



**T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ MODERNLEŞME ALGISI
İÇİNDE BİR BİLGE: ÖMER FERİD KAM (1864-1944)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TARİH ANABİLİM DALI

Hanzalla KÖLGE

**Danışman
Doç. Dr. Fahri ÖZTEKE**

**Haziran-2022
BATMAN
Her Hakkı Saklıdır**

TEZ BİLDİRİMİ

Bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

DECLARATION PAGE

I hereby declare that all information in this document has been obtained and presented in accordance with academic rules and ethical conduct. I also declare that, as required by these rules and conduct, I have fully cited and referenced all material and results that are not original to this work.

İmza

Hanzalla KÖLGE

23.06.2022

ÖZET

YÜKSEK LİSANS

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ MODERNLEŞME ALGISI İÇİNDE BİR BİLGE: ÖMER FERİD KAM (1864-1944)

Hanzalla KÖLGE

Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Fahri ÖZTEKE

2022, 116 Sayfa

Jüri

Doç. Dr. Fahri ÖZTEKE
Dr. Öğr. Üyesi Tekin İDEM
Dr. Öğr. Üyesi Serdar ERKAN

Muhafazakâr düşüncenin önem kazandığı modern çağlarda Türk muhafazakârlığı da dikkatleri üzerine çekmiştir. Türk muhafazakârlığı ortaya çıkış, gelişim ve modernleşme algısı itibarıyla özgün bir ideolojidir. Cumhuriyetle beraber Türk siyasetinde daha çok söz sahibi olmuştur. II. Meşrutiyetin doğurduğu hürriyet ortamında muhafazakârlık etkin rol oynamıştır. Öyle ki, zaman içinde Türk siyasetinde iktidarı belirleyici hale gelmiştir. Türk muhafazakârlığı Cumhuriyet sonrasında kısmen İslamcılığın ve bu kesimin sığınak limanı olmuştur. İslamcıların laik uygulamalar karşısında pasif kalması muhafazakârlığı ön plana çıkarmıştır. Modernleşmeyi cazip bulan İslamcılarda muhafazakâr düşüncede kendilerini ifade etmeye başlamıştır. Bu sebeple muhafazakârlığının çeşitlenmesine yol açmıştır.

Türk muhafazakârlığının önde gelen ve her zaman çağdaşlarından farklı paradigmlar ortaya koymayı başarmış isimlerinde biri de Ömer Ferid Kam'dır. Onun Türk muhafazakârlığına yönelik teşhisleri başka aydınlara da tesir etmiştir. II. Meşrutiyet Döneminin tanıklarından olan Kam, yorumlarıyla Türk muhafazakârlığına modern bir bakış açısı kazandırmıştır. Türk devrimin klasik döneminde Kam, modern değerlerle gelenek ve inançları birbiriyle yoğurmaya çalışmıştır. Bir taraftan gelişmek için gerekli olan modern araçlara ulaşmanın zaruri olduğunu düşünmüş. Diğer taraftansa modernleşirken kültür aktarımına yapılmasına karşı çıkmıştır. Kam'ın zihin dünyasında devletin varlığı geçmişten gelen değerler bütününe bağlıdır. Tarihle bağını koparmış hem devletlerin hem de milletlerin tamamen yok olup gideceğini belirtmiştir. Kam, yazılarında sık sık kültüre yön veren temel dinamiklerin başında dini inançların geldiğine dair atıfta bulunmuştur. Dinsiz milletlerin yaşama ve ilerleme heveslerinin kırılğan bir seyir izlediğinden dem vurmuştur. Dini modernleşmede itici bir güç olarak kabul etmiştir. Başta İslam olmak üzere asimile olmamış semavi dinlerin bireyleri ve toplumları daha ileri götürmeye çabaladığı amaçladığı tezini ortaya atmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Modernleşme, Ömer Ferid KAM, Türk Muhafazakârlığı

ABSTRACT

MS THESIS

A SAGE IN THE MODERNIZATION PERCEPTION OF TURKISH CONSERVATISM: ÖMER FERİD KAM (1864-1944)

Hanzalla KÖLGE
THE GRADUATE SCHOOL OF NATURAL AND APPLIED SCIENCE OF
BATMAN UNIVERSITY
THE DEGREE OF MASTER OF SCIENCE HISTORY

Advisor: Assoc. Fahri ÖZTEKE

2022, 116 Pages

Jury
Advisor Assoc. Prof. Fahri ÖZTEKE
Asst. Prof. Tekin İDEM
Asst. Prof. Serdar ERKAN

Turkish conservatism also attracted attention in modern times when conservative thought gained importance. Turkish conservatism is a unique ideology in terms of its emergence, development and modernization perception. With the Republic, he has had more of a say in Turkish politics. II. conservatism has played an active role in the freedom environment caused by legitimacy. So much so that over time, its power has become decisive in Turkish politics. after the Republic, Turkish conservatism partially became a refuge for Islamism and this segment. The fact that Islamists remained passive in the face of secular practices brought conservatism to the fore. Islamists, who found modernization attractive, began to express themselves in conservative thought. for this reason, it led to the diversification of his conservatism.

One of the leading figures of Turkish conservatism who has always been able to put forward different paradigms than his contemporaries is Ömer Ferid Kam. His diagnoses of Turkish conservatism have also influenced other intellectuals. II. Kam, one of the witnesses of the constitutional era, has given a modern perspective to Turkish conservatism with his comments. during the classical period of the Turkish Revolution, Kam tried to mix modern values, traditions and beliefs with each other. On the one hand, he thought it was necessary to reach the modern tools necessary for development. On the other hand, he opposed the transfer of culture while modernizing. The existence of the state in Kam's mind world depends on the totality of values from the past. He severed his connection with history and stated that both states and nations would disappear completely. In his writings, Kam has often made references to the fact that religious beliefs are at the beginning of the main dynamics that guide culture. He also noted that the aspirations of athestic nations to live and progress are taking a fragile course. He considered religion to be the driving force of modernization. He put forward the thesis that assimilated heavenly religions, in particular Islam, are aimed at striving to advance individuals and societies.

Keywords: Modernization, Ömer Ferid KAM, Religion, Turkish Conservatism

ÖN SÖZ

Bu yüksek lisans tezinde, muhafazakarlığın geçirdiği evrim ve buradan hareketle Türk muhafazakârlığının tarihi süreci kritize edilmiştir. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türk modernleşmesine tanıklık eden yahut yön veren birçok aydın vardır. Bunların içinde ananelere dayalı ilerlemeyi savunan muhafazakâr aydınlar önemli yer tutar. O aydınlardan birisi de Ömer Ferid Kam idi. Kam çoğu Türk muhafazakâr aydını gibi modernleşme hareketlerini sağdan okumuştur. Atatürk devrimlerini esnek bir zemine oturatarak yorumlamıştır.

Türk kamuoyunun ilk aşamada çeşitli basın kuruluşlarında yazdığı yazılarla tanıdığı Kam, daha sonra kitapları, makaleleri, seyahat notları, konferansları ve kamuya açık yerlerde yaptığı konuşmalarla ciddi bir popülerite kazanmıştı. Fransızca ve Farsçaya hâkim olan Kam'ın yaşantısında 1933 Üniversite Reformu kırılma anlarından biri oldu. Üniversiteden tasfiye edildikten sonra 1944'te Ankara'da vefat edinceye kadar geçen ömrünü kendi isteğiyle yaptığı bilimsel araştırmalarla sürdürmüştür. Kam, durduğu konum itibarıyla fikirlerine danışılan ve açıklamalarına kulak kesilen bir aydın olmayı başarmıştır.

Tezin her evresinde fikir ve yönlendirmelerine ihtiyaç duyduğumda bana büyük katkılar sunan danışman hocam Doç. Dr. Fahri Özteke'ye teşekkür ederim. Danışman hocamın kontrolünde sistematik şekilde Türk muhafazakârlığı ve Kam üzerine yürüttüğüm araştırmalar, akademik yaşantımda geleceğe dair yol gösterici nitelikte oldu. Çalışmanın ortaya çıkmasında bilimsel disiplinleriyle bana yardımcı olan Dr. Öğretim Üyesi Tekin İdem ile Dr. Öğretim Üyesi Serdar Erkan'a da şükran borçlu olduğumu belirtmek isterim. Bu süreçte bana maddi ve manevi destek olan aileme de ayrıca teşekkür ederim.

Hanzalla KÖLGE
BATMAN-2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. TERMİNOLOJİK OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK	4
2.1. Muhafazakârlık Teriminin Ortaya Çıkışı.....	4
2.2. Muhafazakâr Düşünce	5
2.3. Muhafazakârlık, Semavi Dinler ve İslam	8
2.4.Tarihi Perspektif Açısından Muhafazakârlık ve Modernite	11
3. TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKÂRLIK ALGISI	15
3.1. Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Serüveni	15
3.2. Türk Siyasetinde Muhafazakâr Arayış (1923- 1946)	17
3.3. Cumhuriyet, Kemalizm ve Türk Muhafazakârlığı.....	21
3.4. Kemalist Modernleşmede Gelenekçi Muhafazakâr Aydınlar.....	36
4. ÖMER FERİD KAM’IN YAŞAMI.....	50
4.1. Doğumu, Ailesi ve Gençlik Yılları	50
4.2. Aldığı Eğitim	51
4.3. Yürüttüğü Görevler.....	53
4.4. Ömrünün Son Dönemi ve Vefatı	57
4.5. Eserleri	58
5. ÖMER FERİD KAM’IN ZİHİN DÜNYASI	66
5.1 Modernleşme Algısı.....	66
5.2 Eğitim ve Kadın Hakları ile İlgili Görüşleri	68
5.3. Kam’a Göre Demokrasi, Cumhuriyet ve Milliyetçilik	70
5.4. Sanat Anlayışı	73
5.5. Millî Ekonomi Ülküsüne Yaklaşımı	76
6. ÖMER FERİD KAM VE TEOLOJİ	79
6.1. Kam ve Tevhid İnancı.....	79
6.2. İslam’ın Temel Kaidelerine Bakışı	80
6.3. Kam ve İbadet Anlayışı	83
6.4. Kam’ın Zihin Dünyasında Vahdeti Vücûd	85
7. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	88

8. KAYNAKLAR.....	90
9. EKLER.....	95



1. GİRİŞ

Bu akademik çalışmada üç ana başlık üzerinde durulmuştur. Bu ana başlıkların ise spesifik olarak alt başlıkları mevcuttur. Birinci bölümde muhafazakarlığın tanımı yapılmıştır. Bu tanımla beraber muhafazakarlığın düşünce mi yoksa ideoloji mi olduğu tartışılmıştır. İkinci bölümde ise Türkiye’deki muhafazakârlık algısı üzerinde durulmuştur. Türkiye’deki muhafazakârlık algısının alt başlığı olarak Türk muhafazakârlığı işlenmiştir. Türk muhafazakârlığına farklı paradigmlar üzerinden bakılarak yorumlanmıştır. Araştırmanın üçüncü bölümünde ise Ömer Ferid Kam ve hayatı tanıtılmıştır. Kam’ın hayatına yön veren etkenler işlenmiştir. Kam’ın düşünce dünyasının şekillendiği bölümdür. Dördüncü bölüm çalışmanın asıl unsurlarını barındıran bölümdür. Kam’ın zihin dünyası yorumlanmıştır. Muhafazakârlık üzerine oluşturulan sorunsallar ortaya koyulmuştur. Modernleşme ve hedonist tutumlar üzerinde durulmuştur. Son bölümde kam ve teoloji işlenmiştir. Kam’ın inançlara karşı tutumu ifade edilmiştir. Dinin gerekliliği ve yokluğunda oluşabilecek tehlikeler aktarılmıştır.

Muhafazakâr kavramının ortaya çıkışı korumak kavramından gelmektedir. Muhafaza etmek ise bir fiil halidir. Muhafazakâr düşünce veyahut muhafazakâr ideoloji ise bilişsel durumudur. Bilişsel halin toplumsal alanda karşılık bulması da muhafazakârlığı sosyolojik bir unsur olarak karşımıza çıkarmıştır. Muhafazakâr durumu ortaya çıkaran etken ise sebep sonuç ilişkisinden anlaşılabacağı üzere değişim ya da mevcudun yok oluşudur. Değişimin sebep unsuru olduğu noktada muhafaza etmekte sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhafazakâr eğilimleri tetikleyen unsurlara bakıldığında muhafazakarlığın alt başlıkları karşımıza çıkmıştır. Muhafazakârlığın alt başlıklarının oluşumunda etkili olan unsurlar ise yaşanan coğrafyayla ya da reaksiyon gösterdiği düşüncenin bir uzantısından kaynaklanabilmektedir. Muhafazakârlığın siyaset sahnesine çıkması öncelikli olarak Avrupa’da cereyan etmiş daha sonra yayılma göstermiştir. Avrupa’da gerçekleşen modernleşme hareketleri değişime bir çağrı niteliğindedir. Bu değişim karşısında gelenekçi yani geçmişten gelen birikimin korunması amacıyla muhafazakâr düşünce siyasi söylem olarak kendini göstermiştir. Siyaset alanında istenileni elde eden muhafazakârlık yayılan değişim hareketlerinin karşısında bir başvuru aracı haline gelmiştir. Türk tarihinde de muhafazakâr eğilimlerin ortaya çıkışı değişim yani batılılaşma ile kendini göstermiştir. Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılda gerçekleştirdiği batılılaşma çalışmaları diğer bir ifadeyle ıslahat hareketleri kapsamında değerlendirilmektedir. Islahat hareketlerinin modern araçları kapsayan bir

alandaki olması muhafazakârları tepkisiz kılmıştır. Kullanılan materyallerin çoğunlukla gayri müslimlerden alınması üzerine “gavur icadı” deyişiyle tepki gösterilmiştir. Türk kamuoyu modernleşmeye karşı olan bir toplum değildir. Lakin modernleşme adı altında kültürel deformasyonu kabul etmemektedir. Gelişmek için lazım olan teknolojiyi ihtiyaç olarak görmüştür. Bundan ötürü Türk kamuoyu modernleşmeye destekleyici bir tutum sergilemiştir

Modernleşme ve değişim çalışmaları Türk tarihinde başlıca bir sorunsaldır. Toplumun bazı seküler kesimleri modernleşmeyi zaruri bir ihtiyaç olarak görürken gelenekçi kısım ise modernleşmenin Türk toplumunun özünü kaybettireceği algısıyla ret etmiştir. Türk düşünce dünyasında ise muhafazakârlık modernleşmeyle beraber yer edinmiştir. Modernleşme karşısında olanlar öncelikli olarak İslamcılardır. Muhafazakârlar, modernleşmenin ihtiyaç olduğunu ve bu ihtiyaçla beraber aktarılmak istenen kültüre karşı olmuşlardır. Türk kültürü üzerinde oluşabilecek tahribata karşı sadece modernleşmenin materyal boyutta kalınmasını istemişlerdir. Muhafazakârların bu tutumu devlet politikalarının doğrultusunda olması ise dikkat çekici bir konudur. Yeni Türk devletinin toplum mühendisleri tarafından ortaya koyulan toplumun modernize edilişi çalışmaları karşısında muhafazakâr düşünce sessizliğini korumuştur. Muhafazakârlığı temsil etmek ise aydınların üstleneceği bir görev olmuştur. Cumhuriyet döneminin aydınlarının başında ise Ömer Ferid Kam gelmektedir. Yayıncılık alanında ortaya koymuş olduğu eserlerle örnek bir muhafazakâr portresi oluşturmayı başarmıştır. Cumhuriyet Dönemi Türk muhafazakârlığının düşünce dünyasını temsil etmiştir. Eserlerinde gelişimin formüllerini aktaran Kam, Batı uygarlığının argümanlarına da hakîm yerli bir aydındır. Batı üzerinden alınması gerekenleri notlarında sürekli ifade etmiştir. Avrupa seyahatlerinde tarihi kodlardan hareketle sosyolojik okumalar yapmıştır. İki uygarlığın (Doğu- Batı) birbiri ile nesnel ölçekte mukayese etmiştir. Modernleşme dışında toplumsal konulara da değinmiştir. Bu konulardan en önemlisi de kadınlar üzerine düşünceleridir. Kam, eserlerinde kadın konusunda geniş yer ayırmıştır. Kadının meziyetlerini ortaya koymasına hiçbir zaman karşı çıkmamıştır. Kam, Türk kadının ahlakı açısından asimile olmaması üzerinde önemle durmuştur. Kısacası kadın konusundaki yaklaşımı batılı olmaktan ziyade geleneksel yani ahlakçıdır. Kadınlar İslam’ın vermiş olduğu hakları devlet güvencesi altına almaktan yana tavır sergilemiştir.

Kam’ın edebi ve dini kişiliğine bakıldığında tesiri altında kaldığı en önemli isim Mevlâna Celaleddin Rumi’dir. Mevlana’nın ortaya koymuş olduğu eserleri dikkatle incelemiştir. Kam’ın Mevlana’yı anlamasında ki en büyük etken ise Farsça diline hâkim

olmasından dolayıydı. Kam, Mevlana'nın fikirlerini damıtarak modern perspektifte 20. yüzyıla uyarladı. Kam'ın Mevlana'ya karşı hayranlığı aklındaki tüm soruların cevabını onda bulmasında ötürüdür.

Çalışmamızda kullanılan kaynaklar öncelikle Ömer Ferid Kam'ın yazmış olduğu makaleler, süreli yayınlar, kitaplar ve çevresi ile kurduğu diyaloglardan yararlanılmıştır. Muhafazakârlık konusu üzerinde ise Edmund Burke'nin yorumları esas alınmıştır. Türk muhafazakârlığı konusu içinde Modern Türk Siyasi Düşünce Tarihi adlı eserin Kemalizm, Muhafazakarlık, Batıcılık, Milliyetçilik ve İslamcılık ciltlerinden yararlanılmıştır. Din devlet ilişkileri üzerine Tanıl Bora, Nazım İrem ve Şerif Mardin'den istifade edilmiştir. Modernleşme alanında Bernard Lewis, Niyazi Berkes, Süleyman Seyfi Öğün ve Nuray Mert incelenmiştir. Siyasi tarih üzerine başlıca Kemal Haşım Karpat, Tarık Zafer Tunaya, Zürcher ve Enver Ziya Karal'dan faydalanılmıştır. Ömer Ferid Kam üzerine yapılan çalışmalarda ön plan çıkan isim Süleyman Hayri Bolay'dır. Bolay'ın Kam, hakkında daha çok çeviri ve sadeleştirme çalışmaları yapmıştır. Öğrencisi Mahir İz ise onla ilgili hatıralarını kaleme almıştır. Agah Sırrı Levent'te Kam, üzerine ilk kez çalışanlardandır. Günümüze en yakın anlamda çalışma ise iki tane yüksek lisans tezi vardır. Halil Çeltik'in edebiyat alanında yazdığı "Ömer Ferit Kam ve Asar-ı Edebiye Tedkikatı" ve İbrahim Korkmaz'ın kelim alanında "Ömer Ferid Kam'ın Hayatı, Eserleri ve Vahdeti Vücûd Anlayışı" adlı eserler söz konusudur. Araştırmamızda Kam'a farklı bir perspektiften bakarak modernleşme algısı ve muhafazakâr tutumunu inceledik.

2. TERMİNOLOJİK OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

2.1. Muhafazakârlık Teriminin Ortaya Çıkışı

Muhafazakârlığın 19. yüzyılın başlarına gelinceye kadar siyasal bir nitelikte kullanıldığına dair bir bulguya rastlanılmamıştır. Muhafazakârlık terimi incelendiğinde ise 18. yüzyılda karşımıza çıkmıştır. Muhafazakârlık Latince karşılığı “Conservare” olan korumak; saklamak, muhafaza etmek ve biriktirmek gibi anlamlarını taşımıştır (Vural, 2011, s. 15). “Muhafazakâr” kavramının siyasal anlamda kullanıldığı ilk ülke ise Fransa’dır. Muhafazakârlık kavramının ilk kez kullanıldığı yayın ise Fransız yazar ve diplomat olan Francoise Rene de Chateaubriand’ın yayımlattığı “*Le Conservateur*” gazetesidir. 19. yüzyılın ortasında meternik sistemine geçilen restorasyon döneminde muhafazakâr adlandırmasını İrlandalı politikacı John Wilson Croker tarafından 1830 yılında yazılan bir makalede geçmiştir. İngiltere’deki Muhafazakâr Parti’nin öne çıkmasıyla beraber iktidarı kontrole alması da muhafazakâr kavramını kalıcı hale getirmiştir. “Muhafazakâr” teriminin Avrupa’da yayılması da konjonktürel olarak sürmüştür. Alman siyasetinde de kendine yer bulmuş ve bu terim birkaç sene içerisinde Almanya’daki siyasette de aktif olarak kullanılmıştır (Beneton, 1988, s. 7). Almanya ile diyalog halinde olan Osmanlı Devleti’ne de zamanla tesir etmiştir.

Muhafazakârlık kavramının siyasal bir içerik kazandığı dönem 19. yüzyılın ilk yarısıdır. Muhafazakârlığın ortaya çıkışına ortam hazırlayan konjonktürel gelişmelerin, tarihsel olarak 18. yüzyılda yaşanmış veya yaşanmaya başlamış olmasıyla ilgilidir. Muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde etkili olan üç tarihsel olgu vardır. Bunlardan ilki olan Fransız devrimidir. Devrim, Fransa’daki yerleşik düzeni yıkmış, birçok ülkedeki devrimlerin ve yenileşme akımlarına öncülük etmiştir. Muhafazakârlığı ortaya çıkaran diğer bir gelişme olan sanayi devrimi ise sanayi öncesindeki monoton toplum yapısının köklü bir değişimine sebebiyet vererek, istikrarın değil değişimin kural haline geldiği bir yapının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Son olarak ise aydınlanma hareketi, temel felsefesini oluşturan akılcılık ile insan davranışını yönlendirmede en güvenilir kılavuz olarak geleneğin yerine akli öne çıkaran bir tutum ortaya koymuştur (Ergil, 1986, s. 269). Dogmatiklerin takındığı tavra bakılırsa sekülerist yaklaşıma karşı dini, bireysel harekete karşı toplumu öne sürme politikalarını benimsemişlerdir. Lakin dogmatik düşüncelerin yıkılması kaçınılmaz olmuştur. Dogmatik düşüncelerin yerine sorgulama dönemi başlamıştır. Bu sorgulama da kendisiyle beraber değişimi zorunlu kılmıştır. Muhafazakârlıkta bu değişimlerin

karşısında durmamıştır. Mevcut olanı değişimle beraber seküler yaşama taşımayı düşünmüştür.

Fransız Devrimi sonrasında yaşanan dikkat çekici gelişmeler değişimi zorunlu kılıyordu. Bu değişime karşı mevcudu korumak isteyen bir düşünce olarak karşımıza muhafazakârlık çıkmıştır. Muhafazakârlığın ortaya çıkmasıyla beraber statükocu eğilimli iktidarlar bu düşünceyi siyasete taşımışlardır. Değişen ve gelişen toplumların Fransız Devriminin yaydığı milliyetçilik akımıyla uluslaşma girişimleri ile devletlerin parçalanması muhafazakârlığın neden ortaya çıktığını anlaşılır kılmıştır. Sonuç olarak muhafazakârlık 18. yüzyıldaki genel gelişmelere tepki olarak ortaya çıkmıştır. Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'nin teşkil ettiği aydınlanmacılık seviyesini aşan modernizmin karşıtı değil de aksine sürekli tedarikçisi olmuştur. Modernleşmenin evrensellik ile yerellik ikilemini temsil etmiştir (Bora, 1997, s. 7). Muhafazakârlık ise bu ikilemde hangisi güçlüyse ondan taraf olmuştur. Güçlüyü tutmayan bir muhafazakâr, değişen ve yeni gelişen nedenlere karşı kaybolmaya mahkûm olmuştur.

2.2. Muhafazakâr Düşünce

Muhafazakârlığın ideoloji mi düşünce mi olduğuna karar vermeden önce ideoloji kavramının terminolojik karşılığı ne olduğunu belirtelim *“İdeoloji, çalışma kapsamında yapılmış olan ve yapılacak olanların akli bir zemine oturtulması; teorileştirilmesi, sistemleştirilmesi ve bu anlamda meşrulaştırılması biçiminde tanımlanmaktadır”* (Akpolat, 2014, s. 10). Muhafazakârlığı Avrupalı siyasi bir ideoloji olarak tanımlarsak: Muhafazakârlık, Avrupa’da devrimci düşüncelerin popüler olduğu dönemde ortaya çıkan reaksiyon halli bir siyasal ideolojidir. Konjonktürel anlamda ön tanım olarak muhafazakârlık; aydınlanmaya, aydınlanmanın akıl anlayışına ve bu aklın ürünü olan siyasi projelere sonraki adım olarak ise bu siyasi projeler ardından toplumun dönüştürülmesine ilişkin sunulara ve yaptırımlara muhalif olarak ortaya çıkmıştır. Rasyonalist siyaseti kısıtlamayı ve toplumu bu tür yenilikçi dönüşüm projecilerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin şekillendiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce kültürünü ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi tanımlamaktadır (Özipek, 2011, s. 18). Muhafazakârlık kendisini ideolojik olandan uzaklaştırarak yeni bir ideolojik oluşum sağlamıştır. Muhafazakârlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisinin duyarsızlığı onun bir anti-politika olarak değil anti politik bir politika olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu kurumsallaşma muhafazakârın özdeşleşeceği herhangi bir düşünceyi bırakmamıştır. Her şeyi bilinçsizce korumaya

çalışan gericilikle bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık arasındaki çelişki söz konusudur. Muhafazakârlığın içinde olduğu çelişki tarihsel sürekliliğe teslimiyeti ile ilgilidir (Argın, 2006, s. 469). Muhafazakârın korumak istedikleri modernleşmeye uygun iken gericiliğin ise tamamen dogmatik bir sav halidir.

Muhafazakârlık; tutuculuk, dindarlık ve gericilikle özdeşleştirilen anlamlarının dışında Batılı bir siyasal ideolojidir. Toplumun jakoben bir yolla dönüştürülmesine ve dolayısıyla devrimci ideolojilere karşı bir reaksiyon hali olarak doğmuştur. Toplumun geçmişten gelen bir tarihsel birikimine dayanmayan geleneğin tecrübesinden mahrum olmuş bir ürünü, testten geçmemiş ve sınaması yapılmamış değerlerin aksine yenilik adıyla kurulmasından hoşnut olmama halidir. Muhafazakârlık geçmişle kurulan bağın koparılmasına karşıdır. Bundan ötürü toplumsal yapıda geçmişten gelen birikimin bir sonucu olarak oluşan sosyolojik unsurlardaki; gelenek, din ve kültür gibi değerlere dayanmasında ısrarcı olmuştur (Aktaşlı, 2011, s. 147-148). Bu değerler toplumun geçmişle geleceği arasındaki köprüdür. Sonuç olarak muhafazakârlık, Batı'nın tarihsel geçmişinde zengin bir mirasın taşıyıcısı olan önemli bir düşünce geleneğini ve modern zamanların hem bir parçası hem de muhalifi olan kapsamlı bir doktrindir. İçinde bulunduğumuz tarih dönemine damgasını vuran bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir (Özipek, 2011, s. 15). Bu siyasi ideolojinin konjonktürel bir hali olması onu değişken bir konumda tutmuştur. *“Maziye dönüş, mazinin zihniyetine dönüş olmamalıdır. Değişimin içinde geçmişe devam edilmelidir”* (Aksakal, 2017, s. 167). Geçmişle olan bağlılık değişimin içinde süreklilik hali almalıdır.

Evrensel literatürde muhafazakârlığın tanımı şu şekildedir: Belirli bir tarihsel oluşumun ürünü olarak ortaya çıkan bir ideoloji, tarihi oluşuma yönelik verilen reaksiyonların oluşturduğu bir dünya görüşü, mevcut durumu muhafaza etmeyi amaçlayan bir siyasi anlayış ve pratiği esas olan modernlik karşısındaki kaygıları konulaştıran bir sosyal teori durumudur (İrem, 1997, s. 15). Muhafazakârlığın ideoloji olarak tanımlaması çoğu zaman kabul görmemiştir. Buna örnek vermek gerekirse Mannheim *“Muhafazakârlığı bir düşünce üslubu düşünüş stili”* olarak tanımlamıştır. Müller ise *“Muhafazakâr öz bilinç bir programa değil bir tavra, hayat karşısında analitik olmayan somut duruşa”* dayandırmıştır (Bora, 1997, s. 8). Bazı aydınlar ise muhafazakârlığı bir entegre aracı olarak görmüştür: *“Muhafazakârlık her türlü doktrine ya da ideoloji eklemlenen bir tavır ya da ruh hali olarak anlaşılabilir”* (Çiğdem, 1997, s. 32). Edmund Burke'nin yorumu ise şu şekildedir: *“Bazı değişim araçlarına sahip olmayan bir devlet, onu muhafaza etmenin araçlarına da sahip değildir”* (Özipek, 2011,

s. 118). Burke, değişime ilişkin olarak biri muhafaza diğeri düzeltme olmak üzere iki ilkenin altını çizmektedir. Viereck, muhafazakâr mizaç bir düşünme üslubunun bir siyaset tarzı olarak var olmuştur (Özipek, 2011, s. 20). Muhafazakârlığın öncü isimlerinden Mannheim ise muhafazakârlığın doğuşunu zorunlu tarihsel ve sosyolojik şartların gerçekleştirdiği bazı faktörlerin birlikte ortaya çıkması gerektiğine işaret etmiştir. Türk muhafazakârlığı için bu sonuca Cumhuriyet'in ilanı ile beraber varıldığı gözlemlenmiştir. Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde devamlılıklar ve değişimler ekseninde muhafazakârlık üzerine yorum yapmak, Türkiye'nin bugünkü siyasi, kültürel ve felsefi karşılaştırmalarında bir tarafı tutmak zorunda olan tarihçi ve sosyologlar için çözülmesi gereken bir sorundur (Tezel, 2006, s. 22). Bu sorunun çözümü olmadığı için belli paradigmlarla aydınlar tarafından işlenmiştir.

Muhafazakârlığı anlamak için onun modern bir duyuş halinde olduğunu bilmeli ve öyle işe başlanmalıdır. Modernleşme sürecinin seyrine koşut olarak sürekli yenilenen değişen bir duyuş olduğu da eklenmelidir. Anlaşılabacağı üzere muhafazakârlık paradoksal bir görünümle karşımıza çıkmıştır. (Bora, 1997, s. 6). Auerbach'a göre değişimin bir kısmına eskinin geleneklerine bağlı kalmasıyla muhafazakârlık, kendisini geleceğe adapte etme başarısından yoksundur. Farklı ideolojilerde kısıtlı durumlarda değişimi durdurma çabası vardır. Lakin muhafazakâr direnç, kendisini bir teori olarak inşa etmiştir. Bu tarz eleştirilere öncelikle belirtilmesi gereken muhafazakârlığın toplumu kapsayan her değişime karşı olmadığı, değişimin yönüne ve gerekliliğine bağlı olarak kendine pozitif bir konum belirlediğidir (Özipek, 2011, s. 114). Muhafazakârlık sürekli yenilenmesi ile paradoksal bir reaksiyonerlik oluşturmuştur. Muhafazakârın tepki verdiği modernleşmenin, bir seferlik bir süreç olmaması sürekli bir değişkenlik göstermesi ve modernleşmenin var olanı bozup yeniden inşa etmesi sürekli yenilenmek gibi kodu olması modernleşmenin karakterindendir. Muhafazakârlık da modernleşmenin her yeni evresi ile yenilenmiştir (Bora, 1997, s. 7). Bu paradoks daha açıklayıcı olunursa muhafazakârlığın başat bir kavramı olan gelenek, süreklilikten daha çok kopuş ifadesidir. Geçmişle beraber geleceğe de yöneliktir. Muhafazakârlığın gelecekte uzaklaşması gericiliğin ve gelenekçiliğin arasındaki ayırt edici çizgi rolündedir (Çiğdem, 1997, s. 34). Dubiel'in bu konuya değin tespiti ise şöyledir: “*Muhafazakârlık siyasal düzlemde yönünü daima statüsünü bir mevcut durumdan önceki durum ölçüsüne göre tayin eder*” (Bora, 1997, s. 7). Bu tayin onun statükocu tavrının güncelleşebileceği anlamını doğurur. Bu güncelleşme ile muhafazakâra onun güncel durumun muhafaza edilmesini görev kılmıştır.

Muhafazakârların herhangi bir “İzm’e” veya ideolojiye karşı olarak inançlarını bir düşünce veyahut hayat görüşü olarak dile getirmeyi tercih etmişlerdir. Özetle, muhafazakârlığın anlaşılması en güç argümanlardan birisi, onun terminolojik olarak sıradan anlamıyla bir ideoloji olmadığıdır. Buradaki paradoks, onun teoriyi reddeden bir teori olmasıdır (Özipek, 2011, s. 164). Muhafazakârın teorileri ret etmesinin sebebi ise her teorinin yok olma gibi bir risk taşımasındandır. Bu düşünce varlığı için garantici tutum içinde olmuştur. Her teorinin bünyesinde olsa dahi sonunda ideolojileri ret etmiştir.

2.3. Muhafazakârlık, Semavi Dinler ve İslam

Muhafazakârlık ve din arasında kuvvetli bir ilişki söz konusudur. Din; gelenek, görenek, adet ve ananın içerdiği kurumların normları ile bu seçilmiş konumu muhafazakârların toplum anlayışının en başında gelir (Özipek, 2011, s. 103). Devletler için din olgusu halka hükmetmek için en güçlü dayanaktır. Din, milletlerin en eski ve en dayanıklı kurumudur (Bora, 2003, s. 125). Güncellenmesi zor olmasına rağmen her dönemde dikkat edilmesi gereken baş unsurdur. Dinin köktenci varlığı, muhafazakârların dini ritüellere bağlı kalmalarını ve bunu yeni nesillere aktarılmasında görevlendirmiştir. Muhafazakârlığın tüm bu değerlerini ve doğru izah eden kaynağı ise tarihtir. Tarihsel geçmiş dini ve milliyetçi muhafazakârlığın kutsal muhafaza alanına giden diyalog yoludur. Carl Schmitt’in dediği gibi “*Tarih devrime uğrayanı restore eden tanrıdır*” (Bora, 1997, s. 10). Muhafazakârlıkta restore edilen ise halk arasında yaşatılan normlardır.

Siyasi muhafazakârlığın öncüsü Edmund Burke, Burke Reflections’da muhafazakâr düşüncenin vasıflarını altı temada birleştirmiştir. Dikkat çeken iki temayı aktarmak gerekirse birincisi dinin önemi ikincisi ise geçmişle kurulan sürekliliğin değeridir. Akademik muhafazakârlığın öncü olacak isimlerinden Roger Scruton, muhafazakârlığın süreklilik ve düzen ilkesine dayanan dinsel tutumunu, kaçınılmaz pratik zorunluluğu olarak sübjektiflikten uzak durulmasını istemektedir (Öğün, 1997, s. 123). Bu sübjektiflik dinin ve gelenekleri ayrımında muhafazakârı hataya sevk edebilir. Muhafazakârlar da dinin sembolik unsurlarını koruyarak dindar kisvesi yerine gelenekselci bir görüntü oluşturmalarını sağlamıştır. Beneton: “Dinin muhafazakâr düşüncedeki yeri tipik ve kritiktir muhafazakârlık dindarlıktan çok dinin ritüellerine din bağına önem verir” diyerek gelenekselci bir bakış ortaya koyar (Bora, 1997, s. 9). Bu gelenekselci bakış dine muhafazakârlar tarafından yüklenen anlamı ortaya çıkarmıştır. Dinin zührevi boyutuna ilişkin yorum yapamayan muhafazakârlar dinin sosyolojik

bağları üzerinde durmuştur. Bu bağ ise toplumda sürekliliğin bir boyutu olan dinsel geleneği temsil eder. Ritüellerin özgünlüğü dinsel geleneği inşa etmiştir. Dinsel geleneğin değerleri ise muhafazakârlar için araç olarak kullanılmıştır. Muhafazakârlar normdan bağımsız bir eylemin olamayacağına değinmişlerdir. Muhafazakârların bu bakışı onları araçlarla amaçların uyumluluğu ilkesini savunan dinsel geleneksel bakışla ilişkilendirmiştir (Öğün, 1997, s. 108). Muhafazakârlar dini hassasiyetlerini seküler dünyaya uydurarak devam ettirmişlerdir. Onlar için dinin sürekliliği önemlidir. Dinin uygulanışı çok mühim değildir. Muhafazakârlar, dini yeniden şekillendirmeye yöneldiğinde geleneğin etkisini kırmaya dinin geleceğini sağlamaya ve yeni dünya düzenine entegre etmek için dindarlığa rağmen meydan okumuşlardır. Dinin varlığını sürdürmeye çalışmışlardır. (Bora, 1997, s. 9). Bu varlığı sürdürmesi onu değişim karşıtlığı olarak tanıtmıştır. Muhafazakârın daha derinde istediği ise dinsel bir eylemsizlik halidir (Öğün, 1997, s. 108). Bu hal onun hem değişimi yaşaması hem de varlığını sürdürebilme kaygısındanır. Auerbach'ın ifade ettiği gibi, muhafazakârlar dönemsel olarak farklı ahlaki ve siyasi değerleri doğru bulabilirler; bu onun esnek bir ideoloji olduğunu gösterir (Özipek, 2011, s. 185). Muhafazakarlığın esnekliği onun her döneme ve düşünceye ilişkin varlığını sürdürme çabasından ötürüdür.

Muhafazakârlar, her toplumun kendi tarihsel tecrübesi ve geleneğinin belirlediği değerler bütününe inanırlar (Özipek, 2011, s. 104). Bundan dolayı her toplum kendi geleneğini korumak istemelidir. Din ve geleneği bütünleştirip topluma kabul ettirmelidir. Muhafazakârların dinle özleştirdiği gelenekler, muhafazakârın toplum tarafından gerici veyahut mürteci gibi yenilikçi karşıtı profille anılmasına sebep olmuştur. Hâlbuki muhafazakârlar toplum tarafından kutsal olan dinini yaşarken aynı zamanda millî geleneklerinden de habersiz kalmamasını ister. Laroui'nin ifadesi aktarılsa: *“Uygarlıklar, öze dönerek dirilişleri için çağrı yapan gelenekselliğin izinde geliştiler”* (Bora, 1997, s. 15). Uygarlıkların özü ise gelenekselliktir. Geleneklerin oluşumunda en büyük pay ise kuşkusuz dinlerdir. Din ve gelenek birbirini tamamladıkça modernleşmeye uyum sağlayıp varlıklarını sürdürebilirler. Muhafazakârlık düşünce olarak devlet; millet ve tarihsel geleneğin toplumla beraber nesillerle iletişim kurmak ayrıca öze dönüşü bir sorunsal olarak görse de otoritelerin her zaman başvurduğu bir entegrasyon aracı olarak karşımıza çıkmıştır (Bora, 1997, s. 10). Bu sebeple muhafazakârlarda dindarlarda varlıkları için farklılıklara rağmen şikayetçi olmamışlardır.

Muhafazakârlık, durumlara karşı terazi olarak ölçülülüğü kullanmıştır. Stankiewicz: *“Muhafazakârlığın mihenk taşının ölçülülük”* olduğunu ifade etmektedir

(Öğün, 1997, s. 107). Muhafazakârlar da ölçülülüğü aşmamak için radikal unsurlardan kaçınmıştır. Dininde radikal boyutunda anılmaktan imtina ederler. Aughey: *“Muhafazakârlık, Tanrı merkezli bir toplum ve devlet düşüncesini teolojik hegemonyaya vardırarak isteyen fundamentalizmin ya da deistlik koduyla etrafında itaatkârlığı emreden her türlü dinsel radikalizmin karşısındadır”* (Öğün, 1997, s. 125). Muhafazakârlar radikallikten uzak durmaya çalışsa da yine de muhafazakârlığın bulunduğu konum hep belirsiz bir hal almıştır. Muhafazakârlığın altında yatan muğlaklık dönüşümcü sağcıların ve dinci radikalist tutucuların çatışan politikalarını tercih etmektedir. Bu tercih ise bir zorunluluk halidir (İrem, 1997, s. 52). Muhafazakârların tercih konusunda esnek olması onun varlığı için duyduğu endişedendir. Muhafazakârlığın korunması gerektiğine inandığı değerler, karşıtları tarafından pragmatik olarak nitelendirilmiştir. Bu tür bir siyasi tutum değişikliğini anlaşılır kılmaktadır. Düşünce bakımından sert bir ideoloji olmadığından, muhafazakârlığın bu minvalde farklılaşabilmesini kolaylaştırmaktadır (Özipek, 2011, s. 171). Bu farklılıklar muhafazakâr için çok tepki verilecek bir durum değildir. Sonuç itibarıyla muhafazakâr Makyavel tarzda elde ettiğine bakmıştır.

Robert Nisbet, muhafazakârlığın din algısında merkezî olan ilkenin cemaat üyelerinin dayanışmasını anlatan sivil din ya da bir tür saf dindarlık olduğunu ifade etmektedir. Connor Cruise O'Brian, muhafazakârlığın konjonktürel gelişmelerle son derecede tutarlı olarak bir tür teolojiden arınmış bir din anlayışına sahip olduğunu kaleme almıştır (Öğün, 1997, s. 124). İdeolojilerden bağımsız din olgusu muhafazakâr için din alanında geniş yorum alanı oluşturmuştur. İdeolojilere bağlı düşüncelerde dini yorumlamak hep bir sınır çerçevesinde olacaktır. Muhafazakârda bundan ötürü bağımsız ve esnek din anlayışını benimsemiştir. Dinin metafizik boyutuyla ilgilendikleri pek görülmemiştir. Muhafazakârlığın öncelikle ilgilendiği teolojiden ziyade asıl nokta ahlak kısmıdır. Muhafazakârlık ahlakla ilgilenmesinin temel sebebi ise seküler anlamda işlevsel olmasındandır (Öğün, 1997, s. 125). Toplumsal ahlak ve değerlerin değişimi muhafazakârlık ihtiyacını da belirler. Kültür ahlakına sahip bir toplum geçmişin izinde kalmayı tercih etmiştir. Seküler gelişmelere uyum sağlamak isteyen bir ahlak ise gelecek düşü ile geçmişi önemsememiştir. Muhafazakârlar ise geleceği düşleyen toplumda dahi yer edinmek için ahlaktan taviz vermeyi kaçınılmaz görmüştür.

Gelenek adına verilen tepki, genellikle bir dinî reform arayışıyla birleşti ve bu süreçte dinsel dilin ve zihniyet evreninin modern bir söyleme dönüştüğü görüldü. Dini zihniyetin modernleşmesi bir ön milliyetçilik işlevi gördüğü gibi milliyetçilikle dini ideoloji arasında kalıcı bir etkileşimi başlattı. Otantik geleneği ihya etmeye dönük

arayışın vadisindeki bu etkileşim, dini ve milliyetçi akımlara muhafazakâr bir düşünüş ve tavrın tohumunu ekti (Bora, 2003, s. 70). İslamcıların çoğu meşruiyetlerinin yolunun dini modernleştirilmesine bağlamışlardır. Modernleşmenin istediği ise devletin modernleştirilmesidir (İrem, 1997, s. 65). Devletlerin modernleşme isteği halkın tercihinden çıkıp bir zaruri bir hale dönüştürmüştür. Dindar otoriteler ise yetki alanlarının din kısıtlamasından kurtarmak için modernleşmeye yönelmişlerdir.

Muhafazakârlığın modern bir ideoloji olması onun modernleşmeci bir ideoloji olduğunu da göstermiştir. Muhafazakârlığın modernleşmeye ve değişime karşı tavrı olması ise tamamen algıdır. Bu algıda yanlıştır. Muhafazakâr ideolojinin süzgeç gibi devrimci sol ideolojilerin, geçmişini yok sayan radikal düşüncelerinden ve liberal gibi sağ ideolojilerin de yenilikçi aşırılıklarından tedirgin olup bunun yumuşatılmasında görev almıştır. Modernleşme aşamalarının devrimci özellikle değilse de evrimci bir yolla gerçekleşmesinin gerekliliğini savunmuştur. Değişimin ise daha ılımlı ve kademeli bir biçimde sürmesini öngörmüştür.

Muhafazakârlığın sekülerleşmeci taleplere uygun bir ideoloji olduğunu dile getirmiştik. Modern unsurların esas aldığı özellikleri incelendiğinde seküler kriterlere uygunluğu söz konusudur. Seküler düşüncelerin muhafazakâr düşünceyi rahatsız etmemesi tam tersi onu tasvip edecek tutumdadır. Daha açıklayıcı olursak muhafazakârlık devrimci ideolojilerin toplumu radikal bir yolla dönüştürmeye çalışması gibi dinin de gerektiğinde geleneği tasfiye ederek toplumu kendi ilkeleri doğrultusunda dönüştürmesine karşıdır. Din, muhafazakâr düşüncede önemli bir yerdedir. Dinin toplumu ilgilendiren bir kurum, geleneğin türettiği ve toplumun değerlerini bir arada tutması açısından önemlidir. Dinin siyasal ve toplumsal istekleri ile ortaya çıkması muhafazakârlığın kabul edebileceği bir tavır değildir (Aktaşlı, 2011, s. 148). Muhafazakârlık gelişimden yana tavır almıştır. Gelişimi desteklememek muhafazakârlık değil gericilik olmuştur.

2.4.Tarihi Perspektif Açısından Muhafazakârlık ve Modernite

Latin terminolojisinde modernus, şimdi anlamını taşımaktadır. Aynı zamanda yeniye, yeni olanı vurgulamaktadır. Modern kavramı ise tarihsel zaman içinde incelendiğinde bir ayrımı dile getirmektedir. Modernus bir kopma ve değişim durumunu izah etmektedir. Bir diğer gerçeklik ise modern ve modernleşmenin arasında ilerleme ve ilerleyici ilişkisi söz konusudur. Anthony D. Smith, modern ve modernleşme teriminin kullanımını yaygın olarak iki anlamda belirtmiştir. İlk olarak modernin, çağdaş ve en

çağdaşla eşit kullanımıdır. Bu anlamı temel alırsak modernleşme süreci için basitçe çağdaş (modern) biçimlerin, eski biçimlerin yerini alması anlamına gelir. Bu karşıtlık Latince modernustun en eski anlamındandır. (Oğuz, 2012, s. 7). Eski ve modern arasında geleneksel bir zıtlık Rönesans'tan çok daha önceden vardı. 16. yüzyıl ile bu zıtlık kullanımı artarak yaygınlaşmış ve ardından 17. ve 18. yüzyıllarda ise modernizm, modernite sözcükleri türemiştir. Modernleşme ile ilgili olarak Giddens düşünceleri şu şekildedir: *“17. yüzyılda Avrupa’da başlayan sonra neredeyse bütün dünyayı etkisini alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri tanımını yapmaktadır”* (Çulhaoğlu, 2007, s. 170). Modern kelimesi aslında din değişimini ifade eden anlamdan türemiştir. Hristiyanlığa inanan toplumlarda Roma dönemindeki Pagan kültürünü yerini yeni bir kültür oluşturmasındandır. Modern kavramı, eski ile yeni arasındaki bir kopuşu ifade etmektedir. Jeanniere modern kavramını ifade etmiştir: *“Modern olmayı artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak”* (Aydoğan, 2016, s. 9).

Modernliğin tanımlanmasında geleneksel ile olan ilişkisi de önemlidir. Bu ilişki kültürel, iktisadi ve siyasi düzeylerde, bireycilik kapitalizmi ve liberal demokrasi öğelerinin bütünleşmiş halini ifade eden modern toplum ilkesinin olumlu bir biçimde tanımlanmasına karşılık, geleneksel toplum kavramının modern toplumunun olumsuzluğu olarak karşıtı şeklinde algılandığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, modernleşme kuramının temelini oluşturan geleneksel ve modern ikileminden, geleneksellik modern olmayan her şeyi kapsayan bir alan gibi durmuştur (Köker, 1995, s. 47). Muhafazakârlık genel olarak modern bir ideoloji olmamakla birlikte model olarak algılanmıştır. Viereck: *“Her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık arasındaki çelişki muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar”* (Çiğdem, 1997, s. 35- 36) diyerek bu algılamının sebebi modernitenin politik olarak muhafazakârlığı dışlamadığını göstermiştir. Kültürel muhafazakârlıkta ise modernleşmenin kendini güçlendirdiği önemli bir alandır. Gelenekselliğe geri kalmışlık açısından bakıldığını fark eden muhafazakârlar bu durumu lehlerine çevirmek için modernleşmenin yanında durmuşlardır. Modernleşmenin yanında durarak modern muhafazakârlığı oluşturmuşlardır. Modern muhafazakârlıkla muhafazakârlar varlığını sürdürmüşlerdir. Modern muhafazakârlığı oluşturmak için mevcut kurumların gelenekle, adetlerle veya başka bir şeyle değil yalnızca akıl yoluyla meşrulaştırılabileceği anlamışlardır. Aydınlanma sürecindeki bu radikal düşünce tarzına karşıt durulmaması modern muhafazakârlığı doğurmuştur (Özipek, 2011, s. 151). Bu

türeme beraberinde Bruck’a göre muhafazakârın derinlerde muhafaza edeceği unsurları yaratması ve değerleri oluşturmalarının sebebi olmuştur. Muhafazakârlığı modernleşmede hayat hamlesi olarak görenler ise Bergsoncular’dır (Bora, 1997, s. 13).

Muhafazakârlık önceki durumdur, modernleşme ile kendini yenilemiştir. Metot olarak ise seküler uygulamaların yumuşatılmasını sağlayıp gelenekselliğin içine sindirilmesini tercih etmişlerdir. Dahrendorf: “*Aydınlanma karşıtı muhafazakârlık ancak aydınlanmış muhafazakârlık olarak ayakta kalabilir*”. Mannheim bu şekilde açıklamıştır: “*Muhafazakârlık kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş rasyonelleşmiş gelenekçiliktir*” (Bora, 1997, s. 7). Muhafazakârlık en genel tanımıyla tarihsel bir donanımla ortaya çıkan bir geleneğin muhafazasıdır. Ancak bu gelenek modern zeminde yeniden inşa edilmiş ve modernleşmeye engel teşkil etmeyen bir gelenek olarak türemiştir. Muhafazakârlığın gelenekler karşısındaki konumu, geleneklere hem içeriden hem de dışarıdan bakabilmesini sağlamaktadır. Geleneğin temsil ettiği bir pratik olarak geçmiş ve onun şimdiki zaman düşüncesi geleneğe kültürel üretimini yeniden sağlamıştır, muhafazakâr zihniyetin pragmatik tutum sergilemesi açısından gelenek, muhafazakârlığa geniş ve kullanışlı bir alan sunmuştur (Öğün, 1997, s. 123). Muhafazakârlık, modernliği etik alanda akıllı terk ettiğinden buna karşılık politik alanda ise tam tersine aklın peşine düşmüş olduğu için suçlamıştır (Argın, 2006, s. 474). Modernleşme karşısındaki bu değişkenlik onun modern durumlara karşı verdiği gevşek duruşundan kaynaklanmıştır.

Kısacası muhafazakârlığın düşüncesi, onun akıl anlayışıyla uyum içindedir. Sınırlı aklın kavrayamayacağı ölçüde karmaşık, geçmişten geleceğe uzanan bir organizmayı yansıtmış. Bu nedenle bir arada tutacak çözümleyebilmenin mümkün olmadığı bir bütünlüğü ifade eden bir toplum anlayışı ile beraber onun herhangi bir akılcı projenin malzemesi olmadığı anlamını taşımaktadır (Özipek, 2011, s. 91). Aynı zamanda ise her projede var olacağını da göstermiştir. Lakin en temel ilkesinden de vazgeçmemiştir. Temel ilkesi şudur: “*Değişim zaruri değilse, değiştirmemek zaruridir*” (Özipek, 2011, s. 118). Sonuç olarak Weiss’in de ifade ettiği gibi: “*Muhafazakârların pek çoğu aslında neyi muhafaza edeceğini dahi bilmemektedir*” (Öğün, 1997, s. 108). Bu bilinmezlik onların sahip çıkacağı değerlerinde değişkenlik göstermesine sebep olmuştur. Bu durumda muhafazakârlığın çeşitlenmesini sağlamıştır. Muhafazakârlığın çeşitliliği onu toplumun her alanında varlığını göstermesini sağlamıştır. Karpat, muhafazakârlık ve modernizm terimlerini siyasal, sosyal ve ekonomik modernleşmenin yönünü tayin eden uzlaşmaz karşıtlıkları işaret etmek için kullanmaktadır (İrem, 1997, s. 55). Bu karşıtlık modernleşme çabası içinde olan devletlerde daha çok gerçekleşmiştir.

Cumhuriyet modernleşmesine bakıldığında reformist, modernleşmeci ve dinci tepkileri de aşan bir derinlik söz konusudur. Bu derinlikte kendine felsefi siyasal bir dünya inşa etmiştir. Modernizmin korunmasını sağlamak için yeni bir felsefi üslup geliştirilmesine imkân verilmiştir. Bu felsefi üslup kültürel ve düşünsel bir ortam yaratmıştır (İrem, 1997, s. 92). Düşünsel ortam genel kabullere maruz kalmıştır. Genel kabullerin aksine değişen kendini yeniden üretebilen ve dizginlemeye ılımlaştırmaya çalıştığı modernizmin ayrılmaz bir parçası haline gelebildiğini gördüğümüz bir tutum olarak karşımıza çıkan muhafazakârlıktır. Muhafazakârlık bir paradoks kurbanıdır.



3. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK ALGISI

3.1. Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Serüveni

Türk muhafazakârlığının ortaya çıkışını incelediğimizde önce mevcut muhafaza edilmiştir. Daha sonra ise modernleşme ile beraber muhafazakârlık karşımıza çıkmıştır. Buna örnek olarak ise Osmanlı Devleti'nde tarihsel olarak öncelikle mevcudu muhafaza etmek için IV. Murat zamanında (1630) Koçi Bey Risalesi yazılmış. Risalede ordunun savaşlarda yetersiz kalması, coğrafi keşiflerle beraber paranın değer kaybetmesi gibi olumsuz durumlar tespit edilmiştir. Bu sorunlara çözüm olarak layihalar ve ıslahat raporlarının yazılmasını gerektirmiştir. 1653 yılında Kâtip Çelebi layiha hazırlamıştır (Lewis, 1993, s. 23). Bu layiha raporları incelendiğinde mevcudu muhafaza etmek için gerekli koşullar önerilmiştir. Rüşvet yemeyin; israf etmeyin, isyanlara taviz vermeyin ve ordunun disiplinli kılınması istenmiştir. Raporlardan da anlaşılacağı üzere Batı'ya dair herhangi bir izlenim olmamıştır. Teknolojik yetersizlikler göz ardı edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde bir anda gerçekleşen ciddi toprak kayıpları sorun olmuştur. 24 Ocak 1699 Karlofça Antlaşması ile kaybedilen topraklar muhafaza edilememiştir (İnalçık, 2015, s. 277). Yöneticiler bu süreci 1774'e kadar idare etmişlerdir. Küçük Kaynarca Antlaşması ile oluşan acizlik Rusya'ya Osmanlı Devleti topraklarında bazı ayrıcalıklar vermiştir. Osmanlı Devleti'ndeki azınlıklar adına Rusya'ya söz hakkı tanımıştır (Lewis, 1993, s. 37). 1787 senesinde Osmanlı ile Rusya arasında yine savaş çıkmıştı. Bu sefer savaşa Avusturya'da dahil olmuştur. Özi kalesi alınınca I. Abdülhamit üzüntüden vefat etmiştir (Karal, 2007, s. 13). Savaşı takiben Osmanlı Devleti'nde taht değişikliği yaşanmıştır. Tahta yeni çıkan isim ise III. Selim olmuştur. III. Selim ile beraber modernleşme çalışmaları başlamıştır. Bu çalışmalar değişimi beraberinde getirince muhafazakârlıkta refleks olarak ilk ortaya çıkmıştır. III. Selimin ardından gelen II. Mahmut 1808 yılında imzalanan Senedi İttifak ile padişah yetkilerinin kısıtlandığı ilk belgeyi imzalamıştır. Bu belge ise demokraside bir emekleme sayılmıştır. Tanzimat Fermanı ve ardından Islahat Fermanı ile demokratik ortam için gerekli adımlar atılmıştı. Nihayetinde 1876'da II. Abdülhamit meşrutiyet sözünü tutmuştur. Kanun-i Esasi ilan edildi (Karpat, 2010, s. 99). Kanun-i Esasi ile beraber meclis açıldı. 1878'de 93 Harbi bahane edilerek meclis fesih edildi.

Türkiye'de muhafazakârlık düşüncesi ilk olarak Osmanlı Devleti'nin, 18 ve 19. yüzyılda modernleşmenin başlamasıyla gündeme gelmiştir. 18. yüzyılda yaşanan başlıca gelişmeler; 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, 1776 Amerika Birleşik Devletleri'nin

kuruluşu ve 1789 Fransız İhtilalidir. Konjonktürel gelişmelerin Osmanlı Devleti'ne yansması olumsuz olmuştur. Olumsuz gelişmelerin sebep unsurlarının tespitinde aydınların yorumu esas alınmıştır. Islahat çalışmalarıyla çözüm eskiye dönüş olarak ortaya çıkmıştır. III. Selim ve II. Mahmut gibi reformist padişahlar değişim için çaba göstermişlerdir. Örnek olarak nizamı cedit ve yeniçeri ocağının kaldırılması verilebilir. Bu değişim çabaları tahtta bulunan padişahın değişimine sebep olmuştur (Beydilli, s. 423). Değişim karşısında muhafazakâr eğilimli ulema sınıfı taht değişiklikleriyle her zaman kazanan sınıf olmuştur. Islahat çalışmalarını dönemin entelektüelleri olarak Osmanlı Devleti'ndeki ulema sınıfından alınması şarttı. Ulema hiyerarşisinin tepesinde yer alan Şeyhülislam dini ve seküler politikalar arasında köprü kuran güçlü bir figürdü. Tanzimat sırasında, ulemanın bulunduğu mevkilerin çoğu yavaş yavaş seküler devlet çalışanları tarafından doldurulmaya başlandı. Belki bundan da önemlisi, seküler çalışanların işgal ettiği çoğu mevkiinin yapı ve işlev bakımından değişmesiydi. İdari görevlerin yanı sıra adli işlevleri de yerine getiren kadılar yetkilerinin idari boyutunun başkaları tarafından devralındığını gördüler. Kültürün önderleri olma iddiasındaki ulema, gölgede kalıyordu (Mardin, 2011, s. 44- 45). Tüm bu gelişmeler süreci dikkatle takip eden muhafazakâr bir padişah olan II. Abdülhamit döneminde gerçekleşmiştir. Islahat söylemleri cumhuriyet ile beraber yerini inkılaplara bırakmıştır. Toplumun geleneksel hayat tarzını fikirlerini ve kurumlarını baştan sona değiştirme amacıyla, devletin düşüncesiyle doğan inkılaplar bir önceki dönemde hem kültürel hem de siyasi nitelikte olan değişimi zorunlu kılarak iktisadi ve sosyal alanlara da yansımıştır (Belge, 2006, s. 94). Yeni devlet ile ulusal kimlik inşası şarttı. Modernleşerek inşa edilen kimliğe karşı tepki olarak muhafazakârlık olması gerekirken kimliğe karşı halk tarafından verilecek tepkilerin bastırılmasında muhafazakârlar vardı.

Buradan hareketle 1920'lerin taze cumhuriyetinde tarihin sayacı adeta sıfırlanmış olarak kabul edilmiştir. İstiklal Harbi'nde, din ve milliyet fikirlerinin birbirinden ayrılmadığını aksine birbirini tamamladığını söyleyenler ve yazarlar olmuştur. Buna örnek olarak Ziya Gökalp verilebilir. Türklükle İslamlık birbirinden ayrıdır. Türklük, ulusallıktır. İslamlık ise uluslararasılık niteliğindedir. Bu ikisi arasında saha farkı vardır. Bunun için aralarında çatışma yok niteliğindedir (Gökalp, 2020, s. 16). O dönemde millî heyecana dini heyecanın katkısı şüphesiz vardır. Ancak bu, İslamcılık ve şariatçılık boyutunda olacak kadar dogma ve klerikal bir düşüncenin mahsulü değildir. Fertlerin duygularını birbirine bağlayan bütün ilginin kuvvetlendirilmesi için gerekli bir şarttı. Bir mücadele devresinde millî duyguyu perçinleyen önemli bağdı. Millî Mücadele'den evvel

millet ve hele ırk fikirlerine benimsemeyen İslamcı ve Osmanlıcı aynı zamanda Ümmetçi düşünceye liderlik yapan Mehmet Akif'in, İstiklal Marşı'nda 'ırk' ve 'millet' kelimelerini sık sık kullanmıştır. Mustafa Kemal, Türklerin hayat sahasında yaşamaya uygun gördüğü iki fikir vardı. Bunlar Osmanlıcılık ve Türkçülüktür. Osmanlılık adı altında şeriat ve saltanatın ölü taraflarını kesip atmıştır. Güç anlamında varlığından eser kalmayan İslamcı otoritelerine boyun eğmemiştir. Türkçülük prensibine ait kıymetlerden taviz vermemiştir. Özgün Türk milliyetçiliğinin artık doğmasında engel kalmamıştı (Öğün, 1997, s. 119). Anlaşılabileceği üzere dini söylemlerin ve zihniyetin modernleşmesi aynı zamanda bir ön milliyetçilik işlevi görmüştür. Milliyetçiliğin ve dini ideoloji arasında kalıcı bir etkileşimi başlattığını İslam dünyası içinde görünmüştür (Bora, 1997, s. 16). Dini hassasiyeti olan toplumlarda milliyetçiliğe eklenmiş bir din olgusu modernleşme aşamasında terk edilecek ilk unsur olmuştur. Din olgusuna bakıldığında ise ölçü bakımından kontrol edilemeyecek kadar dengesizdir. Lakin başarılı bir devrim için din kontrol altına alınmıştır. Din kontrol altına alındığı için devrim başarıya ulaşmıştır.

3.2. Türk Siyasetinde Muhafazakâr Arayış (1923- 1946)

Osmanlı Devleti'nde tek siyasi güç unsuru padişaktır. Padişahın siyasi otoritesine karşı ilk kısıtlama ise ayanlarla imzalanan Senedi İttifak'tır. Senedi İttifakla başlayan süreç Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı ile devam etmiştir. Avrupa'da Tersane Konferansının toplanmasına paralel olarak Osmanlı Devleti kendini demokratik anlamda tehlikede görmüştür. II. Abdülhamit'in tahta çıkarılması için ön koşul olarak meşrutiyetin ilanını öne sunan Jön Türkler bu başarıyı sağlamışlardır. 1876'da ilan edilen Kanun-i Esasi ile daha demokratik bir toplumu ifade eden meclis açılmıştı. Bu meclisin kanunları olsa da aslında tüm yetkileri padişahındaydı. II. Abdülhamit imparatorluk topraklarını korumayı çabalarken ayrılıkçı unsurların siyasi anlamda zarar vereceğini düşünüyordu. Bundan dolayı 1878 yılında Ruslarla yapılan 93 Harbi savaşını gerekçe gösterip meclisi kapattı. Siyasi anlamda toplumun susturulduğu bir döneme girildi. İstibdat döneminde siyasetin yanında sosyal ve basın alanında da yasaklar vardı. Bu yasaklar 1908'de İngiltere ile Rusya arasında gerçekleşen Reval görüşmesiyle son buldu. İttihat ve Terakki Fırkası mensuplarının yoğun propagandası sonucu II. Abdülhamit ikinci kez meşrutiyeti ilan etmek zorunda kalmıştı. II. Meşrutiyetin ortamı daha demokratik olmuştur. Meclisin padişahı yargılama yetkisi dahi vardır. Daha önemlisi siyasi fırkalar (parti) kurulmuştur. Türk siyasi tarihinde ilk Çok Partili Dönem yaşanmıştır (Karpas, 2010, s. 80). İlk seçimlerden sonra İttihat ve Terakki Fırkası

etkinliğini kurmuştur (Tunaya, 1989, s. 163). Partinin amacı yenileşme ve modernleşmedir. Bunu yanı sıra Osmanlılık tutumu sergileyip aydınları bünyesinde barındırmıştı. İttihat ve Terakki'ye muhalefet olarak muhafazakâr söylemde bulunan ise Osmanlı Ahrar Fırkası'dır (Tunaya, 1988, s. 158). Ahrar Fırkası, Katib-i Umumisi Nureddin Ferruh Beyefendi kendi fırkasıyla İttihat ve Terakki Fırkası mukayese edin denildiğinde açık şekilde *"Daha muhafazakarız..."* demiştir (Kaan, 2008, s. 149). II. Meşrutiyetin ardından Millî Mücadele Dönemi yaşanmıştır. Lozan Antlaşması'na kadar İstiklal Harbi zaferle sonuçlanmıştır. Lozan Antlaşmasını akabinde Mustafa Kemal Cumhuriyet'i ilan etmiştir. Cumhuriyet ile artık bir devrim perdesi açılmıştır. Bu devrim demokratik ortamdan yoksun şekilde var olsa da Mustafa Kemal gerekli koşullarının oluşmasına zaman tanımıştı. 1924'te Terakkiperver Fırkası ile cumhuriyet demokrasisinin ilk denemesi yapıldı.

Cumhuriyet devrimlerinin Jakoben hareketlerine tepki niteliği taşıyan siyasi girişim Kazım Karabekir; Adnan Adıvar, Refet Bele ve Rauf Bey'in ilk muhalefet partisini kurmasıyla kendini göstermiştir (Zürcher E. J., 1992, s. 78). İslamcı kitleyi bünyesine çeken Terakkiperver Fırkası cumhuriyet rejimine karşı gerçekleştirilen Şeyh Sait isyanı ile ülkenin radikal İslam'dan uzaklaşmadığını gösterdi. Bu isyan gerekçe gösterilerek parti kapatıldı. Mustafa Kemal: *"Terakkiperver'in namuslu muhafazakârlar değil, gizli saltanatçılar"* olduğunu dile getirmiştir (Zürcher E. J., 2006, s. 43). Bu söylemin ardından Terakkipervere yönelik irtica faaliyetlerde bulunduğu dair eleştiriler yapılmıştır. İrtica faaliyetler ile özdeşleştirilen Terakkiperver muhafazakâr bir parti portresinden uzaklaştırılarak gerici ve saltanatçı bir parti profili çizdirildi. Bunu destekleyecek açıklama ise Recep Peker'den geldi: *"Hakikatte bunlar uyanık olmayanlara hoş çekilen bir dış görünüş içinde saklanmış en tehlikeli mürtecilerdir"* (Zürcher E. J., 2006, s. 50). Frey ise Terakkiperveri bağımsızlık sonrası muhafazakârlar olarak görür ve ateşli milliyetçiler kategorisinde ele aldığı muhafazakârları radikal toplumsal ve kültürel değişikliği reddederek muhalefet olduklarını dile getirmiştir. Terakkiperver medyada da gerekli desteği bulmuştu. Muhafazakâr basın organları tarafından destek görmüştü. Bunlar; Tevhid-i Efkâr, Son Telgraf ve İstiklâl gazeteleridir. Bu gazeteler daha sonra kapatılmıştır (Zürcher E. J., 1992, s. 114). Kapatılmalarında temel gerekçe ise yaptıkları irticai faaliyetler gösterilmiştir.

Terakkiperver Fırkasının kapatılmasının ardından yaklaşık 28 yıl sonra 1963'te İsmet İnönü Terakkiperver için muhafazakâr bir zihniyet diye eserinde kaleme almış ancak partinin kendisini muhafazakâr görmediğini de dile getirmiş. Buna ek olarak

Terakkiperver için “İleri fikirli ıslahatçı insanlar” diye beyan etmiştir. (Zürcher E. J., 2006, s. 53). İsmet İnönü, çok partili hayata geçiş sürecinde Rauf Orbay’a tekrardan Terakkiperveri kurma teklifinde de bulunmuştur (Zürcher E. J., 2006, s. 62). Bu teklif karşılık bulmamıştır. Lakin muhafazakâr tutum benimseyen Demokrat Partisi siyaset sahnesinde yer bulmuştur.

Cumhuriyet Halk Partisi, modernleşme sürecinde inkılap hareketlerini muhafazakâr kisvelerce kabul edilmesi için “millî kültür ve millî birlik” adı altında gerçekleştirmiştir. Türkçülüğü ideolojileştiren düşünce insanlarından Ziya Gökalp, Cumhuriyet muhafazakârlığının kültür korumacılığından ibaret olduğunu savunmuştur. Gökalp, Türkçülüğü muhafaza ederken batılı teknolojik gelişmelerden habersiz kalınmamalıdır. Kültür ve teknolojik gelişmeler için iki farklı düşünceyi de benimsemek gerekli görmüştür:

“Osmanlı medeniyeti sahasında inkılapçı Türk harsı sahasında muhafazakâriz. Bugün inkılapçı Türkiye yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değiştiriyoruz. Osmanlı medeniyeti şark medeniyetidir, şark medeniyeti de İslam değildir. Türk inkılapçılığı medeniyet hususunda muhafazakâr olamaz Türkçülük ancak hars’ta muhafazakâr olur bu muhafazakârlık da inkılaba engel değildir” (Gökalp, 1923, s. 1).

Mustafa Şekip Tunç (1886-1958), 1930 ile 1940 yılları arasındaki döneme şuurlu muhafazakârlık demiştir. Siyasal düşün hayatını şekillendirmiş olan Kemalist modernizmin ideali ile iç içe geçerek olgunlaşmıştır (İrem, 1997, s. 53). Tunç, toplumsal ve siyasal normları kültürün üstünde tanımlamıştır. İslami evrenselcilik anlayışına şiddete karşı çıkmıştır. Bir topluluğun herhangi dine bağlı olmadığını kabul etmemiştir. Her topluluğun bir inanç sistemi olduğunu dile getirmiştir. İnancın din olgusu içinde modernleşen toplumlar da gerekli itibarı görmesi gerektiğini ifade etmiştir. Gelenekçi Muhafazakârların, Kemalist inkılabın dünyevileştirme politikalarına karşı çıkmamakla beraber dinin kişi ve toplum hayatından tamamen dışlanmaması gerektiğini ileri sürmüştür (İrem, 1997, s. 65). Tunç: “Türkiye kendi kendini yaratmaktadır. Geçmişten günümüzü aynen intikal edenlerin özellikle de ruhiyat ve maneviyat sahasında pek az olacağına işaret ettikten sonra mazinin bugüne vereceklerini vermiş olduğunu ve en önde gelen ödevin bugünü yapmak ve yarına hazırlamak olduğunu vurgulamıştır (İrem, 1997, s. 88).

Türkiye Cumhuriyeti’nde demokratikleşme kaygıları 1946 yılında artmıştı. Avrupa’da baş gösteren Hitler ve Mussoli’nin Faşizm iktidarları korku yaratmıştı.

Türkiye, Amerika Birleşik Devletleri'nin yanında tavır sergilemek için demokrasi adına hareket etmek zorunda kalmıştı. Tek Parti Dönemi'nin artık yerini çok partili bir yaşama bırakması istenmişti. Millî Şef İsmet İnönü, gerekli ortamın hazır olduğuna inanıyordu. Çok partili sisteme geçiş ile beraber Cumhuriyet Halk Partisi, muhafazakâr oy potansiyelinin fazla olmasından ötürü ideolojisinde gevşemeye giderken, muhafazakâr siyasi portre sahip bireylerini ön plana çıkarmıştı. Buna örnek olarak 13 Kasım 1947 tarihli kurultayda militarist laiklik politikasını yumuşatıp M. Şemsettin Günaltay'ı Başbakanlığa getirdi (Ahmad, 1992, s. 33). 1950 seçimlerine girmeden önce 1949'da imam Hatip kursları tekrar açılırken ilkokullarda din dersi okutulmaya başlatıldı. İlahiyat Fakültesinin açılması içinde 1949'da kanun hazırlanmıştı. Bunun üzerine tüm Tekke ve Türbelerin kapatılmasına dair kanun esnetildi ve türbelerin bazılarının açılmasına karar verilmişti. Toplumun muhafazakâr algısına yönelik gerçekleştirilen bu eylemler Cumhuriyet Halk Partisi'nin Cumhuriyet'in kuruluş aşamasındaki tutumunu hatırlatıyordu (Ahmad, 1995, s. 154). Türk inkılabının ve modernleşmenin en büyük aşırılığı laiklikti. Modernleşmeyi aşırılıklarından arındırma ve gelenekle uzlaştırma isteği olarak özetleyebileceğimiz muhafazakârlık, 1950 ile beraber Türk siyasal tarihinde İslamcılık ve laiklik eş değer seviyede kültür üzerinde söz sahibi olmuşlardı. Türk siyaseti kültürel restorasyon isteğini İslamcılık ekseninde ortaya koymaya başladı (Bora, 1997, s. 21). Laikliğin en soft sınırlarında İslamcı isteklere kulak verilmişti. Cumhuriyet ideolojisinin hâkim olduğu durumda ise İslamcı düşünce kendi başına bir varlık olmaktan daha çok muhafazakârlığın bir bileşeni olarak yükselbilmişti.

Cumhuriyetin inşasında Mustafa Kemal, ülkenin kurtuluşu için toplumda var olan dini hassasiyetlere hitap etmişti. Cumhuriyetle beraber siyasal İslam'ın bir başkası tarafından kullanılmasını engellemek isteyen Mustafa Kemal, dini kurumsal alana tasfiye etti. Bu tasfiye dinin devlet denetimde olmasına yönelikti. Devlet kontrolündeki dinin suiistimale acık olmaması toplum gücünün kullanımında dinin bir araç olmaktan kurtarmıştı. Cumhuriyet siyaseti içinde var olan büyük siyasal partiler sosyal ve siyasal gruplar arasında destek bulabilmek için muhafazakâr ve gelenekçi kavramlarını kullanmışlardır. Muhafazakârlığı siyasette temsil eden orta sınıf halkın siyasal tercihleri haline gelmişlerdir (İrem, 1997, s. 57). Siyasal İslam'ın temsilcisi İslamcılık, siyasette kendine yer bulamayınca muhafazakâr düşünce adı altında tutucu partilerde oy potansiyeli olmuşlardır. 1950 seçimlerine de bu tutum yansımıştır. Demokrat Parti oy çokluğuyla seçimi kazanmıştır (Timur, 1991, s. 36). Sonuç olarak Türk muhafazakârlığı siyasette kendine hep yer aramıştır. Osmanlı Ahrar Fırkası'ndan 2022 yılı Adalet ve

Kalkınma Partisi'ne kadar siyasette muhafazakâr düşünce etkin olmuştur. Bu etkinliği Kemalizm'in çizdiği sınırlar içinde İslamcılığı tabu şeklinde görme şartıyla sağlanmışır. Dini ritüelleri siyasi argüman olarak lanse etmede laiklik çerçevesinden çıkamamıştır. Mustafa Kemal'in sağladığı din ve siyaset çizgisi de budur.

Atatürkçü düşüncede milliyetçilik, batılılaşmanın yol haritası olan laiklik için bir sahadır. Siyasi otoritenin tanrı kontrolünden halka geçişidir. Halkın etnik ayrılıklarının engellenmesi için millet diyerek yelpazesi geniş tutulmuştur. Millet oluşumuna ihtiyaç duyulmuştur. Laiklik bu sebeple milliyetçiliği ve Cumhuriyet'i kapsayan bir Atatürk ilkesidir. Atatürk'ten anlaşılan ulus yani millet tanımı siyasi vatandaşlar topluluğunu ifade etmiştir. Atatürk'ün bu düşüncesini incelediğimizde var olan sivil toplumun siyasal hedeflere ulaştırılmasını toplumun buna paralel olarak bu hedef doğrultusunda değişimi yakalamıştır (Akpolat, 2014, s. 16). Türk merkez sağ dediğimiz milliyetçi muhafazakârlar kendisini tanımlarken radikal Cumhuriyet Halk Partisi karşıtlığı halinde olsa bile gönüllü olarak Kemalist Cumhuriyet ilkelerinden vazgeçmemiştir. Kemalizm'i bir referans dayanağı olarak kullanmıştır (Öğün, 1997, s. 103). Muhafazakârlığın referans olarak Kemalizm'i kullanması meşruiyet sahasında kendini ifade edebilme seçeneğindendir. Muhafazakârlığın sinir uçlara dokunan yapısı onun söylemleri ve hareketlerini dikkat etmesini sebep olmuştur. Ayrıca iktidarların sürekli takip etmesini gerektiren bir hal almıştır. Bu nedenle muhafazakârlar kontrollü ve istenilen sınırlarda hareket etmiştir: *"Kemalizm ise kuşkusuz kendisi hakkındaki bilinci itibarıyla muhafazakâr olarak algılayan konulara karşıttır. İnkılapçıdır, ilericidir, modernisttir"* (Bora, 1997, s. 17). Bu karşıtlığın kontrollü muhalefettin inşası olarak yorumlayabiliriz.

3.3. Cumhuriyet, Kemalizm ve Türk Muhafazakârlığı

Türk muhafazakârlığı incelendiğinde karşımıza alıştığımızdan farklı bir muhafazakârlık çıkmıştır. Türk muhafazakârlığı neyi muhafaza edeceğini karar vermesi yerine yaratmak zorunda kalan bir muhafazakârlıktır. Avrupa ve Amerika'daki muhafazakârlıklarla karşılaştırılınca benzeri yoktur. Benzersiz olması Türk muhafazakârlığını özgün kılmıştır. 1922 yılından sonra Türk muhafazakârlığının karşısına koyacağımız oluşum kaçınılmaz olarak cumhuriyet olacaktır. Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi benzerlik olarak modernite ve muhafazakârlık ilişkisini andırmaktadır. Türk muhafazakârlığı kendi varoluşunu ancak cumhuriyetin izin verip inşa ettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir (Bora, 1997, s. 46). Cumhuriyet rejimi aynı zamanda evrensel geçerliliği olan bir rejim değildir. Daha çok özgünlüğü olan bir

rejimdir. Örnek olarak Türkiye, Amerikan ve Fransız Cumhuriyetleri gibi kendi şahıslarınca kabul olmuş cumhuriyetlerdir (Bora, 1997, s. 47). Birbiriyle aynı koşulları kabul etmemişlerdir. Türk Cumhuriyetinin sosyolojisi farklı olduğundan rejimden de anladığı farklı olmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla beraber yeni Türk devleti kurulmuştur. 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan edilince Türk dünyasında bir devrim etkisi yaratmıştır. Türk devrimi ile beraber hem bir kopma hem de bir inşa sürecine girilmiştir (Akpolat, 2014, s. 11). Kopma sürecinde Osmanlı'nın kültürel bağlarından kopmaya çalışılırken inşa döneminde ise Türk devletinin yeni demokratik profili inşa edilmeye çalışılmıştır. Osmanlıdan miras kalan İslamcılık düşüncesi siyasi alandaki ıslahatçılara karşı başarısını yeni Türk Devletinde sürdürememiştir. Cumhuriyet ile varlığını sürdürmeyi başaran modernleşme olmuştur. Cumhuriyetle birlikte Osmanlı'dan devralınan yenilikçi modernleşme politikalarına karşı olan gelenekselciler siyasi anlamda söz sahibi olamamışlardır. Söz sahibi olan akım ise Türkçülüktür. İslamcılık ve Batıcılık arasında kalan Türkçülük akımı da bu zıtlıkta taraf olmamıştır. Türkçülük, softalarla mücadeleye ve radikal bir tarzda Avrupalılaşmayı da desteklemiyordu (Öğün, 1997, s. 117). Türkçülükte, millileştirme politikalarına kültürel kod olarak başvurulmuştur. Bu millileştirme işlemi başta İslamcılık olmak üzere birçoğunu rahatsız etmiştir. Bu nedenle İslamcılığın cumhuriyetle kopuşu düşünsel olmamakla beraber bir refleks durumudur. Bugün bile İslamcılığın bu refleks halini aştığı söylemek mümkün olmamaktadır.

Cumhuriyetle beraber yeni Türk kimliği, metafor anlamda madalyon halini almıştır. Madalyonun bir yüzü 1930 öncesi olarak bakıldığında vatandaşlık ve hukuki siyasî bağı öne çıkartarak sadece dini değil her türlü köken ve kimlik unsurunu halkçılık adı altında dışlamıştır. 1930'dan sonraki yıllarda Cumhuriyet'in diğer yüzü, köken ve kimlik unsuru olarak milliyetçi bir hal aldı. Kemalist modernleşme camiasında etkin görüş ise dini, tarihe gömülmüş bir çağdışılık olarak değilde her şey gibi modernleştirilmesi gereken bir olgu olarak izah edildi. Din, hurafelerden arındırıldığında toplumsal ahlâkı ve vicdanları tertipleyecek bir ahlak kurumu olarak kullanışlı olabilirdi. Modernleşmenin temel vasfı olarak milletleşme düşünüldüğü için başlıca amaç İslam anlayışını millileştirmektir (Bora, 2003, s. 118). Millileştirilen İslam'a bakıldığında kişilerin bilinçlerini ve benliklerini özgürleştirmekten ziyade onlarda ümmet ruhunu yaratmaya çalışan ruhun hegemonyası içinde tutsak edilmiş bir totaliter argümana dönüştürmüştür. Milliyetçilik ile aydınlanma arasındaki sorunlu diyaloga bakıldığında tek Kemalizm karşımıza çıkmamıştır. Diğer bir çarpıklık ise Batı ile olan ilişkidir. Milliyetçilik, din temelli kimliğin yerine laik, seküler ve yaşanan dünya içinde

derlenmiş bir kimliği ifade etmiştir. Özünde ise milleti egemenliğin kaynağı haline getirmiştir. Gerçekleştirilen siyasetin dünyevileştirmesi yönüyle modern anlamını taşımıştır. Bunu yanı sıra bir ulusu diğerinden ayıran öğeleri ön plana çıkarmış olması geleneğin modernliğin dünyasına taşınmasına vesile olmuştur. Bu şekilde incelendiğinde din adına muhafazakâr bir etki yaratmaktadır (Söğütü, 2011, s. 182). Kemalizm'in bünyesinde bulundurduğu milliyetçi duygular, antiemperyalist oluşumlar Türkçülüğün batıya yüklediği anlam karşısında kültürel bir mağrurluğu ifade ediyordu. Türkçülük, İslamcılık gibi Batı karşıtı akımların mensuplarını birleştiren bir unsur halini aldı. Türkçülük, kültürel kodlarla uyumlu bir varoluş mücadelesi sergilemiştir. Türk siyasal sisteminde yer bulmuş muhalif muhafazakâr yapılaşmanın ruhunu desteklemiştir. Aynı zamanda kültürel saha ile politik sahanın arasındaki gerilimin aslında görüldüğü gibi müthiş değildir. Kemalizm'in çeşitli şekillerde yaşatılmasına ya da kültürel anlamda yeniden inşasını ifade etmiştir (Öğün, 1997, s. 102). Muhafazakârlığın bir tür etkisi altında kalan Kemalizm, soft şekilde yaşanması sağlanmıştı. İslamcılar reaksiyon olarak Kemalizm'e karşı tepkisini ortaya koymuşlardır. İslamcılar bulunduğu kapalı dünyalarının ve sübjektiflik hallerinin farkına varamamışlardır. Reaksiyon halleri onları sorgulayabilme yeteneğinden mahrum bırakmıştır. Kolay olanı seçip Kemalist sistemi, Türk modernleşmesinde teknolojik gelişimleri göz ardı edip kültürel tahribat üzerinden suçlamışlardır. Kemalist politikalarından şikayetçi olduğu duruma benzer davranışlarda sergilemişlerdir. Birbirine benzeyen binlerce Atatürk heykelinin karşısına gene aynı tarzda camiiler inşa edip örnek teşkil etmiştir. Muhafazakârlar, İslamcıların kültürel tahribata karşı reaksiyonuna destek verirken teknolojik gelişmeler için ise Kemalizm'e destek vermişlerdir. Muhafazakârlığa bakıldığında Kemalizm'i eleştirdiği ölçüde en çok ona benzeyen bir yapı olarak karşımıza çıkmıştır (Takış, 2011, s. 8). İslamcılıkta daha sonra millileştirme politikasına değin yorumsuz kalmayı tercih etmiştir. Bu yorumsuz kalma tercihi muhafazakârlığın bünyesinde bulunmak isteğindendir. İslamcı düşünce ilk olarak Şeyh Sait isyanında daha sonra ise Menemen olayıyla İslamcı ataklarının bedelini ödemiştir. İslamcılar, Türk bürokrasinde irticai faaliyetlere taviz verilmediğini kavramıştır. Anayasal düzeni bozacak ve laiklik karşıtı eylemlerini sessize almıştır.

Muhafazakârların misyon olarak eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çalışmaları vardı. Gelenekçi muhafazakârlığın erken cumhuriyet devrindeki esas problemin anlaşılması açısından bir başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir (Bora, 1997, s. 47). Cumhuriyet Dönemi milliyetçi muhafazakârlık, din olgusunu milletin bir

unsuru olarak rehabilite etmesine ve meşrulaştırmasını sağladı. Dini rehabilite ederken amacı ritüel, gelenek ve cemaat yapılarına indirgemektir. Bu indirgeme dilini söyleme dönüştürdü. Bu şekilde İslamcılığın muhafazakârlığa dönüşmesinin temel görevini yerine getirdi. Bu görevle milliyetçiliği, geleneğimizin yanında aslımızı koruyacak bir değer olarak attı. Cumhuriyetçi ve evrenselci millet söyleminden doğabilecek yanlış anlamalara son verdi. Buradan da Muhafazakârlaştırılmış İslamcılıkla, Cumhuriyetçi ideolojinin “Devletçi-Muhafazakârlığın” ideal yorumu çıktı (Bora, 2003, s. 83). Cumhuriyetin yeni gelenekçi muhafazakâr üslubu ile İslami içerik arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Gelenekçi ve ananeci olarak bildiğimiz İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Peyami Safa, Cumhuriyet Dönemi’nin etkin aydınlarının; felsefe, sosyoloji, siyaset, psikoloji ve edebiyat alanlarındaki eserlerinde din konusunda özel vurgu yapıldığı görülmektedir. Dine yapılan bu vurgunun nedeni ise şöyledir; yeni bir cumhuriyetçi inanç anlayışı olarak sunulan dine ait olmadan inanmayı yani ümmetçilik sahasına girmemelidir. Bu modelin çerçevesinde İslam’ın geleneksel ruhundan köklü bir sapma söz konusudur. Sonuç olarak Cumhuriyet Dönemi’nde gelişen yeni gelenekçi muhafazakârlığın temelde din merkezli anlayış olduğunu ileri sürmenin kısa yolunu kullanmıştır (İrem, 1997, s. 59). İslam dinini Cumhuriyet Dönemi’ne konumlandırmak için laiklik öncesi ve sonrası incelenmelidir. Laiklik öncesi ülkenin resmi dini olarak İslam karşımıza çıkmıştır (Tunaya, 1998, s. 22). Laiklik sonrasına bakıldığında ise karşımıza tabu olarak çıkmıştır. Bu tabu İslam’la özdeşleşmiş Türk kültürünü aracı kılmıştır. İslam’ı yaşatmak isteyen dinci unsurlar dini, geleneği savunurken serpiştirmiştir. Muhafazakârlığın geleneklere ve dine bakış olarak hem yakın durması hem de mesafe koyması dini yapılandırıcı bir izlenimle sunması muhafazakârın mantıklı ve ölçülülük çerçevesinde ki tutumunu yansıtmıştır. İki siyasi sınır uçtan Turancılık ve radikal İslamcılığın sınırlarında kalmış bir ölçüdür. Türk muhafazakârlığı düşüncesi geleneksel bağlamda cumhuriyet rejiminin uygulayıcı bileşenleri arasında yer almıştır (Bora, 1997, s. 4). İslamcılık düşüncesinde hareket etmek isteyenleri sınırlandıran bir muhafazakârlık, Cumhuriyet tarafından inşa edilmiştir. Muhafazakârlar, Kemalizm’i her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı amaçlayan tarihsel ve toplumsal yerine oturtma ya da ona akliselimin ve ölçülülüğünün yorumlarını yaptığı sahadır (Öğün, 1997, s. 117). Kemalizm halk nezdinde ilk etapta muhafazakâr muhalefete karşı otorite kurması, onun inkılap devrimlerini kolayca yapmasını sağlamıştır.

Muhafazakârlık, jakoben modernizm ve batılılaşma programına karşı İslamcı gruplarla Cumhuriyet Dönemi’nde yükselen orta sınıfla kültürel ve siyasal tercihini

yapmıştır. Tercihini İstiklal Harbi esnasında milliyetçi bürokratik seçkinler ile dayanışma içindeki seküler gruplardan yana kullanmıştır. Sosyal alışkanlıklarını ve yaşam tarzlarını kırdaki ilişkilerin devamını sanmışlardır. Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde kurtuluşlarını da eski geleneklere bağlılık olduğunu savunmaktaydılar. Onlar, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde din çerçevesinde şekillenen geleneklerin savunusunu hedef alan bütün siyasal ve kültürel taleplere Türk toplumunun bütününe hâkim olan yasa ve düzene saygı duymuşlardı. Yeni Türk devletinin savaş yıllarında izlediği sosyal ve ekonomik politikaları da son çerçevede dini temalarca şekillendirmiştir. Bu tema da kuşkusuz milliyetçilik duygusuyla ile açığa vurulan korumacı bir ruh haline işaret etmektedir (İrem, 1997, s. 56). Bu ruh hali muhafazakârlığın sanma ile başlayan sürecini saygıyla sonlandırmıştır. Muhafazakâr için kazanç olurken halk için sancılı bir süreci işaret etmektedir. Stern'in bu konu hakkında ifadesi şöyledir: “*Muhafazakârlık politik hâkimiyetinin bedelini kültürel sefaletle ödemiştir*” (Bora, 1997, s. 47). Halk kültürel anlamda yaşayacağı kültür sefaletini, muhafazakâr ise adaptasyon süreci olarak görmüştür. Muhafazakâr aslında bugünü yaşar. Geçmişi bugünde yaşatmaya çalışır. Türk muhafazakârlığı kuruluş dönemindeki politik iktidarsızlığın açtığı boşluğu ilk etapta doldurmayı başaramamıştır. Demokratikleşme hareketi ile kültürel bir saldırganlıkla politik anlamda kendine yer bulmak için çaba göstermiştir. Bu çabaları Terakkiperver Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkasında açığa çıkmıştır. Demokrat Parti Döneminde ise bir nebze başarıya ulaşmıştır.

Laiklik uygulamalarının 1920'lerde başlayan 1930'larda devam ettiği süreçte Jakoben politikaları, Türk inkılabının ve modernleşmesinin dikkat çeken aşırılığıydı. Gerçekleştirilen inkılapların aşırılıklarından ayırıp makul seviyeye indirmek modern muhafazakârlığı tanımlamaya yeterlidir (Bora, 1997, s. 19). Modernleşmeyi aşırılıklarından uzaklaştırmak ve gelenekle uzlaştırma isteği olarak ortaya çıkan muhafazakârlık anlayışıdır. Lakin muhafazakârlık basit bir şekilde bu aşırılığın tahrikine uymak zorunda kaldı. İslamcılar ise bu aşırıcılıkları ciddiye almamıştı. İslamcıların daha önce muhafazakârlık terimine başvurmaması ve böyle bir ihtiyaç duymaması, laikliği bir dalga gibi geçeceğini düşünmesindendir. Cumhuriyetin radikal atakları karşısında İslamcılar, kurtuluş olarak muhafazakâr kimliğine sarılabildikleri tespit edilmiştir (Bora, 2003, s. 82). İslamcıların aradığı kılıf olan muhafazakârlık aynı zamanda laiklik uygulamalarının halk nezdinde karşılık bulması için yine kılıf olarak kullanılmıştır. Özetle Türk muhafazakârlarının Türk modernleşmesinin gelişiminde bulunduğu konum kesinlikle mevcudu muhafaza etmek değildir. Modernleşmeye ilke olarak en zıt duran

İslamcılık akımı bile kendine özgün bir yenilikçilik peşinde koştuğu görülmüştür. Tespit olarak bakıldığında ise İslamcılık modernleşme sürecinde yenilikçi güçlere karşı eksikliğini gidermede en erken davranan akım olarak karşımıza çıkmıştır (Bora, 1997, s. 45). İslamcılığın zıttı olan Kemalizm ise muhafazakârlık hegemonyası ile otoritesini sağlama almıştır. Kemalizm, muhafazakârlığı muhafaza ederek bir tür muhafazakâr tutum sergilemiştir. Öğün'ün de bu konuda yorumu dikkat çekicidir.

“Kemalizm, Türk toplumu üzerinde asırlarca süren kültürel birikimin yani geleneksel yaşamın içinde çözümünü bulamayan bir toplumsal talebi karşılamaktadır. Kemalist pozitivizm ilk bakışta ilerlemeci gibi gözüken ama son tahlilde onun kültürel olarak durduğu yerin muhafazakâr doğasını son derece berrak resmeden bir kavramlaştırmasıdır” (Öğün, 1997, s. 104).

Muhafazakârlığa bakıldığında her türlü senaryoda kazançlı çıkmıştır. İktidarların seçimi kazandığı noktada da ise muhafazakârlık araç olmuştur. Muhafazakârlık mevcudu koruma tavrı ile değişime olan güvensizlikten başka eldekini kaybetme kaygısını gidermede yerine koymanın maliyetli ve riskli oluşu sebebiyle bu değişimden ortaya çıkacak kazançtan payını alma hesaplılığı gibi faktörlerden beslenmektedir. Muhafazakârlığın asıl etkili kılan argüman ise güçlü bir iktidar aracı olmasıdır (Efekan, 2011, s. 74). Birçok seçimde iktidar seçilenlerin ardında muhafazakâr güç aşikârdır. Demokrat Partinin iktidarlığı örnek verilebilir. Muhafazakârların isteği ise yurttaşların hür ve mahrem olan aracı kurumları korunmasıdır. Kurumların korunması sağlanırken de devletin otoritesi güvenlik altına alınması yönündedir (Öğün, 1997, s. 114). Muhafazakâr, gerçek bir modernizm anlayışına varabilmesi için mevcut siyasal otoritenin uygunluk anlayışının ve siyasal ilişkilerinin uzantısı olan modern kurumlarına bakmalıdır. Modern kurumların, gelenek ve kültür dairesinde tarihselleşmelerinin gerekliliğine inanmalıdır. Gelenekçi Muhafazakârlar, Kemalist cumhuriyetinin inandığı siyaset teorisini halk, egemenlik ve iktidar kavramları olarak zorunlu formüller olarak görmemişlerdir. Bu formüllerin sekülerleşmesi yani jakoben bir stille sürece destekte bulunarak, Batılı aydınlanmacılığının geleneğini akla uygunluk ölçütünün yanında mevcut geleneğe uygunluk ölçüsünü, siyasal mevcut iktidarın meşruiyet arayışlarının nedeni haline getirmeye çalışmışlardır (İrem, 1997, s. 90).

Muhafazakârlığın genel kabulü sağ merkezli ideolojilerle özdeşleştirilmesi ya da bu ideolojilerin tamamlayıcı bir ögesi olmuştur. Onun sol merkezli iktidarlara karşı tepkici karakterini ortaya çıkarmıştır. Bu tepkilerin dile getirilişine bakıldığında geleneğin savunusu biçiminde somutlaşacağı gibi geleneğin dünyasını hedef alan her

türlü dönüşümü reddetmeye dayanmıştır. Modern zamanların seküler dayatmalarına maruz kalarak değişim ve dönüşümden yani yenilikten yana baskı görmüştür. Mevcut durumun öncekinden farklılaşması sağlayacak bir devrimden duyulan ürküntü organik ve hatta otantik bir toplum ve insan anlayışını zorunlu kılmıştır. Muhafazakârlık politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlaşmıştır: “*Onun bir anti politika olarak değil bir anti politik politika olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır*” (Çiğdem, 1997, s. 33). Kendince politikasını inşa etmiştir. Bağımsız politika benimseyerek esnek ve gevşek tutumunu sürdürmüştür.

Türkiye Cumhuriyeti 1919-1922 yılları arasında kuruluş sürecini yaşamıştır. Zorlu süren İstiklal Harbinin ardından kuruluşu gerçekleşmiştir. Yeni Türk devletinin kurumlarındaki boşluklar Mustafa Kemal’in talimatlarıyla Kemalist kadrolarca doldurulmuştur. Kemalist harekete güç veren milliyetçilik, anti-emperyalist tutum ile millî mücadele yıllarında Türkçülük ve İslamcılık gibi akımlarının milliyetçilik hareketine ilgi göstermesini sağlamıştır (Jäschke, 2009, s. 85). Ulusal kurtuluş için gerekli heyecanı sağlayan güç ise ülkeye karşı birleşmiş olan yıkıcı dış unsurlardır. Türk milletinin, millî mücadeleyi başarılı şekilde gerçekleştirmesinde ideolojik tabulardan sıyrılarak mücadele verdiği anlaşılmaktadır. Lakin cumhuriyetle beraber bu birlik havası Kemalizm’in kontrolünde yok olmuştur. Tek karar verici unsur pozisyonunda olan ise Kemalizm olmuştur. Kemalizm bu dönemdeki yerleşik kültürel kodlarla uyumlu tavrını savaş sonrasında değiştirmiştir. Savaş sonrası şartların Kemalizm lehine olması yavaş yavaş bu uyum ortamını değiştirip ortadan kalkmıştır. Cumhuriyet programıyla ulusal kurtuluş savaşının ardından Kemalizm, yeni bir profil inşa etmeye girişmiştir. Kemalizm’in Cumhuriyetin politik toplumdan beklentisi, devlete sadakattir. Bu sadakatini yerleşik kültürel bağlar veyahut geleneklere bağlılıkla sağlanmamalıdır. Cumhuriyetten ve onun ulusal anlamda oluşturduğu değerlerinden almasıyla sağlanmıştır (Öğün, 2006, s. 539). Cumhuriyet değerlerine bağlılık çalışmaları yapılması, toplum üzerinde bir restore alanı olmuştur. Toplumu dizayn etmede temel prensip ulusluluk anlayışı olmuştur. Din merkezli bir toplumun ümmetçi kültürle harmanlanması karşısında millî değerlerin inşasında Türklüğe kutsiyet atfedecek inkılaplar kaçınılmaz olmuştur.

Toplumsal kökleri, genellikle kişilerin hatırlamayacağı kadar eski bir geçmişi vardır. Topluluğun kimliği de bu hatırlanmayan süreçte gerçekleşmiştir. Cumhuriyet öncesine bakıldığında, laikliğin ve Türk muhafazakârlığın aynı çerçevede ele alınması mümkün olmamıştır. Cumhuriyetin istediği laiklik ile Batı’nın istediği laikliğin arasında fark oluşmuştur. Laikliğin Batı’da uygulandığı gibi dinle devletin ayrılması şeklinde değil

de aksine dinin devlet kontrolü altında faal olması anlamını taşımıştır (Tezel, 2006, s. 25). Laikliğin bu şekilde anlam taşıması dini merkeze alan bir muhafazakârlık için cumhuriyete karşı düşman bir ideoloji olarak görülmüştür. Cumhuriyet için din sadece devletin sağladığı imkanlar kadar var olmuştur. Bireylerin veyahut toplum tarafından dinin kullanılmasına izin verilmemiştir. Siyaset alanında ise dinin bir resmiyet kazanmasına karşı çıkmıştır. Bu karşıtlık muhafazakârların farklı düşünceler taşıyan her siyasi hareketin yanında kendine bir yer bulma sorununu oluşturmuştur. Muhafazakârlığın her türlü doktrine ya da ideolojiye eklenebilmesi, aslında muhafazakârlığın her türlü oluşuma adapte olabildiğini göstermiştir (Çiğdem, 2006, s. 17). Buna en yakın örnek ise Cumhuriyet Dönemi'nde var olan Terakkiperver Fırkası verilmektedir (Belge, 2006, s. 99). Terakkiperver Fırkası kuruluşu ile toplum tarafından İslamcı algılarla benimsenmiştir. Beraberinde İslamcı refleksler, illegal oluşumları siyaset sahnesine taşınması Terakkiperverin kontrolü dışında olmuştur. Demokratik tutumla çıkan partileşme irticai faaliyet sahasında sorun olmuştur. Kemalizm bu sorunsalı dikkate almıştır. Kemalist savunucular ise Osmanlıcılık ideolojisini benimseyenlerin dışında eski sisteme dönmeyi savunan gerçek bir yönelim olmadığını düşünmüşlerdir. Kemalist aydınların söz sahibi olduğu dönemde yanılığa içine düştükleri demokratikleşme denemelerinde fark edilmiştir.

Gökalp'in dile getirdiği gibi medeniyet ve kültür ayrıdır. Modernleşmeyle medeniyeti, kültür ile de Türk ruhunu yüceltilecektir. Medeniyet sahasında Türklüğü esas alan modernleşme gerçekleşmiştir. Türk inkılabının vücuduna sinen muhafazakâr kandır (Bora, 2003, s. 71). Türk muhafazakârlığı için nasıl bir Batı sorusu çok önemlidir ve takip edilecek Batı'nın hangi yönü alınacaktı sorularına cevap aranmıştır. Muhafazakâr, teknolojik gelişimi isterken Kemalist unsurlar ise kültürel yönünü istemiştir. Dini söylemin ve zihniyetin modernleşmesi bir ön milliyetçilik işlevi gördüğü gibi milliyetçilikle dini ideoloji arasında kalıcı bir etkileşimi başlatmıştır. En azından İslam dünyası için bunu söyleyebiliriz. Kemalist, milliyetçilik anlayışının medeniyet ve kültür ayırımına yüklediği anlam nedeniyle gerici modernist olarak tanımlanmıştır. Türk modernleşmesini, muhafazakâr modernleşme olarak düşünme önerisine de buradan ulaşılmıştır (Bora, 1997, s. 16- 17). Muhafazakâr ile tutucu birbirinden farklıdır. Tutucular var olan kuralların değişmesine imkânsız gözüyle bakmıştır. Geri kalmışlığın gerekçelerini görse dahi değiştirilmesine küfür yani İslam düşmanlığı gözüyle yorumlamıştır (Gökalp, 2020, s. 23). Tutuculuk diğer deyişle İslamcılığın dogmatik halidir.

Türk muhafazakârlığına tarihsel olarak bakıldığında genel anlamda cumhuriyetle birlikte ortaya çıkmıştır. Türkiye’de 1920 ve 1930 yılları arasında büyük toplumsal değişimler yaşanmıştır. Saltanatın ve hilafetin lağvedilmesiyle beraber yerine bir ulus devleti için gerekli inkılaplar yapılmıştır. Kılık Kıyafet Kanun’undan Medeni hukuk sistemine geçilmiştir. Latin harflerin kabulü ile modern şekilde eğitim veren ders programları yapılmıştır. Mevcut siyasal, toplumsal ve ekonomik yapılarının Batılı değerlere göre sıfırdan inşa edilmiştir. Geleneksel kurumların hepsinin tasfiye edildiği kültürel erozyon devrim adıyla yaşanmıştır. Kemalist devrim adını verdiğimiz bu devrim radikal bir modernist projesi takip edilmiştir. Modernleşme ve Batılılaşma çabalarının aydınlar tarafından halka tepeden inme dediğimiz jakoben bir biçimde dayatılmıştır. Kemalist devrimini mukayese ettiğimizde Avrupa’da gerçekleşmiş devrimlerden farklı olduğu saptanmıştır. Kemalist devrimini karşısında Fransız devrimine bakıldığında Fransız devrimi arkasında halk desteğini bulmuştur. Bundan ötürü Fransız devrimine halk devrimi diyebiliriz. Kemalist devrimin ise halk desteği bulduğunu söylemek mümkün olmamıştır. Toplumda istek karşılığı olan bir proje olmadığı görülmüştür. Daha çok ulusçuluk adı altında devletin kurumları etrafında örgütlenmiş asker, bürokrat ve aydın bir sınıfın inşa ve kontrolünde olan bir devrim olarak gerçekleşmiştir. Gelenekleri hiçe sayan bu devrime karşı olması gereken muhafazakâr tabandır. Aksine muhafazakâr taban ise devrime destek olmuştur. Türk muhafazakârlığının bulunduğu durum bir paradoksu yaratmıştır. Türkiye’de muhafazakâr düşünce Kemalizm’e bir tepki olarak ortaya çıkmasına karşın aynı zamanda Kemalist bir hareket olarak da doğmuştur. Muhafazakâr aydınların çoğu Kemalizm’e ve Mustafa Kemal’e herhangi bir reaksiyon göstermemiştir. Kemalizm’in düşünceleriyle ciddi bir tartışmaya girmemiştir. Mustafa Kemal’i destekleyen bir siyaset tavrı sergilemişlerdir. Bu duruş halinin cumhuriyetin ilk yıllarındaki güç unsurlarının aleyhine bir rol almamak için takındığı tavır incelendiğinde şu şekilde sonuç çıkmaktadır: “*Türk muhafazakârlığının kendi modernleşme meşruiyetini Kemalizm’de bulması ya da Kemalizm üzerinden sağlamaya çalışmasıdır*” (Aktaşlı, 2011, s. 149-150). Meşruiyet kaygısında olan muhafazakârlar Kemalist programın dayatmalarına sessiz kalmayı tercih etmişlerdir. Bu sessizlik konjonktürel bakıldığında muhafazakâr için en makul karardır. Çünkü Kemalist devrimler halk tabanından doğmasa da halkın üzerinde yeşermiştir. Halk devrimlere karşı bir duruş sergilememiştir. Birkaç radikal İslami atak dışında halkın çoğunluğu devrimlere uygun olarak hayatını sürdürmüştür. Muhafazakârlar istemlerinin sadece legal boyutta olması gerektiğini farkına varmışlardır. Bundan ötürü illegal oluşum ve faaliyetlerden kaçınmışlardır.

Devletin kurum ve partilerinde rol alarak düşüncelerini dile getirmiş ya da dile getirtmişlerdir.

Türk demokrasi tarihinde öncü olan Kemalist ve İttihatçılar mukayese edildiğinde ikisinin muhafazakâr olmadığına dair tespitler vardır: “*Genel anlamda pozitivistler özelden ise ittihatçılar ve Kemalistler muhafazakâr olarak nitelendirilemez*” (Zürcher E. J., 2006, s. 41). Kemalistler muhafazakârlığı tercih etmemesinin sebebi ise yeni bir Türk dünyası yaratmak için gereken sertliği yansıtmaya çalışmaktır. Kemalist kadronun aydınları son Osmanlı modernleşmesinin sıcaklığını yaşamışlardır. Türk halkının sosyolojik tahlilini yapmışlardır. Millî Mücadelede ulusun kurtuluşunda kullandıkları din olgusuyla halk nezdinde dini hassasiyetli liderler olarak sanılmışlardır. Lakin yöneticilerin halkın idaresi için bu tutumu sergilemeleri kaçınılmazdı. Başarılı bir siyasetle ulusal zafer kazanılmıştı. Güç dengeleri batılılaşmaya yöneldiğinde yöneticileri tehdit edecek ya da rakip olacak kadar güçlü bir alan bırakmamıştır. Tek partili bir dönem olarak başlanan cumhuriyet dayattığı modernleşme uygulamalarına muhalefet edecek bir güç unsuru bırakmamıştı. Muhafazakâr seçmen kaynaklarının çoğunun oy vereceği partiler birinci grubun temsilcisi ve uzantısı durumunda olan Cumhuriyet Halk Fırkasından ayrıldan yana olmuştur. Türk merkez sağının öncü profillerinden olan Celal Bayar ve Adnan Menderesin Cumhuriyet Halk Fırkası kökenli isimler olması en büyük ispat niteliği taşımıştır. Kurucu siyasal iktidarın uyguladığı otoriter yönlendirme politikalarıyla Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Terakkiperver Fırkasının kapatılmasından da anlaşılacağı üzere muhalefetin kuruluşunu ve kapatılışını doğrudan kontrolünde gerçekleştirmiştir (Öğün, 1997, s. 103). Tek güç unsuru olarak otoritesini sağlama alan bir Kemalizm inşa edilmiştir.

Batı tarihi incelendiğinde çatışmaların temel noktası merkezileşen ulusal devlet anlayışı ile dinsel ve etnik cemaatler arasındaki gerilimdir. Cumhuriyet’in benimsediği Batılı model modernleşmesi, ulus-devleti modernleştirici evrensel özne olarak yerleştirmiştir. Bu yaklaşımın dışında geliştirilmiş siyaset ve yorumları da modernist-gelenekçi diye ayırmadan direkt yasa dışı olarak kabul etmiştir (Bora & Taşkın, 2009, s. 544). Türk modernleşme tarihinde ise Kemalizm, Tanzimat’la başlayan Batılılaşma sürecinin Cumhuriyet’e kadar sürdürülen politikalarının da bir anlamda devamı niteliğinde olmuştur. Atatürk devrimleri öncesi tarihe bakıp bir tespit yapma gereğinde bulunulursa; Tanzimat ile beraber Meşrutiyetlerin devrimsel hareketlerini gerçekleştiren figürlerin yaptıkları iş bütünlük taşımamıştır. Amiyane tabirle yarım adamların yarım adımları olarak kalmıştı. Bu yarımılık ise halkın dönüşümünde yaşanan sıkıntıları ve

ikilikleri karşımıza çıkarmıştır. Türk halkını hem şark ve garp hem de din ve milliyet arasında yarımşar ve iki parçaya ayırmıştır (Öğün, 1997, s. 120). Cumhuriyet Batılılaşmasının daha önceleri uygulanmakta olan modernleşme siyasetinden ayıran özgünlüğü ise radikal anlamda sert ve kararlı duruşudur. Cumhuriyetin savunucu kadroları, uzlaşmayı arayanların aksine uygulanması gerekenin ne olduğundan gayet emin bir tavır takınmışlardır. Halka, laiklik esaslı eğitim vererek irşat ve ikna etmeye çalışmışlardır. Geleneği dikkate alma, muhafaza etme veya onunla uzlaşma gibi bir tutum içinde olmaları ise söz konusu değildir. Bu uzlaşıcı tutumunu sergilememek, Kemalizm'in sert ve tavizsiz bir tavır takındığını göstermiştir. Osmanlı Devleti'nin Batılılaşması izlendiğinde daha yumuşak bir modernleşme yaşanmıştır. Meşrutiyet dönemine bakıldığında genel kanı olarak Batı uygarlığının üstünlüğü toplumda genel bir kabul görmüştür. Modernleşme çalışmaları yapılırken eski kurumlar tasfiye edilmemiş birçok noktada ikilikler oluşmuştur. (Tunçay, 2009, s. 95). Muhafazakârlar, din konusunda ise daha çok kararsız ve çekingen tutum sergilemiştir. Batılılaşmayı sert bir şekilde savunanlar arasında dahi dinin varlığı tespit edilmemiştir. Cumhuriyet idaresinin jakoben tutumu dini kurum ve kuruluşları bunlara tabi olan hiyerarşik yapıları hedefinde tutmuştur (Mert, 2009, s. 202- 204). Batıda gerçekleşen modernleşme, basamak halinde yüzyılları bularak gerçekleşmiştir. Türk modernleşmesine bakıldığında ise Batının aksine daha kısa bir zamanda gerçekleştirilmiştir. Kısa sürmesi için devletin zorlama yolu ile güce dayalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Batılılaşma evresinde modernleşme, alternatifsiz ve tek tip bir yöntem olarak dayatılmıştır. Devlet kontrolünde gerçekleştirilecek olan ekonomik, kültürel ve hukuki değişimlerin sonunda hedeflenen ise modern devlet düzeni içerisinde demokrasiye geçilmektir (Köker, 2009, s. 108). Kohn, Türk inkılabının millî hayata eksiksiz bir modernleşmeyi getirme girişiminde ilerlediği yol hasebiyle bütün doğulu toplumlardan ayırmıştır. Kemalist modernleşmesinde ayırt edici ilke olarak bakıldığında sekülerizasyonun, dinin millîleştirilmesi ile beraber bu süreci yaşamış olmasıdır (Bora, 1997, s. 47). Türk inkılabı hem millîleştirilmiştir hem de seküler modernleşmeyi yaşamak zorunda bırakılmıştır. Peyami Safa Türk inkılabının hiçbir kitapta yeri yoktur. Türk inkılabının bir kitabı varsa onunda canlı bir tarih ve hayatın kendisinde olduğunu ileri sürmüştür (İrem, 1997, s. 68). Türk inkılabı özgün ve yaratılmıştır. Konjonktürel gelişmiş ve reaksiyoner tavırlarını pasifize etmiştir.

Beklenen demokrasi birçok denemeye rağmen Atatürk Döneminde başarılı olmamıştır. Kemalist programda öncelik sanayileşmede ve toplumun kültürel anlamda modernleştirilmesi olmuştur. Kemalizm'de demokrasinin ancak uygun şartların oluştuğu

koşullarda ve halkın buna hazır hale gelebildiğinde tanınacak bir haktır (Köker, 1995, s. 238). Demokrasi şartlarının elverişsizliği Kemalizm'in demokrasi için sergilediği katı duruşun haklılığını ortaya koymuştur. Erken Cumhuriyet evresinde Terakkiperver ve Serbest Cumhuriyet Fırkasının kapatılması örnek teşkil etmiştir.

Kemalizm'in özgünlüğüne değinirsek Türk toplumunun hayatındaki tek modernist formül olmamasına rağmen Kemalist modernizm programını gerçekleştirmek için devlet iktidarını otoritesi altında tutmuştur. Diğer modernleşen toplumlara bakıldığında iktidarı kontrole alan tek modernist hareket olmuştur. Kemalist modernizmin temel amacı ulusun geleceğinin sürekli kontrol altına alınması olmuştur. Modernleşmiş bir Türkiye'nin kurulmasını hedeflemiş aşkın proje inşa edilmiştir (İrem, 1997, s. 93). Muhafazakârlığın varlığını sürdürmek için modernleşme ve Kemalizm'le barışma isteği doğmuştur. Gelenekçi muhafazakârlar, modern ulus devletinin evrensel tutumundan yerelliğe yani milliyetçiliğe tarihsel bir yol ile kurulabileceğini inanmışlardır. Bu inancın altında yatan gerekçe ise Kemalist modernizm, ulusal gelenekle uzlaştırmak ve monte ederek ulusal biçimde ve düzenin sözcüsü olmak istemelerinden kaynaklanmıştır (Atay, 2006, s. 169). Bu düşünce yapısı Türk inkılabındaki içsel olan Türk muhafazakâr damarındandır. Türk muhafazakârının içinde olduğu ikilem medeniyet ve kültür ayrımıdır. Modernleşmeyi Türk yapısında olan gerici hastalığını ihya edecek ilaç gibi görülmüştür (Bora, 1997, s. 16). Türkiye'nin modern tarihine bakıldığında da aynı şartlar geçerli olmuştur. Türk muhafazakârlığı modern Türkiye'nin doğuşuna yakın zamanda gerçekleşmiştir. Bu düşünce varlığını modernleşme süreciyle beraber geliştirmiştir.

Kemalizm'de kaynaklara bakıldığında yoğunluklu olarak bir modernleşme programı olarak ifade edilmektedir. Kemalizm'in sadece modernleşme rolünü çok önemli bir boyutunu göstermekle birlikte yetersizdir:

“Kemalizm'i dar anlamda bir bürokratik politik, modernleşme projesi olarak görmekle yetinecek olursak yakın dönem Türk Politik Tarihi'ni otoriter, modernist etkilerle, anti modernist tepkilerin çarpıştığı bir arena şematizmine indirgemek gibi teorik bir basitleşmeden kurtulamamış oluruz. Kemalizm yüksek derecede tutunumlu bir yapılaşma olarak zamanın akışı içinde toplumsal politik kültürün neredeyse biricik meşrulaştırıcı unsuru haline gelmiş adeta bir seküler din olarak Osmanlı'da İslam'ın oynadığı rolü devralmıştır” (Öğün, 1997, s. 103).

Kemalizm'e bakıldığında bir cumhuriyet projesi olarak yeni ortaya çıkmasının yanı sıra yerleşik kültürel kodlarla daha fazla uyumlu olduğu görülmüştür. Cumhuriyet projesinin kendisini politik sivriliklerin törpülenmesini sağlamıştır (Öğün, 1997, s. 104).

Bu törpüleme işlemi Kemalizm, Cumhuriyet ve Türk toplumu üçgenin sorunsuz şekilde işlenmesi sağlanmıştır.

Gelenekçi muhafazakâr ile milliyetçiliğin ayracı din üzerinden ayrılmaktadır. Bu ayrılığın sonunda çok partili dönem siyasal katılımın artması ve siyasal öncü seçmen sınıfın parçalanması sonucu muhafazakârlığın önem kazanmaya başladığı görülmüştür. Dinci grupların aşırılıkçı talepleri üzerine gelenekçi muhafazakârlığı Kemalizm, bir dönüş olarak değerlendirmiştir (İrem, 1997, s. 58). Muhafazakârlar mevcut sistemin daha iyi durumda olması için çaba göstermişlerdir. Niyazi Berkes (1908- 1988), gelenekçi muhafazakâr kavramını daha çok ulema ve esnaftan olduğuna kanaat etmiştir. Dinin mevcut konumunu muhafaza etmeyi talep eden siyasal, kültürel ve ekonomik istekleri dile getirmek için muhafazakârlığı gelenekçilik altında kabul etmiştir. Geleneksel bilginin ve üretim tekniklerindeki mevcut durum teknolojik gelişimlerden etkilenerek değişiklik yaşamıştır. Geleneksel sistemin devamını isteyen ve varlığını bağlı kıldığı yeniçeri, ulema ve esnaf arasında birlik büyük bir muhafazakâr koalisyonun ortaya çıkışını hızlandırmıştır. Berkes'in analizine bakıldığında muhafazakârlık, geleneksel sistem içindeki birinci sınıf konumunu kaybetmişler tarafından sahip çıkmıştır. İtibar kaybeden geleneksel grupların var olan siyasal ve iktisadi ilişkilerinin dayandığı ümmet geleneğinden ve ahlak düzeninden vazgeçip gelişimci hareketlerin tehlikelerine karşı yerini daha sağlamlaştırması için savunulması gereken taleplerini ifade etmiştir (İrem, 1997, s. 54). Bu talepler ulemanın siyasi anlamda kaybetme kaygısının yansıması olmuştur. Bu kaygının geçmişine bakıldığında ise ulema modernleşme içinde toplumsal dönüşümün farklı kademelerinde gelenekselcilerin muhafazakâr bir güç haline geleceğini ve gelecekte önemli bir kitle ve siyasi pozisyonları olabileceklerini görmüştür. Ulema, değişimin ilk aşamalarında ise muhafazakârlığı temsilen bir güç olmuştur. Ulemanın geleneğe ritüel anlamda toplumla bağlılıklarını aşan bir ekonomik ve sosyal gruplarla çalışması dikkat çekici şekildedir. Ulemanın rolünün esasta din olması gerekirken geçmişe nazarınla farklı rollere bürünmüştür. Bu değişim ulemanın kendi içinde köklü bir değişimdir. Din sahasında sınırlı kalmayan ulema, sınırlamalara maruz kalması kaçınılmazdı. Bu sınırlamalar modernleşme sürecinin her safhasında vardı. Kemalist modernleşmesinde ise tamamen pasifize edilmiş bir ulema topluluğu karşımıza çıkmaktadır. Lakin Çok Partili Dönem ile ulema, din kisvesi ile Türk siyasal sahasına girmiştir. Son olarak bakıldığında Muhafazakârlığın, modernleşme aşamalarında gücünü ve makamını kaybetmişlerin savunma amaçlı refleks halini yansıtmıştır. Modernleşme süreci içinde diğer bir durum ise güç ve statü kazanan grupların gelenekçiliğe doğru ivme

kazanmasıdır (İrem, 1997, s. 56- 57). Gelenekçiler yani muhafazakârlar özgün bir grup hali değildir. Konjonktürlerin gerektirdiği bir siyasal bir tutum hali olmuştur.

Gelenekçi muhafazakârlardan ayrılan cumhuriyetçi muhafazakâr savunucuları Türk inkılabına bakışları hem muhafazakâr bir inkılap hem de düşünceye dayalı hareket siyaseti olarak görmüşlerdir. Bu görüşlerini konjonktürel ideolojilere yani liberalizm ve sosyalizme karşısında ananeci bir tutum takınmışlardır (İrem, 2006, s. 110). Modernleşmeyi ulusal normlara dönüş olarak tanımlayan aydınlarca, sosyal değişimde ölü gelenekleri tasfiye etmişlerdir. Diri bir halde millî geleneklerini canlandırmak istendiği bir gelişim süreci olarak görülmüştür. Milletleşme ve modernleşme sürecinde reformasyonu ihmal edilmez bir basamak olarak tespit eden Türk aydınlanmacıları, sembolik revizyonlar peşine düşerek camilere ayakkabı çıkartılmadan girilmesi, oturma sıraları konması, org çalınması gibi uygulamalara yönelmişlerdir. Kur'an'ı Türkçeleştirmek, daha sonra daha seri bir hamle olarak ezanı Türkçeleştirmek, hep dini bir ahlak eksenine oturtarak millileştirme projesine bağlamışlardır. Mahmut Esat Bozkurt, Luther'in İncil'i millileştirmesiyle Atatürk'ün Kur'an-ı Türkçeleştirmesi arasında paralellik kurmuştur (Bora, 2003, s. 119). Yeni bir toplum ve kimlik yaratmak isteyen Kemalist devlet, müzikten kılık kıyafete, dinden spor alanına toplumsal yaşamın bütün alanlarına müdahale etmiştir. Bu durum, tekke ve zaviyeleri kapatarak, bireyi boğucu cemaat yapısından kurtarıp özgürleştirme niyetinde olan Kemalist idealle çelişmektedir. Kemalist seçkinleri bu çelişkili tavra yönelten neden geleneği içten kuşatacak ve onunla hesaplaşmaya girerek onu dönüştürecek toplumsal aktörlerin bulunmaması olmuştur (Söğütü, 2011, s. 181). İslamcılık ve Batı'ya rağmen Batılı olma zorunluluğu arasında sıkışan radikal Kemalist modernizmin orta yolcu bir anlayış çerçevesinde yumuşatmayı amaçlayan cumhuriyet muhafazakârlığı şimdiki pragmatik bir siyasal yönelim hali olmuştur. İslamcı gelenekçiliğin iyi toplum ideali ile neredeyse uzlaşmaz bir din, laiklik ve siyaset anlayışına sahip radikal Kemalist radikalizm, millî devlet inşasını gerçekleştirmenin sağladığı güç ile İslamcı gelenekçiliği bir tür sosyal muhalefet konumuna indirgeyerek zayıflatmış olsa da kültür alanına çekilen bu cereyanın iyi toplum ideali ile yarışacak bir inkılâp ahlakı yaratmak konusunda da yeterince etkili olamamıştır. Kemalizm'in cumhuriyet muhafazakârlığı ile uyumlu bir ilişki kurması muhafazakârlığın eylemci pragmatist ilhamlar ile milliyetçi bütünleşme projesine verdiği destek ile olmuştur (İrem, 2011, s. 33).

Türk siyasal tarihinin 1930'lu yıllarda bir inkılap yorumu olarak cumhuriyetçi muhafazakârlar çok partili yaşama geçişte Türk modernleşmesinin günümüz sınırlarına

taşıyan liberal ve milliyetçi önemli yasal hareketleri rejim içinde sağcı nitelik kazanmalarını sağlayan kavram olmuştur. Başlıca örnek isimler ise İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya ülken ve Peyami Safa'dır. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar modernleşme için “*Türk inkılabını Arap ve Frank maymunu yapmadan yürütülmelidir*” (İrem, 2006, s. 108). Baltacıoğlu ise Kemalizm'in millî bir düzen kurulmasını amaçladığını toplumsal değişim kuramını da kendiliğinden iradeci temellere dayanması gerektiğini vurgulamıştır (İrem, 2006, s. 112).

Demokrat Parti'nin Türk toplumu üzerine politik anlamda kalıcı başarısı, dini ya da kültürel konularda gösterdiği tutum: “*Çarık giyen ayakları ayakkabıyla tanıştırmayı, süpürge tohumuyla beslenmeye alışmış kursaklara ekmek yedirmesi*” (Öğün, 1997, s. 146) olmuştur. Türk toplumuna anlatmak istediği de budur. Amaçlar aynı olacak araçlar tek değişecektir. Araçlar amaçların daha kolay ve zamana uygun şeklinde olmasıdır. Muhafazakârlıkta amaçtır. Muhafazakârlığın araçları da günün koşullarına uygun olmalıdır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1948'deki meşhur 7. Kongresinde başkanlığa Mehmet Şemsettin Günaltay gibi dindar bir İslam tarihçisi getirilmiştir. Günaltay, muhafazakârlaştırılmış İslamcılık ile cumhuriyetçi ideolojinin devletçi milliyetçi muhafazakârlığı temsil etmiştir. Günaltay, Türk ve İslamcı olarak sınıflandırılacak bir düşünce adamıdır. Günaltay'a göre İslamlaşmaya gerçek hizmet Türkleşmektedir bununla beraber modernleşmektedir. Din ve milliyet aslında ruhi bir ihtiyaçtır. Bir din bir milletin ruhuna hâkim olmuşsa bu hakimiyetin o dine mensup milletin ruhuna uygun olmasının zorunluluğudur. Samimi bir dindar samimi bir milliyetperver olması gerekir. Milliyetçilik ve dindarlığı Özdeş ettikten sonra devletçilikle birleştirtince ortaya Şemsettin Günaltay profili çıkmıştır (Çiğdem, 2006, s. 2). Şemsettin Günaltay, Eşref Ediplerin ve Mehmet Akif Ersoy'un İslamcılık amacı taşıyan yayın organı Sırat-i Müstakim yazar çevresinden yetişmiştir. Cumhuriyetin kuruluş aşamasında tavrını iktidardan yana değil muhaliflerden yana kullanmıştır. Devrimin altı okundan ikisi Devletçilik ve Laiklik bu kongrede yumuşatılma ihtiyacına maruz kalmıştır. II. Dünya savaşından yeni çıkan Batı, diktatör tarzı iktidarlara müsaade etmemiştir. Devletçilik ve laiklik ilkeleri Batı'nın demokratik şartlarına uygun olması için liberal bir dille yeniden yorumlanması gerekmiştir. Liberal muhafazakâr bir yorum olarak Ali Fuat Başgil karşımıza çıkmıştır. Cumhuriyet inkılabına ve tek parti yönetiminin uygulamış olduğu Kemalist politikaların; örf, anane, gelenek ve göreneklerle beraber milletin dini değerlerinin tahrip eden radikalist modernleşmenin aşırılıklarını muhafazakâr çerçeveden tepki göstermiştir. Ali Fuat Başgil, dine bakışı itikat ve imandan ziyade daha önemli olan toplumsal düzenin ve

istikrarın sağlanmasıdır. Din onun nezdinde müessese ve ahlak sistemi olarak karşımıza çıkmıştır. (Bora, 1997, s. 27). Cumhuriyetçi Kemalistler soğuk savaşa doğru yol alan süreçte demokratik ortamın iyileşmesi için muhafazakâr taleplere kulak vermiştir. İmam Hatip okulları ve Kur'an kurslarının açılmasının yolu açılmıştır. Kemalist devriminin inkılaplarını öğrettiği Halkevleri de 1950'de kapatılmaya yüz tutmuştur (Aksakal, 2017, s. 157).

3.4. Kemalist Modernleşmede Gelenekçi Muhafazakâr Aydınlar

Türk modernleşmesinde gelenekçi muhafazakârlık devrim inkılaplarının aşırılıklarını hafifletmek için gelenekle uzlaştırılmak istenmiştir. Geçmiş canlandırmayı değil bugüne adapte etmeyi uygun görülmüştür. Geleceğin kurulmasında geçmiş araç olarak kullanılması amaçlanmıştır (Atay, 2006, s. 166). Osmanlı Devleti'nde de muhafazakârlık ve gelenekçilik kavramları kullanımlarına bakıldığında ithaf edildikleri durum benzerlik göstermektedir.

Gelenekçi muhafazakârlar, Kemalist modernizmin geleneğin barındırdığı gizli anlamları bularak toplumun bütünlüğünü sağlayıp, süreklilik öğelerinin üstünde durmaya çalışmışlardır. Köktenci bir modernleşme görüşüne varabilmek için ulusal bütünlüğü sağlayacak olan kurumlarını ulusal gelenek içinde önemli bir konumda görmüşlerdir. Türk modernleşmesini sağlayacak içsel dinamik süreçlerin geleneği fark etmesi dolayısıyla açığa çıkartmaktadır. Modern bir milleti yaratmak için seferberlik ilan etmişlerdir. Muhafazakâr aydınlardan olan Baltacıoğlu, Kemalist modernleşme için şöyle demiştir: “*Kemalist hareket bir kültürü diğer kültürlerden farklılaştıran tarihi övgüleri bulma çabasıdır*” (İrem, 1997, s. 64- 65) demiştir. Bu tutumun gelenekçi muhafazakâr aydınlarca genel olarak kabul görmüştür. Kemalizm'in amacının Türklüğe özgü gelenek inşa etmek olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddialar dönemin İslamcı çevrelerince tepki almış ve İslamcıları Kemalizm'den uzaklaştırmıştır. Kemalizm'inde muhafazakârlık üzerindeki hedefleri bu doğrultudadır. Radikal güç unsurlarından uzaklaşıp ulusal hedefleri doğrular nitelikte hareket etmesini sağlamıştır. Kemalist statüko içinde yeni konumları keşfetme çalışmaları gösteren gelenekçi muhafazakâr aydınlar, konjonktürel İslami tepkilere maruz kalmışlardır. İslamcı çevreler ile tartışmaya varacak kadar siyasal sorunlar yaşamışlardır (İrem, 1997, s. 63). Muhafazakârlık ise din ve devlet yapılarınca belirlenen statükoyu korumaktadır. Statükoculuğu amaç edinmiş dinci ve batıcılık karşıtı hareketleri ifade etmektedir (İrem, 1997, s. 53). Muhafazakâr iki uç sınırdan kendini sıyrarak mevcudun muhafazasını sağlamıştır. Gelenekçi olarak sınıflandırılan

muhafazakârlar, toplumsal değişime ve gelişime açık olmakla beraber belirli bir bilim anlayışında temeli olan akılcılık çalışmalarının sonuçlarını sorgulayarak yeniliklere ayak uydurmuşlardır (İrem, 1997, s. 66). Gelenekçi muhafazakârlık, en genel anlamı ile Türk modernleşmesi için de geleneksel olanın savunucusu veya gelenek kontrolünde hayatı şekillendiren bir ruh hali olarak tanımlanmaktadır (İrem, 1997, s. 53). Türk modernleşmesi ve muhafazakârlığın karşıt olarak düşünülmesi, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe yatkın olarak ele alınmasındandır. Kemalist düşünürlerde geçmişin tespitindeki gerici unsurlar için geçmişi ihya etmeyi amaçlayanlar geçmişin ihya edilemeyecek kadar geride kaldığını fark ettiklerinde bugünü kurmanın daha ciddi bir hareket olacağına kanaat edeceklerine değin görüş belirtmişlerdir. Bugünü kurmak yarın için söz sahibi olmaktır. Kemalistler, cumhuriyetin bugünün kurumları kurmuşlardır. Cumhuriyet Dönemi'nde söz sahibi olmuşlardır. Muhafazakârlar kurumsallaşmayı kaçırdıklarını fark ettiklerinde bugünün muhafazası için çaba göstermişlerdir. Gelenekçi muhafazakârlığın fikirleri ise Kemalist iktidarın otoriterliğinde ortaya çıkmış ve belirginleşmiştir (İrem, 1997, s. 84).

Gelenekçi muhafazakârlar ananecilik, Kemalizm ve milliyetçilik anlayışı arasında kopmaz sıkı bir ilişki olduğunu tespit etmişlerdir. Günümüz modern toplumunu atalarına bağlayan inançlara; mitlere, masallara, özdeyişlere, göreneklere ve önyargılara dikkat çekmektedirler. Gelenekçi muhafazakârlar, Kemalizm'i gelenek anlayışı içinde incelemişlerdir. Kemalizm'e değin yorumları ise anane düşmanı olmayan bir hareket olarak olmuştur. Gadamer'in de ifade ettiği gibi geleneğin özüne bakıldığında tüm tarihsel değişimin içindeki muhafaza etme eylemi karşımıza çıkmıştır. Muhafaza etme ise bir bilinç halini almıştır. Muhafazakâr, gerçek bir modernizm anlayışına varabilmesi için mevcut siyasal otoritenin uygunluk anlayışının ve siyasal ilişkilerinin uzantısı olan modern kurumlarına bakması gerekmektedir. Modern kurumların, gelenek ve kültür dairesinde tarihselleşmelerinin gerekliliğine inanmaktadır. Gelenekçi muhafazakârlar, Kemalist cumhuriyetinin inandığı siyaset teorisini halk, egemenlik ve iktidar kavramları olarak zorunlu formüller olarak görmemişlerdir. Bu formüllerin sekülerleşmesi yani jakoben bir stille sürece destekte bulunarak, batılı aydınlanmacılığının geleneğini akla uygunluk ölçütünün yanında mevcut geleneğe uygunluk ölçüsünü, siyasal mevcut iktidarın meşruiyet arayışlarının nedeni haline getirmeye çalışmışlardır. Türk gelenekçi muhafazakârlığına bakıldığında ayırt edici özelliğinin kendi muhalif anlayışına rağmen modernleşme öncesi var olan geleneksel dini yapılara değin bir girişimi olmamasıdır (İrem, 1997, s. 89- 91). Dini yapıların ümmetçi çerçevede olduğuna kanaat etmişlerdir.

Ulusal modernleşmede dini arka plana atmışlardır. Gelenekçi muhafazakâr dediğimiz aydınlar, dini dünya görüşlerinde yaşanan kimlik krizinin Türkçülükten ya da ümmetçilikten yana tavır almadan atlatılması gerektiğini savunmuşlardır. Kimlik krizinin yenilikçi, değişimi destekleyen bir yanı olmadığından bunun yerine sürekliliği esas alacak devamlığı canlı kılacak yeni bir aidiyet hissi ve düzen anlayışını oluşmasının gerekliliğini vurgulamışlardır (İrem, 1997, s. 78). Muhafazakârın dini kimlik kompartımanı içinde hapsolmuş hali ile Osmanlı’da kul tipi bireyciliğini mukayese edince Kemalizm’in muhafazakâra yeni bir özerklik ve aidiyet hissini bahşetmesi muhafazakârı etkilemiştir. Türk olan muhafazakârın yaşadığı tecrübeler onun gelenekçilik ile İslamcılığın arasındaki çizgiyi ayırmasını öğretmiştir. Bundan ötürü muhafazakâr millî bir aidiyet sistemi içinde kendine yer bulduğu Kemalist modernizm anlayışına da bu nedenle yakın durmayı yeğlemiştir (İrem, 1997, s. 83). Milliyetçi ve gelenekselci Kemalizm ile Batıcı Kemalizm mukayese edildiğinde sonuç elde edinmemiştir. Muhafazakâr ideolojinin temel öğelerine bakıldığında ikisi de bunlara sahiptir. Bunda ötürü fark bulunamamıştır. Milliyetçi gelenekselci çizgi ile batıcı çizgi çalışma sahaları incelendiğinde kendi ideolojik alanlarında değil Kemalizm’in çerçevesinde yer tutmaya çalışmışlardır. İki ideolojinin de ortak özelliği din müessesesine gösterilen saygı ile radikal İslam anlayışına karşı çıkmalarıdır (Çiğdem, 1997, s. 47). Türk muhafazakârlığı, Kemalizm’in radikal modernleşme yaklaşımını hafifletmeyi amaçlamıştır. Modernleşmenin istenmeyen sonuçlar doğurabileceğini bilmişlerdir. Türk muhafazakârlığı, modernleşmenin evrimci bir biçimde gerçekleşmesini savunan bir ideolojidir. Modernleşmeye karşı tavır almamıştır. Amacı geçmişe dönmek değildir. Geçmiş bugünkü için kullanışlı kılmak istemiştir. Kemalizm’in istediği ise geçmiş yaşamak isteyenlerin kendi kontrolünde olmasıdır. Türk muhafazakârlığı bu yönüyle Kemalizm’i İslamcı kitleyle uzlaştırmıştır. Kemalizm’in modernleşme sorununda zorluk çektiği alanı bu yolla çözmüştür. Tespit olarak şunu belirtilmelidir: *“Türkiye’de muhafazakâr düşünce olmasaydı Kemalizm’in başarılı olma şansı çok daha az olurdu”* (Aktaşlı, 2011, s. 151). Kemalist uygulamaların topluma adaptasyonun da aranan yumuşatıcı düşünce muhafazakârlıktır.

Türk muhafazakârlığının, Türk laikliği gibi özgün bir yanı da modernizmle olan gelenekçi muhafazakâr ilişkisidir. Gelenekçi muhafazakârlığın sosyal ve siyasal amacı göz ardı edilirse, ulus devlet yapılaşmasının içinde olduğu düşünce iklimi ve gelenekçi muhafazakâr ideallerinin Kemalist modernizm ile iç içe geçmemesinin oluşturduğu özel bir modernizm anlayışı karşımıza çıkmıştır (İrem, 1997, s. 92). Gelenekçi,

muhafazakârlık, ümmetçi geleneğin karşısında ulusal geleneğin öncü olmasını istemiştir. Bu isteği onu ister istemez karşı gelenekçilik pozisyonuna oturtmuştur. Karşı gelenekçilikle hedeflediği ise Kemalist modernleşmesi karşısında kopuşu engellemek adına ulusal kültürcü uygulamalarda yer alıp, kültür ve geleneğin esas olduğu düzende istikrarlı bir şekilde varlığını sürdürmektir. Gelenekçi muhafazakârların ulus ve millî kimliğini ön plana çıkararak, şahsiyet ve ulus kültürü sorununu modern toplumlardaki yaşamsal önemine vurgu yapmışlardır. Radikal modernleşmeyi hedefleyen Kemalist programın millî kültürde yer bulabilmesinin yollarını aramışlardır. Kemalizm'in köksüz bir modernleşme anlayışına özgün bir girişimi onun ulusal olma ispat çabasıdır. Gelenekçi muhafazakâr aydınlara modernleşmenin özgünlük çalışmalarında topluma Kemalizm'in devrimci uygulamalarının meşruiyetini kabullendirmek için görev verilmiştir. Modernizmin Türklüğe özgü yanlarının tespit edilmesi ve evrensellikten ziyade yerel milliyetçiliği aşılması siyasal anlamda muhafazakârları, Kemalistlerin dinamikleri yapmıştır. Kemalist modernizmin, radikal modernleşme karşısında kaybolan toplumsal kimliklerin yerine değişen yeni toplumsal kimlikleri inşa etmeye çalışmıştır. Kimliğin kültürel anlamlar içinde kendisini fark etmeyi amaçlamıştır. İnşa edilen modern Türk kimliği toplumsal alanda bir tür karşı gelenekçilik hali olmuştur. Gelenekçi muhafazakârlık, karşı gelenekçi haliyle Kemalizm'in ifade ettiği modernleşme ruhunun inşa özelliği içinde Türk siyasetine özgün olarak radikalizmin gelişmesine yardımcı olmuştur (İrem, 1997, s. 90- 91). Gelenekçi muhafazakâr aydınlar, değişim imkanlarını hızlandırırken modernleşmenin yaratıcı ruhunu zedelemeyecek, lakin onun yıkıcı yetkilerini uzaklaştıracak ve yeni bir siyasal yönelimi yaratmayı hedeflemiştir. Gelenekçi muhafazakârlar moderniteye geçiş aşamasında ortaya çıkan asıl sorun olarak tespit ettikleri ise tarihsel kopuş sorunu olduğunu vurgulamışlardır. Gelenekçi muhafazakârlar, tarihsel anlamda her şeyin değişmek zorunda olduğunu tespit etmişlerdir. Bu zorunlulukta esas olanın değişme güçlerinin yenilikçi uygulamalarından ziyade dil, din ve folklor gibi faktörlerin millî geleneği oluşturan ve taşıyan tarihsel yapıların yok oluşlarının önüne geçme çabasını göstermiştir. Her biri bağımsız ve kesin bir dünya olan kurallar oturdukları yerde oldukları gibi kalırlar bir gelecek yaratmazlar. Gelenek ise yaratma ve gelişme demektir. Çünkü geleneğin türlü anıları birbirleriyle kaynaşmış bir geçmişi arkadan hareket ettiren bir güç gibi ileriye doğru iten tarihsel akışı vardır ki her zaman yeni gelişmeler ve yeni eğilimler yaratabilmiştir. Gelenek, kendi başına doğurgan yaratıcı olmakla birlikte ona aşılana yabancı yenilikler ve damarlarındaki yaşam öz suyundan

beslenerek, canların ve sıradan bir taklidin çürüyüp gitmesi gibi yok olmaz (Gökalp, 2020, s. 25).

Baticılık, modernist İslamcılık ya da Türkçülük gibi daha yerlici çağrışımlar yapan akımlarda pozitif modernleşme dini çeşitli derecelerde bir modernleşme aracı olarak savunmuşlardır. Türklerin sivil dinini Kemalizm'e tercüme edebildikleri nispette varlıklarını sürdürebilme şansına sahip olmaları ilginçtir (Öğün, 1997, s. 105). Gelenekçi muhafazakâr çevre için geleneksel yapıların modern çağda varlıklarını sürdürebilmeleri değişimi zorunlu olarak görmektedir. Kemalist modernleşmesinde költürçölük hareketi adı altında gelişmiştir. Anadolu'da yaşamış ve geleneğini evrenselci ümmet anlayışından kurtarmanın ilacı olarak gelenekçi muhafazakârlık yolu seçilmiştir. Cumhuriyetin gelenekçi muhafazakârları tarihsel olarak baktıkları yüksek hayır anlayışının toplumsal kabul görmüş ümmetçi dini geleneklerini yeniden keşfedilmesinden ziyade Kemalist siyasetle birlikte dinin kurumsallaşmasına hizmet edebilecek olan canlı geleneğin, zamanımızın anlayışı yüksek hayır olarak kabul edilmelidir (İrem, 1997, s. 70).

Tarih eylemlilik halinin sürekli olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Weiss'in ifadesiyle Muhafazakârlar geleneklere karşı tepkileri reaksiyonerlerle mukayese edildiğinde çok hassas olmadıkları görölmüştür. Koşullara uymayan gelenekleri değiştirebilecek kadar gevşektir. Bu gevşekliğini dayattığı gerekçe ise gelenekler yerinde ve zamanında değiştirilmediği takdirde toplumun sürekliliğine dönük telafisi zor zararlarla karşılaşılacaktır (Öğün, 1997, s. 109). Viereck, gelenekçi muhafazakârlar üzerine yorumu şu şekidedir: *“Muhafazakarların gelenekten anladıkları, geçmişten sadece etik olarak değerli sayılabilecek derslerin çıkarılmasıdır. Buna karşın reaksiyonerler geçmiş bütünüyle sahiplenmek istedikleri için bu fırsatı kaçırmaktadırlar”* (Öğün, 1997, s. 110) diyerek aslında muhafazakârların varlığını sürdürmek için fırsatları değerlendirmesine değinmiştir.

Gelenekçi muhafazakârlığa kısa bir değerlendirme yaparsak Türk sosyolojisine özgün bir muhafazakârlık yapısı vardır. Yahya Kemal, muhafazakârlık geleneği işleyerek kendini etkili kılmayı sağlayan özgün bir tarz oluşturmuştur. Bu tarzının oluşmasında en büyük pay ise modern zamanı çok iyi anlamış olmasıdır. Modernleşme çabaları altında geleneği yaşatmak ve dinden uzaklaşmama isteği bir kimlik krizini doğurmuştur. Bu krizi uluslaşma ve millîleşme ile aşmaya çalışmıştır. Gelenekçi muhafazakârın dini ve ırk radikalizmin sorununa ise geleneksel dini inanç anlayışının reddedilmesiyle kendisine çözüm üretmiştir. Milliyetçilik anlayışında ise evrensellik modeline dayanan dini dünya görüşünün parçalanmasıyla kimlik sorununu çıkarmıştır. Yarattığı kimlik sorununa

modern bir çözüm olarak karşımıza gelenekçi muhafazakârlık çıkmıştır (İrem, 1997, s. 93). Gelenekçi muhafazakâr aydınlar, Kemalist modernleşme dairesinin içinde iyilik, güzellik ve doğruluk ilkelerini birbirlerinden ayırma amacını hedeflemişlerdir (İrem, 1997, s. 67). Gelenekçi muhafazakâr çevre için Kemalist hareket ümmetçi dinci toplum yapısından kurtulup ulusal millî din anlayışını inşa etmektir. Bu inşa süresinde dini geleneklerden de kurtulması gerekmiştir. Bundan dolayı ulusal geleneği inşa etmek yine Kemalizm'in kontrolüyle olmuştur. Ulusal geleneğin inşasında tek gaye ise modern toplum oluşturmaktır. Mustafa Şekip Tunç ve Peyami Safa'nın belirttikleri gibi modern toplumlarda olduğu gibi ulusal düzenlerin kurulması evrensellikten yerelliğe yani milliyetçiliğe tarihsel bir geçiş çalışmasıdır. Gelenekçi muhafazakâr çevreler için, Kemalizm'in ulusal kültür arayışını temsil etmektedir (İrem, 1997, s. 85). Shils'in geleneği yorumlamasına bakıldığında geleneğin anlamlı davranışın sergilenmesinde bu davranışın amaçlarını standartlarını ve hatta araçlarını tespit ederek girmiştir. Bundan ötürü muhafazakârlığın gelenek vurgusu sadece reform ve modernite saldırılarını haklılaştırması açısından fonksiyonel değildir. Aslında muhafazakârlığın geleneği korumak çabasındaki girişimlerinin sonucu olarak bir başka geleneğin keşfedilmesi olarak tanımlayabiliriz (Çiğdem, 1997, s. 35). Modernleşme gelişmeleriyle beraber geleneğe dayalı ilerlemeci veyahut daha bilinen karşılığıyla reformlaştırmacı çalışmalar karşısında muhafazakârın görevi geleneklerden kopmaya dayalı toptan devrimin en büyük panzehri olmak düşmüştür (Öğün, 1997, s. 109). Siyasal sağın tarihi açısından bir geçmişe bağlarken bir diğer yandan da gelişmeci modernist sağı daha tepkici radikal sağ hareketlerden ve dinci radikallerden ayırt eden felsefî siyasal bir düşün hareketinin cumhuriyet tarihi içindeki maceralı yolculuğun ulaştığı reformist sınırlara işaret etmektedir (İrem, 1997, s. 52). Cumhuriyetin ilk kuşak aydınları arasında gözlenen gelenekçi muhafazakâr, şahsiyetçi, ahlakçı ve kültürcü eğilimlerin felsefî, siyasal bir dile dönüştüren de yine Kemalist devrimin kendisidir. Kemalist, modernizm anlayışı içinde doğan muhafazakâr ve gelenekçi bir fikir çerçevesinde ortak bir siyasal ve felsefî dil sağlayan şuurlu muhafazakârlıktır. Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışında ilk terimlerini geliştirip olgunlaştırmıştır (İrem, 1997, s. 53).

Türkiye'de milliyetçi muhafazakâr hareketin ve düşüncenin ilk izlenimlerini oluşturabilecek düşünce adamlarından biri de İsmail Hakkı Baltacıoğlu'dur (1886- 1978). Baltacıoğlu modernist anlamda muhafazakâr bir profil çizmiş modern düşünce adamıdır (Bora, 1997, s. 17-18). Baltacıoğlu'na dönük tutumlar ise cumhuriyet tarihinin ilk

yıllarında ve aynı zamanda Tek Parti Döneminin kuruluş aşamasında aydınlar tarafından bağısız olarak değerlendirilmiştir. 1930 ve 1940 yıllarında ise üniversitede istenmeyen adam olmuştur. Üniversitedeki görevinden ayrılınca basın hayatına girerek dergi çıkartmıştır. Dergi ile Türk modernleşmesine destekleri olmuştur (Bora, 1997, s. 19). Gelenekçi Türk muhafazakârlığına bir bakış getirmiştir. Baltacıoğlu'nun kendisini Kemalist ve ananeci olarak tanımlamıştır. Ananecilik terimiyle Türk muhafazakârlığında özgün bir yer edinmiştir. Baltacıoğlu ileri sürdüğü muhafazakâr taleplerini dini muhafaza etme taleplerinden ayırt etmek için ananecilik kelimesini kullanmıştır. Baltacıoğlu'na göre muhafazakârlık ve ananecilik ayrı sosyal gerçekleri ifade eden sosyolojik kökenli kavramlardır. Bu iki gerçeklik ise birbirinden mutlaka ayrılmaktadır, bu ayrım gerçekleşmezse millet ve milliyet sorunu tam olarak tanımlanamayabilir. Baltacıoğlu'na göre ananecilik teriminin ifade ettiği tarihsel gereklilik bütün dönemlerde canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanımdır. Muhafazakârlık ise değişmek zorunda kalmış olan ölü örflere bağlılıktır (İrem, 1997, s. 64). Bu ölü örfler değişim önünde sadece engel teşkil etmiştir. İlerlemeyi ve gelişmeyi hedefleyen gelenekçi muhafazakârlar diri örfleri benimsemişlerdir. Baltacıoğlu'nun tespitlerine bakıldığında ise eski İslam medeniyetinin bağlarından koptuğunu ve Garp milletlerinin, millî kültürlerinin modernleşme aşılması ile karşı karşıya kaldığını belirtmiştir (İrem, 1997, s. 79). Safa: *“Ananenin eteklerine milli ucundan Türkçüler dini ucundan ise İslamcılar yapışmıştır”* (Öğün, 1997, s. 117). Gelenek ile devrim ilişkisine değin Türk İnkılabı dini ananeler arasından yalnız medeni inkişafa engel olan adetleri tasfiye etmiş ötekilere gene laik prensibinden dolayı müdahaleyi düşünmemiştir. Ramazan'a Şeker ve Kurban bayramlarına ait bazı merasim ve tatiller devam etmiştir. Türk ve geleneksel olanın cevheriyle telif etmek için birçok özgün ve kültürel konuda öneriler, fikirler geliştirmiştir. Baltacıoğlu:

“Konumunu, irtica ve muhafazakârlıktan hassasiyetle ayırt ettiği, ‘Ananecilik/Gelenekçilik’ olarak tanımlamıştır. Milli devrimlerde temel olan gelenekçiliktir. Menfi (gerici, reaksiyoner, eski) muhafazakârlığa karşı o, ‘değişmeyen cevher’ ve ‘milletin özü’ saydığı geleneği yenileyerek yaşatmanın yollarına kafa yormuştur. Ona göre en modern ve inkılâpçı emir, ‘kendine dön!’ dır. ‘Kültür yapılacak, kurulacak bir şey değil, duyularak yaşanacak bir şeydir’ Kültür’ün maddesi de gelenektir. Sanat dallarının her birine, damak zevkine, mobilyacılığına kadar varıncaya dek, modernliğin cevherini de içinde taşıyacak şekilde bir ‘Türk üslûbu’ kurgulama cehdi, Baltacıoğlu’nu bir romantik olarak düşünmemize sevk etmiştir. Yaratıcılığa, İnsan-Özne’nin (esasen Türk-Özne)

yaratıcılığına olan tutkusu, onun en bariz romantik özelliğidir. Türkçe; işe yaramaya, yaratmaya ve üretmeye dönük gayrete getirici emir çağrılarla doludur: ‘ye, iç, büyü, yemiş ver!’ ‘Durma, yarat!’, ‘çoğal’, ‘doğaya hâkim ol!’ (Bora, 2003, s. 74).

Baltacıoğlu, geleneği yenileyerek yaşatmanın yollarına kafa yormuştur. Ananeci düşüncede en modern ve inkılapçı tutum kendine dön ilkesidir. Baltacıoğlu: “*Kültür yapılacak veya kurulacak bir şey değil, duyularak yaşanacak bir şeydir. Kültürün maddesi de gelenektir*” (Bora, 1997, s. 18). Bu geleneği sürdürmek bir toplumun kültürel bağlılığını ifade etmektedir. Bir toplumun öz kültürü geçmişindedir. Baltacıoğlu “*hiçbir toplum yoktan var olmaz*” (İrem, 1997, s. 69) demiştir. Geçmiş adına önemli bir vurgu yapmıştır. Eski yaşantı ile yeni yaşantıyı birbirine tesir edip tamamlayan şeyin bitişiklik olduğuna işaret etmiştir. Yeni olması için eskinin olması gerekir. Eski yoksa yeninin türemesi mümkün değildir. Baltacıoğlu; Gelenekçi muhafazakârlar, milletleri özgün, kültürel varlıklar olarak yaratan süreçleri ve yapıları anlama ve tanıma arzusu ile tarihe yönelmişlerdir. Çünkü millet içtimai bir evrimin mahsulüdür (İrem, 1997, s. 69). Millet olmak yaşanmışlık gerektirir. Bu yaşanmışlık gelişimin önünde engel olmadan yaşatılmalıdır.

Baltacıoğlu, geleneksel dini yaşamın esas özellikleri üzerinde durmuştur. Kemalizm’in geleneksel dini düzen içinde başlayan modernleşme çabaları nedeniyle yaratılan toplumsal düalizmden kopuşu ve seküler bir düzenin ortaya çıkışını simgelediğini belirtmiştir. Baltacıoğlu kendi ananeciliğini dönemin tutucu İslami çevrelerinin taleplerinden ayırt etmekte ve anormal olanın tutucuların yaptığı gibi eskiyi yeniden yaşatmaya çabalamak olduğunu söylemiştir. Baltacıoğlu’nun anlayışı ise eski dönemlerin yan yana duran ve birbirlerini karşı yürüten zıt müesseselerdir. Tezatlar âlemdir (İrem, 1997, s. 81). Baltacıoğlu, Kemalizm’in muhafazakâr düşünceye yönelik olumlu anlamlar yüklediğini düşünmüştür. Kemalist rejimin İslami muhalifleri, hilafet ve saltanat gibi Osmanlıdan anımsanan İslami kurumların savunucuları olarak görülmüştür. Baltacıoğlu’nun bunu belirtmesindeki faktör ise Kemalist yönetici seçkinlerin her türlü muhafazakâr talebin geleneksel Osmanlı sisteminin siyasal ve sosyal kurumlarını koruma veya canlandırmaya yönelik irticai talepler olarak görmektedir (İrem, 1997, s. 63). Kemalizm’in tabusu olan irticanın, muhafazakârlık çerçevesinde dahi bulunması tepki göstermek için yeterlidir.

Baltacıoğlu’nun sanat hakkındaki yorumu modernleşmenin taklit yoluyla değil araçların değişiminin gerekliliğini belirtmiştir: “*Büyüklüğü daima muhafaza etmiş*

olan sanat ananemize tekrar ede ede değil bizzat yeniliği aramak suretiyle hizmet edebiliriz. Filhakika yeniliğin metodu taklit değildir” (İrem, 1997, s. 70) diyerekten sanatta dahi taklitten kaçınılmasını vurgulamıştır. Gelenekçi muhafazakârlar için Kemalizm eski dini geleneklere karşı bağlılığını koparmış olarak kasıtlı bir tercihte bulunmuştur. Baltacıoğlu’nun belirttiği gibi *“Kemalizm daha bir başka hiçbir siyasal ve sosyal rejimde olmayan orijinal bir hayat anlayışına işaret etmektedir”* (İrem, 1997, s. 79). Türk tarihine özgün olmakla beraber evrensel anlamda etki yaratmıştır. Daha önce Kemalist sisteme benzer inşa süreci yaşayan bir devrim görülmemiştir. Baltacıoğlu modernleşmeyi silsile halinde bir adama benzetmiştir. Kemalizm’in ise yüzyıllardan beri devam eden adam yapma sürecinin yarım adamlaşmasını sona erdirmiştir. Bunun sonucunda yeni bir hayatın da kaynağı olmuştur (İrem, 1997, s. 79). Son olarak Baltacıoğlu: *“Mazi yerinde ve mazi olarak kalacaktır. İşte o kadar”* (İrem, 1997, s. 86) demiştir.

Peyami Safa ((1899- 1961), bir kültür ve sanat adamı olarak edebiyatımızda yer almıştır. Cumhuriyet Dönemi düşünürlerinden iken daha sonra bir kavga adamı olarak karşımıza çıkmıştır. Milliyetçi muhafazakâr akımın öncüleri arasında yer bulmuştur (Bora, 1997, s. 18). Cumhuriyetin milliyetçi değerleriyle beraber modernleşmenin geçmiş unsurlarını işlenmesi için çaba sarf etmiştir. Safa’ya göre Muhafazakârlık, değişmek zorunda kalmış ölü örflere bağlılıktır. Ölmeye yüz tutmuş örfler, geçmişi geleceğe taşımakta gelenekçiliği bir köprü olarak kullanmıştır. Ölü örflere takılanı ise mürteci olarak yobazlıkla eş değer görmüştür. Bununla beraber örfleri topyekûn değersiz bulan devrimbaz da aynı yok edici sınıftadır:

“Mürteciler ise, muhafazakârların soysuzlaşmış tipidir yani geçmişi geleceğe bağlayan köprüden geçmek istemez. Muhafazakâr ise bu köprüyü kurar ve inşa görevinde yer alarak üstünden geçer. Muhafazakâr bir ayağı geçmişte olmayan bir köprüünün geleceğe kurulamayacağını bilir. Geleceğin geçmişten doğduğunu bilir. Geçmişten ilgisini kesen devrimbazdan ayrılır” (Atay, 2006, s. 166).

Geçmişe sırt dönmüş devrimbaz ile geleceğe sırt dönmüş mürteciinin zihin yapısı bakımından incelendiğinde ikisi aynı adamdır diyebiliriz ikisi de zamanın ihtiyacını kavrayamamıştır, içinde yaşadığı durumunun önceki hali ile sonraki hali arasındaki münasebetin idraksizliği içinde kaybolmuştur. Safa’ya göre yobaz dini kullanarak, devrimbaz ise dinsizlik üzerinden inkılapçılığı kullanarak aslında aynı işi yapmıştır. 1956

yılında Milliyet gazetesinde kaleme aldığı yazısında devrimbaz ve yobaz arasındaki kültürel sürekliliği şöyle aktarmıştır: “Yobaz bir din dolandırıcısıdır. Nitekim Batılılaşmayı densizleşmek olarak göstermeye çalışan solcu misyoner de bir inkılap dolandırıcısıdır. İkisinin de şerrine lanet!” (Öğün, 1997, s. 112). Safa’dan anlaşılabileceği üzere iki zıt kutbun aslında aynı amacı taşımaktadır. Güç dengelerine ve hitap ettikleri takipçilerine bir düşünce oluşturmaya çalışmıştır. Bu düşüncede istedikleri duyguları takipçilerine aşılaktır. Karşıtlıkla beslenen bir bağlılık arayışıdır. Lakin Safa muhafazakârlığı, irticadan ayırmıştır. İkisinin aynı şey olmadığı gibi irtica ve yobazlık da aynı şey değildir. Mürteciinin düşüncesine bakıldığında bugünden evvelki hali iade etmek isteyen samimi bir gerilik taraftarı olduğunu ifade etmiştir. Onu hatalı bulmuştur. Fakat sahtekâr olduğuna hükmetmemiştir. Muhafazakârın aslında inkılabın, yaşayan gelenekleri ve tarihi değerleri kabul etmeye mâni olmadığını bilmemektedir. Mürteci, inkılabın reformist sahada örfe müsaade ettiğini görmemiştir. Mürteci, örfün geleneksel kısmının milliyetçilik anlamında var olduğunu bilmemektedir:

“Yobaz samimi değildir. Evvela hortlamasını ister görüldüğü geçmişin, tarihin, din ve milliyetçilik esaslarının ne olduğunu bilmez. Bilmeğe de lüzum görmez. Çünkü onun gayesi, muhafazakârlar gibi geçmişe ait değerleri muhafaza etmek veya mürteciler gibi evvelki hali iade etmek değildir. Muhafazakârlık veya irtica temayüllerini istismar ederek kargaşalık çıkarmak rakiplerini ezmek geçici bir nüfusla bazı dünya nimetlerini elde etmektedir.” (Öğün, 1997, s. 110- 112).

Safa’nın inkılabı bir nevi köprüye benzetmiştir. Geçmişin tüm kıymetli sisteminin topyekûn ve gürültülü şekilde yıkılmasından ziyade eski olanı yeni olana bağlayan bir köprü olmaya aday olmuştur. İnkılapların yapılış amacına ve tarihine bakıldığında ise eskilerin ve yenilerin birbirine bağlanan köprüler karşımıza çıkmıştır. (İrem, 1997, s. 89). Safa, laikliğe bakıldığında Batı medeniyetinin zorunluluğu ve asıl unsuru olmadığına aynı zamanda inkılabın gelenek düşmanlığı demek olmadığını da ileri sürmüştür. Avrupa medeniyetine bakıldığında ise geleneklerinden doğduğuna dikkat çekmiştir. Avrupa’daki muhafazakârlık, ülkemizin inkılaplarına yön vermiştir (Bora, 1997, s. 20). Bundan ötürü bir muhafazakâr arayış aynı zamanda modernleşmeye meşruluk katmıştır.

Safa’nın dine karşı Kemalizm’i geleneklerin ve dinsel ahlakın değerlerini kesintiye uğratmış saf bir politik eylem olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Din yobazı dine nasıl dilediği manayı vermişse ve aynı zamanda onu tahrif etmiştir. İnkılapçı yobazı da devrim düşüncesine dayandırarak inkılap kavramını rezil etmiştir. Atatürk’ün devrimci olmadığını inkılapçı olduğunu belirtmiştir. İnkılabın anlam olarak devirmek manasında

olmadığını aynı bünyenin bir halden ötekine geçişi manasında anladığını düşünmüştür. Bir erik ağacını kökünden baltalayıp devirmek başka, ona kayısı aşısı yapmak başkadır. Atatürk'ün derin ve köklü tarih anlayışı; milliyetçiliği, dini tören, bayram ve geleneklere saygısı, devrim amacından ve anlayışında uzak olduğunu göstermiştir. Onun inkılaplardan anladığı şudur: “*Batının manevi ve ahlaki temellerini atıp yalnız balolarını, kadın modalarını ve danslarını almak*” değildir. Onun inkılap anlayışı gelişmek ve ilerlemektir. Safa, muhafazakâr anlayış ile inkılapçı anlayış arasında hiçbir fark görmemiştir. Gelişmiş memleketlerde muhafazakârlarla mürteciler mukayese edildiğinde aradaki farka dikkat çekmiştir. Muhafazakârlar, inkılap düşmanı olmadığı gibi inkılapçılarda tarih ve gelenek düşmanı olmamıştır (Öğün, 1997, s. 111). Safa, Türk devriminin ideolojiden çıkma olmadığını hayati bir hamle olarak tanımlamıştır. Devrimi yüceltmeye çalışan için geliştirilen bu anlayış devrimin öncesinde sistemli ideolojik bir zemine dayanmadığı gerçeğini ifade etmiştir. Aslında devrimin faydacı yönünü işaret etmiştir. Koşulların belirlediği ve değişen koşullarda yeniden inşa edilen devrimin asıl amacına bakıldığında günün batısı gibi olmayı hedeflemiştir. Değişen her gün de Batı'ya uyumlu olmak için devrimin yönü ve ideolojisinin yeniden belirlenebileceğine gönderme yapmıştır (Akpolat, 2014, s. 40). Konjonktürel bir devrim olarak karşımıza çıkmıştır. Zamanın değişen koşullarına adapte olmayı hedeflemiştir.

Safa, Kemalist sürece giden yolda Atatürk devrimi ile iki Meşrutiyet Dönemi arasında meydana gelmiş olan Avrupalılaşma hareketlerinden esinlenmiştir (Akpolat, 2014, s. 37). Safa Kemalizm'in amacının ulusal stil ve şekli bulmak olduğunu tespit etmiştir. İnkılaplarda tarihsel bir adım olarak değerlendirmiştir (İrem, 1997, s. 85). Safa, Avrupalılaşma metodu ve teknik bilgisini bir bütün parçası olarak ele almaktadır. Zihin dünyasında Muhafazakâr ya da kısmi Batılılaşma düşüncesi ortaya çıkmıştır. Safa'nın tespitiyle Atatürk inkılabının iki önceliği vardır. İlki milliyetçilik diğeri ise medeniyetçiliktir. Medeniyetçilik ile Batı'ya bağlanırken milliyetçilik ile de Doğu'ya bağlanılmıştır. O, medeniyetin metot olarak kullanılmasını istemiştir. Milliyetçilik ile de dil birliğini hedeflemiştir. Safa'nın milliyetçilik anlayışının asıl olan unsuru ise din değil dil olmuştur. Safa'nın da aktardığı: “*Milliyetçilik, millet oluşun bilincidir*” (İrem, 1997, s. 69). Onun bu görüşünden laik bir milliyetçiliği ortaya çıkmıştır. Safa, Erken Cumhuriyet Döneminde yapılmış devrimleri medeniyetçilik ve milliyetçilik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Milliyetçilik bağlamında yapılanları sıralamıştır. İlk olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulması daha sonra ise millî hâkimiyet tesis edilmiştir. Bununla beraber millî ekonomi anlayışı, ezanın Türkçeleştirilmesi çalışması, Türk tarih

tezinin geliştirilmesi ve soyadlarının Türkçe olmasıdır. Medeniyetçilik adına yapılmış olanlar bizi batılılaşmayı gündelik hayata bağlamış kılık-kıyafet devrimi; harf devrimi, saat ve ölçülerin Batılılaştırılması gibi devrimlerdir (Akpolat, 2014, s. 125). Devrimlerin gerçekleşmesi sonucu batılılaşma birçok anlamda yaşanmıştır. Modern dünyaya uyum sağlanmaya çalışılmıştır.

Safa, Kemalist reformlar hakkında düşüncesine bakıldığında tüm Kemalist reformların uygun zamanda ve meşru şekilde gerçekleştiğini söylemiştir. Safa Kemalistlerin, gelenek düşmanı olmadığını inkılap çerçevesinde dini geleneklere bakıldığında bazı medenî inkişafa engel olan âdetleri ve itikatları terk edildiğini dile getirmiştir. Geriye kalanların ise laik amaçlar uğruna müdahale edilmemesini gerekli görmüştür. Bunu ispatlamış olan unsur ise hala resmi bayram olarak kabul edilen dini bayramların olmasıdır. Buna ek olarak Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi ve ezanın da Türkçe okunması eklenmiştir. Bu millîleşme çabaları milliyetçi duyguların sonucunda olmuştur. Aslında bir yandan da dine verilen değeri de göstermiştir. Çünkü radikal milliyetçi bir rejim ile dinin bu milliyetçi algıyla meşrulaşması sağlanmıştır. Diğer taraftan medeniyetçilik ilkesinin zarureti olarak Batılılardan alınan takvim; kıyafet, medeni kanun, alfabe gibi gelenek ve âdetlerin dinî mahiyetlerini kaybederek, tamamıyla medenî bir mahiyet aldıkları için Hristiyan kültürüyle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu sebeple bu medeni geleneklerin alınmasında herhangi bir mahzur yoktur. (Yıldız, 2011, s. 206). Medeniyet anlamında gelişmemizi sağlayacak reformlara batılıların dini argümanlarıymış gibi bakılmamalıdır. Gelişim için gerekli görülmelidir.

Safa'nın dinden ne anladığını incelediğimizde devlet din karşısında tarafsızdır ne Müslüman'dır ne Hristiyan'dır ne de Musevi. Hiçbirini ötekine karşı müdafaa etmez. Din düşmanı da değildir. Bütün dini tezahür, adet, görenek ve geleneklere hürmet eder... Peyami Safa'ya göre din asla geriliğin sebebi olmamıştır. Sadece gerilikten payını almıştır. Din ile ilerlemecilik hakkındaki yorumu şudur:

“Bizim din yüzünden geri kaldığımızı ileri sürenler de vardır. Hakikatte biz her sahada olduğu gibi dinde de geriyiz. Geriliğimizi dine bağlayanlar dinde niçin geri olduğunuzu aynı sebebi affedebilirler mi? Eğer dine bağlılıkta dini öğretim ve teşkilatta çok ileri teknikte ve sanayide geri olsaydık bu geriliğin sebebini dinde bulanların haklı olduklarını düşünebilirdik. Din iyiliği ilim doğruyu verir. İlim akla, din imana dayanır. Sahaları ayrıdır. Dinin mucizeleri ilmin tenkidine uğramaz. Akla değil imana bağlıdır” (Öğün, 1997, s. 127).

Dini ayrı bir saha görmüştür. Devletin herhangi bir dine mensup olmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak devletine bağlı halkın bir dini benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir. “... *dünyada laik devletler vardır, fakat laik millet yoktur*”. Milletlerin oluşumunda din ve gelenekler bir sentez görevi görmüştür bu yüzden laik halk olamayacağına kanaat etmiştir. Safa’ ya göre Atatürk asla bir gelenek düşmanı olmamıştır. Atatürk’ün gelenek algısında bir toplumun dini ister sözle ister yazıyla veya hareket tarzıyla, nesilden nesillere aktarılmış bir davranış olarak görmüştür (Öğün, 1997, s. 126- 127). Bunun engellenemeyeceğini bildiğinden sınırlar içerisinde hareket etmesini sağlamıştır. Safa’nın ideolojilere bakışı da serttir. 1951 bir yılında Ulus gazetesinde yazdığı bir makalede ideolojileri toptan bir şekilde lanetlemiştir. “*Komünist, Sosyalist, Kemalist, hepsini bir çuvala doldurun ve üstüne etiketi yapıştırın. Cahil!*” (Öğün, 1997, s. 107). İdeolojik düşünceye sahip olmanın hakkaniyetli olunmayacağını düşünmüştür. İdeolojileri de bu yüzden bir tür hastalık ve bağımlılık olarak ifade etmiştir.

Muhafazakârlık tarihçi ve gelenekçidir, bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve kültür mirasının bekçisidir. Dünsüz bugün ve bugünsüz yarın olmayacağını bilmiştir. Cemiyetin geçirdiği zaruri inkılapların geçmişe ait değerleri yok etmemesini istemiştir. Cemiyetin kendi benliğine sadık kalmak için her türlü ölçsüz değişmeye karşı mukavemetin temsil etmiştir (Öğün, 1997, s. 111). “*Biz, mazisi, tarihi seyri olmayan gökten inme bir millet miyiz?*” diye soran Safa, Cumhuriyet inkılabı bakıldığında bir araç olarak kullanılmıştır. Metaforik anlamda süzgeç işlevi görmüştür. Safa’ya göre Kemalizm, dini geleneğin medenileşmeye engel olan yanlarını attıktan sonra, onu millî geleneğin bir parçası olarak muhafaza etmiştir. Muhafaza etmekle beraber, Türk dili ve tarihine ait yeni geleneklerle de süreci zenginleştirmiştir. Safa’nın bu naif yaklaşımı, onun milliyetçiliğe olan yakınlığı oranında dine olan mesafesinden de beslenmiştir. Safa ve diğer muhafazakârların dinle olan ilişkisi şu şekildedir: “*Yeni bir cumhuriyetçi inanç anlayışı olarak sunulan, ait olmadan inanmak modeli çerçevesinde ‘İslâm’ın geleneksel ruhundan’ köklü bir sapmaya işaret etmektedir*” (Yıldız, 2011, s. 209). Bu köklü değişim inkılaplarla beraber normal bir hal almıştır. Safa, 1961 yılında Düşünen Adam da kaleme aldığı yazıda Türklerin askeri kültüre sahip bir millet olduğunu ifade etmiştir. Asker millet sisteminde halk ordudur. Ordu ise muhafazakârdır, ordu önce vatani muhafaza eder daha sonra milletin bütün tarihini; bütün canlı geleneklerini, kültür hazinesini ve manevi değerlerini muhafaza etmenin yüksek şuuruna sahip olmuştur (Öğün, 1997, s. 106). Safa için son olarak sahici, modern adam ve üç zaman içinde de yaşamasını bilmiştir. Modernliği bugüne münhasır olmadığı için devamlıdır. Geçmiş, bugünü ve yarını aynı

liyakatle temsil etmiştir. Modern olduğu kadar muhafazakâr ve muhafazakâr olduğu kadar da inkılapçıdır (Öğün, 1997, s. 111).

Yahya Kemal (1884- 1961), Batı'daki gelişmelere karşı geri kalmışlığı eleştirmiştir. Geleneği muhafaza etmenin yolunun ise onu olduğu gibi saklamaktan veya aynı tutmakta mümkün olmayacağını belirtmiştir. Geleneği muhafaza etmek için garp metoduyla Doğu'yu yeniden kurmayı gerek görmüştür. Geleneğin tözünü modern zamanlarda yeniden üretebilmekten geçmiştir. Yazdığı edebi eserlerinde bunu yansıtmak için “Kökü, mazide olan atiyiz” demiştir. Ziya Gökalp'in medeniyet kavramı içindeki sentezci tutumuna karşı çıkmıştır. Milliyetçilikten daha önemli görmüş olduğu millî oluştur. Kemal'in millîlik ölçüsü anlayışı ise kendimizin ve kendikilerimizin edebiyatına yoğunlaştırmıştır (Bora, 1997, s. 23). Kemal, kendimizi yani özümüzü bulmaya çalışmıştır. Gelişimimiz için aradığımız kan atimizdedir. Atimiz ise mazimizdedir. Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'le girmiş olduğu bir tartışmada söylemiş olduğu “Kökü mazide olan atiyim” sözü, Türk muhafazakâr modernleşmesinin şiarı olarak kabul edilmiştir. Bu sözle beraber sürekli değişen, ancak değiştikçe aynı kalan, kendini canlı tutan bir gelenekçilik, geçmişten geleceğe bir perspektif olarak benimsenmiş bir hareket anlayışı işaret edilmiştir. Yahya Kemal'in yazarlığı 1920 ile 1940 yılları arasında pasif kalmıştır. Muhafazakârlık adına ortaya koyulmuş tek bir yazısı 1936'da Kültür Haftası'nda çıkmıştır. Muhafazakârlıkla özdeşleşmiş uygulamalara karşı modernleşme amaçlı inkılap çalışmalarının olduğu süreçte muhafazakâr Yahya Kemal, suskun kalmıştır (Aksakal, 2017, s. 109).

4. ÖMER FERİD KAM'IN YAŞAMI

4.1. Doğumu, Ailesi ve Gençlik Yılları

Ömer Ferid Kam, 1864 senesinde İstanbul'un Beylerbeyi ilçesinde doğmuştur. Babası askeri doktor olan Ahmed Muhtar Paşa'dır. Dedesi ise Birinci Ordu Meclis katipliğinden emekli olmuş Sadık Efendi'dir. Ömer Ferid Kam'ın şeceresine bakıldığında ise dede tarafının Çankırlı olduğu "Deli Kurdoğulları" ismiyle tanındığı tespit edilmiştir. Ömer Ferid Kam'ın annesi ise Fatma Fıtnat Hanımefendi'dir. Annesinin Çankırı'nın din alanında önemli ailelerinden "Molla Kuzu" dur. Ömer Ferid Kam aile kütüğünden yola çıkarak nüktedan bir söylemle *"Nasıl olmuş da kuzu ile kurdun bir araya gelmesinden biz ortaya çıkmışız"* demiştir. Ahmed Muhtar Paşanın karakteristik özellikleri neşeli, nüktedan, mizahı seven bir kimse olup istikrarlı ve cesareti ile yaşadığı bölgede tanınmıştır. Ahmed Muhtar Paşa ile Fatma Fıtnat Hanım 1849 yılında evlenmişlerdir. Bu evlilikten ilk erkek çocuğu Halid doğmuştur. Halid, Denizli'de doktorluk yaparken vefat etmiştir. Ömer Ferid ise ailesinin üçüncü evladıdır. Ömer Ferid'in annesinin dedesi tarafı incelendiğinde II. Abdülhamit'in annesinin evlatlığı olan Müderris Süleyman Efendi'ye dayanmaktadır. Ahmed Muhtar Bey'e Paşa unvanı verilmesinin nedeni ise kendisi, II. Abdülhamit ile veliaht iken bir vesileyle II. Abdülhamit ile tanışmıştır. Bu tanışma daha ileriye giderek beraber tavla oynayacak ve çeşitli sohbetlerde bulunacak kadar ilerlemiştir. Veliaht Abdülhamit'in padişah olduktan sonra Ahmed Muhtar Bey saraydan uzak durmaya çalışmıştır. Abdülhamit'in davetine kadar saraya uğramamıştır. Davet üzerine saraya teşrif edince Ahmed Muhtar Bey artık "Paşa" olmuştur. Tabiplik tecrübesinden ötürü harem dairesine doktor olarak girmesine yol açılmıştır. Kendisi II. Abdülhamid'in yöneticiliğinden pek memnun olmadığı için padişaha karşı soğuk tavır takınmıştır. Saraya karşı tutumunu incelediğimizde çocuklarına: *"Aç kalın, fakat bu kapıdan içeri girmeyin"* demiştir. Ahmed Muhtar Paşa'nın sosyal bir kişiliği olması onu misafirperver kılmıştır. Evinde çoklukla musiki ağırlıklı muhabbetler edilmiştir. Bu musiki sohbetlerine devrin tanınmış bestekarlarından; Asım, Faik, Salim ve Esvapçıbaşı Rahmi, Kemençeci Vasilakı gibi kimseler de katılmıştır. Ömer Ferid'in musiki ortamdan etkilenmesi çok uzun sürmemiştir. Bir ara Tanburi Ali Efendi'den ders almış ve sonra bırakmıştır. Ömer Ferid'in annesi Fatma Fıtnat Hanım ise terbiye ve nezaketi ile dikkati çeken bir Hanımefendidir (Levend, 1946, s. 13- 15). Ömer Ferid, 1889'da Fatma Rukiye Hanım ile evlenmiştir. Evliliğine dair yazdığı not dikkat çekicidir:

“Allah’ın emri ve Hz. Peygamber’in sünneti üzere rahmetli Fahri Bey’in kızı Fatma Rukiye Hanım ile 307 (1891) Şaban-ı Şerifin (Ramazan’dan önceki ay) birinci cumartesi günü bu aciz kulun nikâhı resmen kıyıldı. Allah her iki taraf hakkında hayır ve halisane iyilik nasip etsin. Allah’ın elçileri olan Peygamber efendilerimiz hürmetine” (Levend, 1946, s. 16).

Bu evlilikten üç kız, iki erkek beş çocuk dünyaya gelmiştir. Çocukları Ayşe Fahrünnisa, Fatma Hayrünnisa, Hatice Selma; Mehmet Ruşen, Ahmet Muhtar’dır. Ömer Ferid Kam, eşine çok sadık ve vefalı bir eş olarak kalmıştır. Çocuklarının eğitimi için gerekli çabayı göstermiştir. Hanımı da Ferid Kam’ın titizliğini dikkate alarak hayatını idame ettirmiştir (Levend, 1946, s. 16).

4.2. Aldığı Eğitim

Ömer Ferid Kam, eğitim hayatının ilk basamaklarına adımını Beylerbeyi Rüştüyesinde atmıştır. Buna paralel olarak özel hocalardan çeşitli alanda dersler almıştır. Bilgi ve birikiminin yanında kültür hazinesini genişletmeye yönelik ders görmüştür. Bu dersler Kam’ın ufkunu açmıştır. Babası da oğlunun kendisi gibi bir hekim olmasını istemiştir. Bu sebepten ötürü Kam’ı “Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye” ye göndermiştir. Kam’ın kişiliği laboratuvarlarda ve ameliyat masalarında saatlerce vakit geçirmeye uygun değildi. Bu yüzden tıp eğitimine ancak iki yıl dayanabilmişti. Daha sonra 1882 yılında sınavda başarı göstererek “Mekteb-i Hukuk” a girmişti. 1883 yılında babası vefat etmiştir. Vefattan ötürü Hukuk Mektebi’ne de ara vermiştir. Eksikliklerini gidermek için çeşitli özel dersler almıştır. Kendisini yetiştirme ve öğrenme merakını gidermeye çalışmıştır. Fehmi Efendi’den Arapça, Keşmirli İskender Efendi’den Farsça, Polonya asıllı Hayreddin Efendi’den ise Fransızca dersleri almıştır. Kendisi bu faaliyetlerinde devrinin tanınmış alimlerinden Nüzhet Efendi’den çok yardım almıştır. Onun ilim ve irfanından istifade ettiğinden kendisini ona karşı çok hep borçlu görmüştür. 17- 18 yaşlarında Nüzhet Efendi’den iki yıl ders alan Kam, hocasını “Üstad-ı Mübeccelim (Yüce Üstadım)” tabiriyle ifade etmiştir. Kısa sürede Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde ilerleme kat etmiştir. Bu ilerleme onun vizyonunu da genişletmiştir. Lakin din alanında da fırsat buldukça kendini geliştirmiştir. İşinden arta zamanda fırsat buldukça medrese öğreniminin bir başka şekli olan cami derslerine katılım sağlamıştır. Bu dersleri Fatih Camisinde devam etmiştir. 1905 tarihinde ise müderris Mustafa Asım Efendi’den ‘İcazetname’ (diploma) almaya hak kazanmıştır. Kam’ın çok yönlü kişiliği ve zekâsı tek bir alanda tatmin olamamıştır. Kendini geliştirmek için bir tarafta cami derslerinden

edindiği İslami ilimlere dair bilgiler, sohbet ve ders üslubu diğer tarafta Batı'nın felsefe sistemleri, araştırma metotları, felsefe okulları ve öğretileri onda yeni bakışlar oluşturmuştur. Kalbinde ve aklında yeni düşünceler uyandırmıştır. Şüphelerinden birini gidermek için araştırmalar yapmıştır. Yeni araştırmalarla farklı şüphelere sürüklenmiştir. Yaşadığı bu sancılı süreç Kam'ı şiddetli bir fikir bunalımına sokmuştur. Bu bunalımı ailesine de yansıtmıştır. Bir akşam eve geldiğinde hanımına başını göstererek "*Hanım burada kıyametler kopuyor, korkuyorum*" demiştir. Bulunduğu bunalımdan kurtulmak için farklı yöntemler denemiştir. Filozoflardan ve tanınmış tarikat şeyhlerine sorularını dile getirmiştir. Lakin cevap bulamamıştır. Aradığı cevapları Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin "Mesnevi" adlı eserinde bulmuştur. Öğrenme işlemini bitirdikten sonra artık öğretmeye başlamıştır (Levend, 1946, s. 20). Mevlana'ya ilgisini mısralarına da yansıtmıştır:

"*Meydanın eşsiz Ferit'iym; o sofranın döküntülerini topluyorum,*

Gayri bir şey bilmiyorum Mevlâ'dan ve Mevlânâ'dan başka" (Değirmençay, 2006, s. 174)

Kam'ın ilgisini çeken ve okuyup araştırdığı üç alan vardır; Edebiyat, din ve felsefedir. Tarih bilimi de yardımcısı olmuştur. Onun araştırmacı ruhu ve tatmin olmayan ilim aşkı onu küçük yaştan itibaren; simya, kimya, astroloji, tarih, kelam, tasavvuf, edebiyat ve felsefeye yöneltmiştir. Hak ve batıl fark etmeksizin her alanla meşgul olmuştur. Kam'ın araştırma iştahı, kendisinde zevkli bir fikir adamı haline getirmiştir. Farklı alanlara olan ilgisi ona bakış açısı oluşturmuştur. O, anlaşılması zor olan beyitlerin bile çözümlemesini kolay bir şekilde yapmıştır. Okuduğu eserleri yeniden keşfedercesine incelemiştir ve farklı yaklaşımlarla esere derinlik katmıştır. Aklına sınırlama getirmezdi. Eserleri incelerken tabulardan sıyrılmıştır. Eserleri her anlamda düşünebilmiştir.

Kam, edebiyat ile ayrı ilgilenmiştir. Edebi eserleri incelerken yazar üzerinden tahlil yapmıştır. Şairden yola çıkarak eserlerin açıklamasını yapmıştır. Kam, kelimeleri bir 'alem' olarak kabul etmiştir. Böylece zengin bir kaynak olarak şair Baki'yi tercih etmiştir. Onun, metin şerhindeki metodu şudur: Şairleri bizzat kendi eserlerinden tanımak, böylece eserden, eseri yazana yahut "Eserden Müessire" ulaşmaktır. Onun Darülfünundaki "Edebiyat", "Asar-ı Edebiye Tetkikatı" ve "Şerh-i Mütun" (Bolay, 1988, s. 12) adıyla okuttuğu dersler onu bu metodu devamlı kullanmaya sevk etmiştir. Ömer Ferid Kam, şairler hakkında yorum yaparken önyargılardan sıyrılmıştır. Bir başkasının tesirinde kalmamaya çalışmıştır. Önceden belirtilmiş fikirlerin peşine takılmamıştır.

Doğal bir şekilde eser yazılmasını istemiş yapmacık divan şairlerini eleştirmiştir. İlgi duyduğu divan şairler ise Nef'i, Fuzuli ve Şeyh Galip'tir.

“Nef'i'yi ahenk ve ihtişamından, Nedim'i zarafet ve inceliğinden dolayı beğenir, Fuzuli'yi derin ve içli bir şair olarak takdir etmiştir, Şeyh Galip'i renkli ve düşündürücü bulmuştur. Fazıl ve Vasıf'ı Türk dilindeki tasarrufları açısından beğenmiştir, ama şiirlerini basit ve bayağı olarak görmüştür” (Bolay, 1988, s. 11-14).

Kam'ın Arapça ve Farsçada edebi bilgisi üst düzeydedir. Arapça ve Farsça yazılı eski edebi metinleri kolay bir şekilde okumuştur. Türk şairleri anlama başarısını, Fars ve Arap şairlerini de anlamakta göstermiştir. Din alanındaki zekâsı ve ezberi de öne çıkmıştır. Ömer Ferid Kam, hafız olmamasına rağmen Kur'an'daki ayetlerin birçoğuna hakimdir. İslam dönemi olaylarına ve tarihine de hakimdir. Ayet ve hadis-i şeriflere konu edinen beyitleri de okumakta zorlanmamıştır. İranlı büyük şair Hafız'ı zevkle okur, Sadi'yi beğenir, Hakani'deki ihtişamı takdir ederdi. Farsça ve Arapça dilinde şiirler ve beyitler yazmıştır. Şark edebiyatının ustalığını yapmış olması onu Batı edebiyatından uzaklaştırmamıştır. Batı edebiyatında Fransızca eserleri okumuştur. Aynı zamanda felsefi eserlerde okumuştur. Batı filozoflarına karşı sempati duymuştur. 18. Yüzyıl ve filozofları ile 19. yüzyıl filozoflarının beğenmiştir. Donanımlı haliyle herkesi kendine hayran bırakan Kam, Avrupa'yı görmemesi de çoğu kişiyi şaşırtmıştır. Mehmet Akif bu eksikliği gidermek için teşebbüste bulunmuştur. Kam'ı Mısırlı Abbas Halim Paşa ile tanıştırmıştır. Abbas Halim Paşa, Ferid Kam'ın vizyonun genişletmek için Avrupa seyahatini finanse etmiştir. Kam'ın Avrupa'yı görmemesine şaşırarak *“Böyle bir zatın Batıyı tanımaması bir eksikliktir”* (Levend, 1946, s. 43) diyerekten Batı'yı incelemesi için destek olmuştur. Batı ziyaretinde edindiği düşünceleri yazıya aktararak Mehmet Akif'in dergisinde yayımlanmasını sağlamıştır. Avrupa seyahati sırasında oluşan zihin dünyası kategoriler halinde tezde işlenmiştir.

4.3. Yürüttüğü Görevler

Ömer Ferid Kam, iş hayatıyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında karşımıza tutarsızlık çıkmıştır. Yazılmış kitaplar ve makaleler incelendiğinde resmî görevleri hakkında verilmiş bilgilerin eksik ve çelişkili olduğu görülmüştür. Zamanlama açısından verilen bilgiler kronolojik bir sıra ile izlenilmemiştir. Kam, notlarına kendi el yazısı ile yürüttüğü görevlerini yazdı. 16 Haziran 1887 Babasının vefatından sonraki senede Bâb-ı Âlî Tercüme Odası'nda yirmi dört yaşında göreve başlamıştır. Notlarına ilk iş gününü:

“Allahu Tealâ ve tekaddes hazretlerinin fazl u inâyeti ve Nebiy-yi zîşânı Muhammedü 'l-Mustafa 'nın (SA) lûtf u ihsânı ve Hazret-i Pîr efendimizin himmeti 1304 senesi Ramazan-ı Şerîf'inin 25'inci perşembe günü Hariciye Nezareti Celîlesi Tercüme Odası'na mülâzemeten devâma iptidâ eyledim. Cenâb-ı Rabbü 'l-Âlemin mübarek Leyle-i Kadir hürmetine bu âcize selâmet-i akliye ve fikriyye ve sebât u istikamet ihsan, din ü devlete hayırlı hizmetler edâsiyle nâil-i ecr-i firâvan buyursun, Âmin! Bihürmeti seyyidi 'l-mürselin, ve 'l-hamdülilahi Rabbi 'lÂlemin. Cumartesi gecesi leyle-i Kadir, saat 6” (Özalp, 2000, s. 36). Not düşmüştür.

Aynı senede Maarif Nezareti'nin gerçekleştirmiş olduğu sınavı kazanmıştır 13 Ekim 1887'de iki yüz kuruş maaşla Beylerbeyi Rüştîyesi 'ne Fransızca öğretmenliğine tayin edilmiştir. Maaşında daha sonra artış gerçekleşmiştir. Şubat ayında 1888'de beş yüz kuruşa yükseltilmiştir. Tercüme Odası'ndaki ilk terfiisini ise 24 Ocak 1888 yılında derecesi “Rütbe-i Sâlise”ye yükseltilerek gerçekleşmiştir. 2 Aralık 1889'da maaşına elli kuruş zam yapılmıştır. Daha sonra 23 Mart 1890'da yüz kuruş olmuştur. 22 Mayıs 1894 tarihinde “Rütbe-i Sâniye” sınıfından “Sınıf-ı Sâniye” derecesini yükselmiştir. Aradan geçen yedi yıl içinde maaşında önemli bir artışın olmaması Ferid Bey'i üzüntüye sokmuştur. O dönemin şeyhülislâmıyla Ferid Bey'in ortak bir arkadaşı bulunmaktaydı. Dolaylı olarak şeyhülislamın dostuydu. Bu dostun aracılığı ile Sadrazam Said Paşa'ya giderek üzüntüsünü anlatmıştır. Sadrazam ise Ferid Bey'in hizmetinden memnun olduğunu dile getirmiştir. Sadrazam, ayrıca Ferid Bey'i imtihandan geçirmiştir. Sınav sonunda Kam, başarılı bulunmuştur. Hariciye Nezaretine Ferid Bey için yazıyı yazdırmıştır:

“Hariciye Nezareti Celîlesine, Bâb-ı Âli tercüme hulefâsından Ferid Bey zarûret-i hâlinden ve sekiz seneden beri kalem-i mezkûre devam eylediği halde yüz kuruş maaş alabildiğinden bahisle, isti 'fat etmiş ve mumaileyh müstaid ve âtifete şayeste bulunmuş olmakla bütçe miyânında münhal bulundurulularak üç yüz kuruş zammiyle maaşının dört yüz kuruşa iblâğı tensib kılınmağın ifâ-yı muktezâsı tezkîre-i senâveri terkîm kılındı, 22 Temmuz 1311(1895)” (Özalp, 2000, s. 38)

Mektupla beraber artık derecesinde sürekli bir yükseliş söz konusu olmuştur. Sadaretin yazısından sonra maaşı 24 Temmuz 1895'te dört yüz kuruş olmuştur. İki yıl sonra 24 Şubat 1897'de ücretinde yüz kuruş artışın hemen arkasından 25 Mart 1897 tarihinde dördüncü rütbeden “Osmânî Nişân-ı Zîşânı” verildi. Arka arkaya gelen bu terfiler, arkadaşlarının Ferid Bey'e bakış açısını değiştirmiştir. 27 Mart 1898'de maaşı

sekiz yüz otuz kuruş oldu; hemen arkasından üçüncü dereceden “Nişân-ı Âli Mecidi” verildi. 16 Mart 1899 tarihinde aynı dairede “Mümeyyiz”liğe yükseltilerek ücreti sekiz yüz yetmiş kuruş oldu. 15 Şubat 1900’da dokuz yüz yetmiş bir kuruş maaşla “Mümeyyiz-i Sâni” derecesini aldı. Çok geçmeden 2 Eylül 1900’da “Rütbe-i Ülâ Sınıf-ı Sâni”si ile taltif edildi. Bundan sonra aradan geçen iki yıl içinde dört kere terfi ederek maaşı bin sekiz yüz on buçuk kuruş yükseltilmiş, dokuz ay sonra 29 Aralık 1902 tarihinde ikinci rütbeden “Mecidi Nişân-ı Zîşânı”nı almıştır. 1905 yılında Lahey’de düzenlenmiş olan barış konferansına katılım gösteren İran Büyükelçisi Rıza Dâniş Han için İstanbul’da bulunduğu sırada şiir yazmıştır. Kam’ın bu şiiri Türkçeye çevrilip büyük takdir toplamıştır. 31 Ocak 1905’te İran devleti tarafından “Şîr u Hurşîd” nişanını verilmiştir. Daha önce 6 Eylül 1905 tarihinde ise Rütbe-i Ülâ Sınıf-ı Evveli’ne terfi etmiştir. Nikelden yapılmış “Hicaz Demiryolu Nişânı”nı alış tarihi ise 3 Mayıs 1907’dir. Böylece 1908 yılında “Kısm-ı Mezkûr mümeyyiz-i Evveli’ne getirildiği zaman maaşı iki bin yüz kuruş olmuştur. Meşrutiyet’in ilânını takiben, bütün devlet kadrolarında yapılan kısıtlamalar sonucu 14 Eylül 1908 tarihinde kadrosu “Hesabü’t-Tensikat Kısm-ı mezkûr Mümeyyiz-i Evveli’ne indirildi; 14 Nisan 1909’da geçici bütçe sebebi ile maaşı iki bin kuruş oldu ise de 8 Eylül 1909’da ikinci tensikatta iki bin beş yüz kuruş maaşla “Umûm-i Siyâsiyye Müdüriyet-i Umûmiye Tercüme Şubesi Mümeyyizliği”ne tayin edildi ve 14 Nisan 1909’da maaşından kesilen dört küsur aylık fark geri ödenmiştir. Nihayet 16 Şubat 1914 tarihinde kendi isteğiyle tercüme kaleminden emekli olmuştur. Tercüme-i Hakikat gazetesinde yazdığı yazılarını gören Said Paşanın dikkatini çekmiş, teşvik ve iltifat görmüştür. Bâb-ı Âli’den ayrıldıktan sonra üniversitede öğretim hayatı başlamıştır. O sıralarda Darülfünunda edebiyat müderrisi Mehmet Akif Ersoy’dur. Akif, Sebilürreşad’a başyazar olmak üzere istifa edip ayrılınca, 5 Ocak 1914 tarihinde dokuz yüz kuruş maaşla “Darülfünûn Edebiyat Medresesi Edebiyat-i Türkiye Muallimi” oldu. Bu tayinde, kendi deyimi ile “enîs-i rûhum” dediği yakın arkadaşı Mehmet Akif’in gayret ve ısrarı etkili olmuştur. Kısa süre aralıklarla Ekim-Kasım 1914 ile Ekim-Kasım 1915 tarihlerinde altı yüz kuruşluk iki terfi sonucu maaşı iki bin beş yüz kuruş oldu. Edebiyat Fakültesi’nden 1 Eylül 1917 tarihinde ayrılarak yine aynı maaşla “Medrese-i Süleymaniye Felsefe-i Umâmiye Tarihi Müderrisliği” ile görevlendirildi. 1 Haziran 1918’de yeni bir terfi ile maaşı bin kuruş artarak üç bin beş yüz kuruş oldu. Kadrolarda yapılan değişiklikler sonucu bir süre açıkta kalmıştır. Hemen arkasından yapmış olduğu ciddi çalışmaları, yayınları, Doğu ve Batı felsefelerinde dair derin bilgisi dikkate alınarak 2 Nisan 1919’da bin kuruş maaşla “Dârül’-Hikmeti’l-İslâmiye” üyeliğine getirilmiştir. Buradaki hizmeti

çok kısa sürmüştür. Üç ay sonra, yani 25 Ağustos 1919 tarihinde üç bin beş yüz kuruş maaşla “Darülfünûn Edebiyat Medresesi Şerh-i Mütûn-i Edebiyye Müderrisliği”ne tayin olundu. 1 Kasım 1922’de yine açıkta kaldı. Bu sıralarda üniversite içinde değişiklikler olmuş, metinler şerhi dersleri Ali Ekrem Bey’e verilmiş, İran Edebiyatı Tarihi kürsüsü ise Hüseyin Dâniş Bey’den boşalmıştı. Ferid Kam, 20 Mayıs 1924 tarihinde İran Edebiyatı Tarihi dersleri vermekle görevlendirilmiştir. Burada bir yandan bu dersleri verirken, diğer yandan Türk şiirinin edebî yönleri ile karşılaştırmalar yapmıştır. I. Dünya Savaşı bitmesiyle beraber Osmanlı Devleti yenilgiye uğramıştır. Yeni Türk devletinin inşası için Kurtuluş Savaşı başlamıştır. Ankara’da ise Büyük Millet Meclisi Hükümeti kurulmuştur. İlga edilen Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin tasfiyesi başlamıştır. Bunun için tanınmış alimlerden oluşan “Tedkikât ve Te’lifât-ı İslâmiye Encümeni” adında bir komisyon kurulmuştur. Ankara’da kurulacak komisyona davet edilen Kam, görev almak üzere Mehmed Ali Aynî ile 1 Kasım 1922 tarihinde Ankara’ya gelmiştir. Ankara’ya gitmeyi kabul etmesinde Mehmet Akif Ersoy’un orada oluşunun etkisi olmuştur. Mahir İz’le olan dostluğu da burada başlamıştır. 15 Şubat 1923 tarihinden itibaren “Umûr-i Şer’iye ve Evkaf Vekâleti Tedrisat Müdürlüğü”nde çalışmıştır. “İlm-i Ahlâk” adını verdiği eserini bu sırada yazmıştır. 20 Mayıs 1923’de Zeynep Hanım Konağı’nda İran Edebiyatı Tarihi dersleri vermeye başladı. İki sene civarında geçen bu sürenin sonunda İstanbul Üniversitesi’ne dönmüştür. İstanbul Üniversitesi’ndeki hizmeti 31 Temmuz 1933 tarihinde gerçekleştirilen Üniversite Reformu’na kadar devam etmiştir. Reformla beraber Kam ile birlikte Hamdi Suat Aknar, Babanzâde Naim Bey, tarihçi Ahmet Refik Altınay gibi pek çok değerli ilim adamları da kadro dışında bırakılmıştır. Kam’ın kadro dışı bırakılmasında sunulan gerekçe ise yaş sınırını doldurduğu yönünde olmuştur. Kadro dışı bırakılma tebliğlerini de gazete ilanı ile olması Kam’ı, üzüntüye sokmuştur. Kam, üzüntüsünü aşağıdaki dörtlükle dile getirdi:

“Eğer maksûd ise tekmil-i zillet

Hemân tahsil-i ilme eyle gayret

Koğulduk âkibet Darülfünûn’ dan

Budur bizde mükâfat-ı fazilet” (Levend, 1946, s. 42)

Mehmet Akif’in bir mektubunda yazılanlar üzerine Kam’ın üniversiteden ihraç edildikten sonra ekonomik sıkıntılar çekmiştir. Konaklama sıkıntısını gidermek için Beşiktaş’ta bir dostunun evinde kaldığını yazmıştır. Maddi sıkıntılarını gidermek için geçici işlerle meşgul olmuştur. Darülfünun bünyesindeki, Ali Ekrem Bolayır’ın başkanlığında kurulmuş olan “Tedkikât-ı Lisâniye Encümeni”nde Cenap Şahabeddin,

Babanzâde Naim Bey, Mehmet Akif Ersoy, Necib Asım'la birlikte çalışmıştır. Komisyonun raportörlüğünü Ahmed Rasim Bey yapmıştır. Ahmed Rasim Bey'in kısa süre sonra ayrılması üzerine Mehmet Akif ve Ferid Bey'in tavsiyesi ile bu görev Tahir Olgun'a verilmiştir. Ali Ekrem Bey "Maarif Nazırı" olunca, kendi yazdığı lügata rakip olur endişesiyle komisyonu dağıtmıştır. 1943 yılına gelindiğinde Millî Eğitim Bakanlığı tarafından verilmesi planlana konferanslara iştirak edilmesi istenmiştir. Konferanslar Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde süreklilik halinde olması planlanmıştır. Kam'ın en büyük arzusu da buydu. İlk dersini vereceği güne heyecanla hazırlanmıştır. Heyecanını aynı şekilde son derse kadar sürdürmüştür. Hastalığı nüksettiği dönemde ziyaretine gelen dostlarına derslere katılamamasından dolayı üzgün olduğunu ifade etmiştir (Özalp, 2000, s. 36-44).

Kam, ilk görev yerinden son görev yerine kadar sürekli çalışmıştır. Görevini layıkıyla yapma çabasında olmuştur. Küçükken aldığı yabancı dil eğitimi hayatına yön vermişti. Farsça alanında çok başarılı olmasından dolayı İran Edebiyatı üzerine önemli söz sahibiydi. Babasının sarayla ilişkisi olmasına rağmen aldığı görevler liyakat esastır. Eğitim verdiği dönemde ise aydın bir tutum sergilemiştir.

4.4. Ömrünün Son Dönemi ve Vefatı

Ömer Ferid Kam'ın vefatına giden süreci genç Doktoru Celâl Ertuğ takip etmiştir. Vefat etmeden iki Ay Önce "Para Tifo" hastalığına yakalandığını tespit etmiştir. Hastalığı gittikçe ağırlaşarak Kam'ı yemeden içmeden kestirmiştir. Kam hastalık süreci boyunca zayıflamaya başlamıştır. Hastalığı sürecinde dostları sık sık ziyarette bulunmuştur. Ziyaretleri esnasında Kam'ın üzüntüsünün nedenin hastalıktan çok derslere katılamaması olduğunu ifade etmiştir. "Yakın zamanda iyileşir. Yine derslerinize gelirsiniz" temennisine Kam, "Artık geçti" (Özalp, 2000, s. 19) diyerek ölüme yaklaştığını fark etmiştir:

"Netice kendini gösterdi iştibaha hâcet yok â

Düşünme âkıbet-i hali öyle dâr-u dîraz

Hüma-yi ruhuma dar geldi tengnâ-yi vücud

Biraz da başka avalimde eylesin pervaz" (Levend, 1946, s. 46)

Kam, 22 Mayıs 1944 de saat 19.00'da vefat etmiştir. 23 Mayıs 1944 tarihinde ise Hacı Bayram Camii'nde cenaze namazı kılınmıştır. Cenaze namazı sonrası Cebeci Asrî Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir. (Günümüzde mezarlığı Ankara mezarlık sisteminde Ferit Bam olarak kayıtlıdır. 9. Ada 128. Parselde

bulunmaktadır.) Cenaze merasimine teşrif edenler dönemin Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel, Bakanlık yetkilileri, Afganistan Büyükelçisi, Diyanet İşleri Başkanı, profesörler, öğrencileri ve pek çok sayıda üniversiteli öğrenci katılmıştır (Özalp, 2000, s. 18-19). Türk basınında Kam'ın vefatı geniş yankı bulmuştur:

“Tasvîr-i Efîkâr (25.5.1944): Merhum Türk, Arab, Fars, Fransız edebiyatı ve felsefesine vukûfu ile mümtazdı. Vefatı memleketimiz için telâfisi güç bir kayıptır. Ulus (23.5.1944): Eski Darülfünun Edebiyat Fakültesi metinler şerhi müderrisi ve düne kadar Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Klâsik Türk Edebiyatı profesörü Bay Ferid Kam hayata gözlerini kapamıştır. Büyük Türk âliminin cenazesi bugün öğle namazından sonra Hacı Bayram Camii'nden kaldırılacaktır. Öğrendiğimize göre rahmetli ölümünden bir müddet önce akraba ve dostlarına cenazesine çelenk ve çiçek göndermemelerini, bunların bedelini Kızılay ve diğer benzer hayır kurumlarına bağışlamalarını vasiyet etmiştir. Son Posta (24.5.1944), Cumhuriyet (24.5.1944), Ülkü (24.5.1944) gibi yayın organları Fıkra yayın organları ölümü ile ilgili yazıları yazdılar. Karikatür dergisinin 1.6.1944 tarihli sayısında şu fıkralar yer alıyor. “Divan şiir ve nesrinin yegâne âlimi Ferid Kam'ı kaybettik. Bu acıklı vesile ile küçük bir lâtife kaydediyoruz. Mehmet Akif'in Mısır'da bulunduğu sıralarda Ferid Kam kendisine mektup göndermek hususunda tembellik edermiş. Ferid Kam'ı çok özleyen Akif, ondan mektup alamayınca üzülür dururmuş. Günün birinde Akif'in annesi ölmüş. Bu münasebetle Ferid Kam, şaire bir taziye mektubu göndermiş. Akif annesinin ölümü üzerine müteessir olduğu kadar, Ferid Kam'dan gelen mektuba sevinmiş ve şöyle bir mukabelede bulunmuş: (Üstad' dan haber almak için mutlaka bizim evden bir cenaze çıkmasını mı bekleyeceğiz?)” Ulus (1.7.1944): Merhum Profesör Ferid Kam'ın ölümünün kırkinci gününe rastlayan 1 Temmuz 1944 Cumartesi günü öğle namazından sonra Hacı Bayram Camii'nde Mevlit okunacağından dostları ile kendisini tanıyan ve sevenlerin teşrifi rica olunur” (Özalp, 2000, s. 20).

4.5. Eserleri

Dergi Yazıları:

“Diyanetin İnsaniyete Siyasete Lüzumu Var Mı?”, Ferid, Beyânülhak, Makale, 7 Şubat 1909, 1. Cilt, 19. Sayı, 432. Sayfa.

“Kabristan” Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Şiir, 16 Eylül 1909, 3. Cilt, 54. Sayı, 23. Sayfa

“Necm-i Emel”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Şiir, 30 Eylül 1909, 3. Cilt, 56. Sayı, 54. Sayfa

“İslam Beyninde Tearrûf ve Tehabb”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Yazı, 14 Ekim 1909, 3. Cilt, 58. Sayı, 81. Sayfa

“Kıt’a-yı Na’îye”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Şiir, 14 Ekim 1909, 3. Cilt, 58. Sayı, 85. Sayfa.

“Bir Levha-i Sefalet Yahut Küfeli Çocuklar” Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Yazı, 28 Ekim 1909, 3. Cilt, 60. Sayı, 115. Sayfa.

“Karındaşım Akif Bey’e”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Yazı, 4 Kasım 1909, 3. Cilt, 61. Sayı, 131. Sayfa.

“İslamiyet ve Meşhur Bir Alman Şairi”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Yazı, 17 Kasım 1909, 3. Cilt, 63. Sayı, 168. Sayfa.

“Japonya’nın 1909’daki Kuvâsı”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Yazı, 2 Aralık 1909, 3. Cilt, 65. Sayı, 198. Sayfa.

“Japonların 1909 Senesindeki Kuvâsı”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Yazı, 23 Aralık 1909, 3. Cilt, 68. Sayı, 247. Sayfa.

“Fransızca Bir Risaleden: Japonların 1909 Senesindeki Kuvâsı”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 30 Aralık 1909, 3. Cilt, 69. Sayı, 260. Sayfa.

“Anglosaksonlarda Fikr-i Hükümet, Talim ve Terbiye”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 6 Ocak 1910, 3. Cilt, 70. Sayı, 277. Sayfa.

“Bir Musahabe”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Sohbet, 13 Ocak 1910, 3. Cilt, 71. Sayı, 289. Sayfa.

“Tarih-i İslamiyet’e Dair: Musahabe”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Sohbet, 11 Şubat 1910, 3. Cilt, 75. Sayı, 357. Sayfa.

“Mahut Tarih-i İslamiyet’in En Mühim Noktası Hakkında Bir İki Söz”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Eleştiri, 4 Mart 1910, 3. Cilt, 78. Sayı, 411. Sayfa.

“Musahabe”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 6 Nisan 1910, 4. Cilt, 83. Sayı, 80. Sayfa.

“Kıt’a”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Şiir, 21 Nisan 1910, 4. Cilt, 85. Sayı, 116. Sayfa.

“Musâhabe”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Deneme, 12 Mayıs 1910, 4. Cilt, 88. Sayı, 164. Sayfa.

“Musahabe”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 16 Haziran 1910, 4. Cilt, 93. Sayı, 256. Sayfa.*

“Musahabe”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 1 Eylül 1910, 4. Cilt, 104. Sayı, 444. Sayfa.*

“Musahabe”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 24 Kasım 1910, 5. Cilt, 116. Sayı, 194. Sayfa.*

“Din-i Felsefî Müsahabeler Mündericatından Bir Bedia-i Edebiye: Kabristan”, *Ferid, Beyânülhak, Şiir, 10 Temmuz 1911, 5 Cilt, 118, Sayı 21, Sayfa60.*

“Musahabe”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 2 Mart 1911, 5. Cilt, 130. Sayı, 20.Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 25 Mayıs 1911, 6. Cilt, 142. Sayı, 177. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -2”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 1 Haziran 1911, 6. Cilt, 143. Sayı, 197. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -3”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 8 Haziran 1911 6. Cilt 144. Sayı 211. Sayfa*

“Hikmet Mecelle-i Muhteremesi Muharrir-i Hakimi Şehbenderzade Hilmi Beyefendi Hazretlerine”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Teşekkür, 6 Temmuz 1911, 6. Cilt, 148. Sayı, 288. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -4”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 24 Ağustos 1911, 6. Cilt, 155. Sayı, 385. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -5”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 7 Eylül 1911, 7. Cilt, 157. Sayı, 3. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -6”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 14 Eylül 1911, 7. Cilt, 158. Sayı, 17. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -7”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 21 Eylül 1911, 7. Cilt, 159. Sayı, 33. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -8”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 12 Ekim 1911, 7. Cilt, 162. Sayı, 82. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -9” *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 26 Ekim 1911, 7. Cilt, 164. Sayı, 115. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud ”, *Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 30 Kasım 1911, 7. Cilt, 169. Sayı, 196. Sayfa.*

“Vahdet-i Vücud -10”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 8 Aralık 1911, 7. Cilt, 170. Sayı, 211. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -12”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 21 Aralık 1911, 7. Cilt, 172. Sayı, 243. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -13”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 11 Ocak 1912, 7. Cilt, 175. Sayı, 295. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -14”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 25 Ocak 1912, 7. Cilt, 177. Sayı, 325. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -15”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 15 Şubat 1912, 7. Cilt, 180. Sayı, 372. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -16”, Ferid, Sırât-ı Müstakîm, Makale, 22 Şubat 1912, 7. Cilt, 181. Sayı, 387. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -18”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 8 Mart 1912, 8. Cilt, 183. Sayı, 7. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -19”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 21 Mart 1912, 8. Cilt, 185. Sayı, 34. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -20”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 28 Mart 1912, 8. Cilt, 186. Sayı, 55. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -21”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 4 Nisan 1912, 8. Cilt, 187. Sayı, 75. Sayfa.

“Vahdet-i Vücud -22”, Ferid, Sebilürreşâd Makale 25 Nisan 1912 8. Cilt 190. Sayı 136. Sayfa

“Vahdet-i Vücut -24”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 9 Mayıs 1912, 8. Cilt, 192. Sayı, 175. Sayfa.

“Musahabe -1” Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 23 Mayıs 1912, 8. Cilt, 194. Sayı, 216. Sayfa.

“Hüviyyet-i Milliye” Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 13 Haziran 1912, 8. Cilt, 197. Sayı, 276. Sayfa.

“Menşe-i Hurafat- İslamiyyet’in Hurafat Hakkındaki Ahkam-ı İrşadiyye ve ahrimiyyesi- Rüya”, Ferid, Sebilürreşâd, Yazı, 27 Eylül 1912, 9. Cilt, 212. Sayı, 659. Sayfa.

“İstanbul – Marsilya”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 24 Temmuz 1913, 10. Cilt, 254. Sayı, 323. Sayfa.

“Avrupa Mektupları: Marsilya – Paris”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 14 Ağustos 1913, 10. Cilt, 257. Sayı, 371. Sayfa.

“Avrupa Mektupları -3: Paris, Cenevre, Evyan, Montrö, Lozan”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 21 Ağustos 1913, 10. Cilt, 258. Sayı, 390. Sayfa.

“Avrupa Mektupları -4: İsviçre’nin Letafeti, Umran ve Terakkisi”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 4 Eylül 1913, 10. Cilt, 260. Sayı, 416. Sayfa.

“Avrupa Mektupları -5”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 18 Eylül 1913, 11. Cilt, 262. Sayı, 23. Sayfa.

“Avrupa’ya Ait Sözlerden”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 10 Aralık 1913, 11. Cilt, 274. Sayı, 215. Sayfa.

“Avrupa’ya Ait Sözlerden” Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 18 Aralık 1913, 11. Cilt, 275. Sayı, 231. Sayfa.

“Avrupa’ya Ait Sözlerden”, Ferid, Sebilürreşâd, Mektup, 2 Ocak 1914, 11. Cilt, 277. Sayı, 266. Sayfa,

“Tarih-i İstikbal - Celal Nuri Bey” Ferid, Sebilürreşâd, Eleştiri, 12 Şubat 1914, 11. Cilt, 283. Sayı, 358. Sayfa.

“Tarih-i İstikbal - Celal Nuri Bey” Ferid, Sebilürreşâd, Eleştiri, 12 Mart 1914, 12. Cilt, 287. Sayı, 4. Sayfa.

“Taharri-i Hakikat Düşmanlarına” Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 18 Temmuz 1918, 14. Cilt, 362. Sayı, 222. Sayfa.

“Hakikati Görelim” Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Mayıs-Haziran, 1919, 4. Cilt, 46. Sayı, 1410. Sayfa.

“Mucizata Dair”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Haziran-Temmuz, 1919, 5. Cilt, 47. Sayı, 1459. Sayfa.

“Halisane Bir İhtar” Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Deneme, Temmuz-Ağustos, 1919, 5. Cilt, 48. Sayı, 1503. Sayfa.

“Kütübhane ve Kitaplar”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 13 Şubat 1919, 16. Cilt, 391. Sayı, 16. Sayfa.

“Hakikatı Görelim”, Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 10 Temmuz 1919, 17. Cilt, 427-428 Sayı, 89. Sayfa.

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferit Bey Efendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri I” Ferid, Sebilürreşâd, Yazı, 19 Kasım 1919, 18. Cilt, 449 Sayı, 768. Sayfa.

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferit Bey Efendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri II”, *Ferid, Sebilürreşâd, Yazı, 4 Aralık 1919, 18. Cilt, 450. Sayı, 87. Sayfa.*

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferit Bey Efendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri III”, *Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 11 Aralık 1919, 18. Cilt, 451. Sayı, 100. Sayfa.*

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferit Bey Efendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri IV”, *Ferid, Sebilürreşâd, Yazı, 18 Aralık 1919, 18. Cilt, 452 Sayı, 111. Sayfa.*

“Bir Ayet-i Kerime Münasebetiyle”, *Ferid, Mahfil, İnceleme, Temmuz-Ağustos, 1920, 1. Cilt, 1. Sayı, 3. Sayfa.*

“Vezn-i Aruzî ile Arab, Acem Edebiyatına Dair Bir İki Söz”, *Ferid, Mahfil, Makale, Temmuz-Ağustos, 1920, 1. Cilt, 1. Sayı, 13. Sayfa.*

“Bir Ayet-i Kerime Münasebetiyle”, *Ferid, Mahfil, İnceleme, Ağustos-Eylül, 1920, 1. Cilt, 2. Sayı, 20. Sayfa.*

“Arap Romanları”, *Ferid, Mahfil, Makale, Ağustos-Eylül, 1920, 1. Cilt, 2. Sayı, 28. Sayfa.*

“Bir Ayet Münasebetiyle”, *Ferid, Mahfil, İnceleme, Eylül-Ekim, 1920, 1. Cilt, 3. Sayı, 40. Sayfa.*

“Bir Ayet Münasebetiyle”, *Ferid, Mahfil, İnceleme, Kasım-Aralık, 1920, 1. Cilt, 5. Sayı, 75. Sayfa.*

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferid Bey Efendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri V”, *Ferid, Sebilürreşâd, Yazı, 1 Ocak 1920, 18. Cilt, 453. Sayı, 124. Sayfa.*

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferid Beyefendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri Hulasası VI”, *Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 8 Ocak 1920, 18. Cilt, 454. Sayı, 135. Sayfa.*

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferid Beyefendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri Hulasası VII”, *Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 15 Ocak 1920, 18. Cilt, 455. Sayı, 146. Sayfa.*

“Mev’ize: Darü’l-Hikmetü’l-İslamiyye Azasından Üstad Hekim Ferid Beyefendi’nin Ayasofya’daki Mev’izeleri Hulasası VIII”, *Ferid, Sebilürreşâd, Makale, 25 Şubat 1920, 18. Cilt, 460. Sayı, 210. Sayfa.*

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletden Bir Nebze”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Ağustos-Eylül, 1921, 6. Cilt, 68. Sayı, 2181. Sayfa.

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletden Bir Nebze”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Kasım-Aralık, 1921, 7. Cilt, 70. Sayı, 2258. Sayfa.

“Cahiliyye Asarından Bir Kaç Nümûne”, Ferid, Mahfil, Makale, Aralık, 1920-Ocak 1921, 1. Cilt, 6. Sayı, 109. Sayfa.

“İran Edebiyat”, Ferid, Mahfil, Makale, Mart-Nisan, 1921, 1. Cilt, 9. Sayı, 156. Sayfa.

“İran Edebiyat”, Ferid, Mahfil, Makale, Temmuz-Ağustos, 1921, 1. Cilt, 13. Sayı, 5. Sayfa.

“İran Edebiyat: Hafız-ı Şirazi”, Ferid, Mahfil, Araştırma, Ağustos-Eylül, 1921, 1. Cilt, 14. Sayı, 24. Sayfa.

“Bir Kıtâ”, Ferid, Mahfil, Şiir, Eylül-Ekim, 1921, 1. Cilt, 15. Sayı, 48. Sayfa.

“Edebiyat-ı Sufiyye”, Ferid, Mahfil, Araştırma, Ekim-Kasım, 1921, 1. Cilt, 16. Sayı, 65. Sayfa.

“Edebiyat-ı Sufiyye”, Ferid, Mahfil, Araştırma, Kasım-Aralık, 1921, 2. Cilt, 17. Sayı, 83. Sayfa.

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletden Bir Nebze”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Ocak-Şubat 1922, 7. Cilt, 72. Sayı, 2348. Sayfa.

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletden Bir Nebze” Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Şubat-Mart, 1922, 7. Cilt, 73. Sayı, 2390. Sayfa.

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletpenahiden Bir Nebze”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Nisan-Mayıs, 1922, 7. Cilt, 74-75. Sayı, 2460. Sayfa.

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletpenahiden Bir Nebze”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Haziran-Temmuz, 1922, 7. Cilt, 76-77. Sayı, 2526. Sayfa.

“Ahlak-ı Seniyye-i Risaletpenahiden Bir Nebze”, Ferid, Cerîde-i İlmiyye, Makale, Ağustos-Eylül, 1922, 7. Cilt, 78-79. Sayı, 2582. Sayfa.

“Rubai”, Ferid, Mahfil, Şiir, Ocak-Şubat, 1922, 2. Cilt, 20. Sayı, 144. Sayfa.

“Nübüvvet”, Ferid, Sebilürreşâd, Şiir, 3 Ocak 1924, 23. Cilt, 582. Sayı, 146. Sayfa.

“Hasbihal”, Ferid, Sebilürreşâd, Sohbet, 31 Temmuz 1924, 24. Cilt, 610. Sayı, 177. Sayfa.

“Hasbihal”, Ferid, Sebilürreşâd, Sohbet, 14 Ağustos 1924, 24. Cilt, 612. Sayı, 209. Sayfa.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Bâkî I”, *Peyâm-ı Sabah*, 1173 (9 Mart 1922), 1-2.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Bâkî II”, *Ferid, Peyâm-ı Sabah*, 1180 (16 Mart 1922), 1-2.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Sâbit I”, *Ferid, Peyâm-ı Sabah*, 1119 (5 Ocak 1922), 1-2.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Sâbit II”, *Ferid, Peyâm-ı Sabah*, 1126 (22 Ocak 1922), 1-2.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Sâbit III”, *Ferid, Peyâm-ı Sabah*, 1138 (29 Ocak 1922), 1-2.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Sâbit IV”, *Ferid, Peyâm-ı Sabah*, 1140.

“Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlilî İntikadî Mütâlaât: Sâbit V”, *Ferid, Peyâm-ı Sabah*, 1146 (11 Şubat 1922), 1-2.

Kitapları:

1. Âsâr-ı Edebiye Tetkikatı Dersleri
2. Dinî Felsefî Sohbetler
3. Felsefe Tarihi Notları
4. Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk
5. İlm-i Mâba'de't-Tabia
6. Hall-i Mesele-i Tabiat
7. İran Edebiyatı Tarihi
8. Vahdet-i Vücud
9. Felsefe Lûgati
10. Afgan Şairleri
11. Divan Şiiri Sözlüğü
12. . Şeyh Gâlib Divan ve Hüsn ü Aşk'ından Münteheb Parçalar
13. Eski İran'da Felsefe
14. Not Defteri 1
15. Not Defteri 2
16. Türehât
17. Şiir Defteri
18. Tercüme-i Manzume-i Sulh
19. Avrupa Mektupları

5. ÖMER FERİD KAM'IN ZİHİN DÜNYASI

5.1 Modernleşme Algısı

Modernleşme kavramının bir karşılığı da sekülerizmdir. Sekülerizm, laikliğin daha radikal bir biçimde yaşanması anlamını taşımaktadır. Günümüzde sekülerizm ise daha çok modern anlamında kullanılır. Ömer Ferid Bey'in de notlarına yazdığı gibi sekülerizm kavramı yorumlanarak farklı anlamlara bürünmüştür:

“Bugünlerde herkesin ağzında bir asrilik, asrileşmek, asrileştirmek sözleri dönüp duruyor. Bu kelimenin Fransızcası “seculariser” dir. Manası, eskiden kiliselere, ruhban sınıfına ait olan emval ve emlaki, umumî emval sayarak ele geçirmektir. Diğer manası da her şeyi dinî kayıtların etkilerinden özgür kılmaktır. Fakat bazı kimseler, bu manaların kapsamını genişlete genişlete, nihayet manasızlığa kadar varıyorlar. Aslında, bazıları asrileşmek dedikleri zaman, içinde bulunduğumuz asırda vücuda gelmiş olan müesseselerin hepsini, bilhassa Batılıların ahlak ve âdet ve geleneklerine ilişkin olanlarını fayda ve zararları dikkate alınmaksızın kabul ve taklit etmek manasını kastediyorlar. Bu ise, asrileşmek değil, insanın akıl ve idrakinden nefsinin uzaklaştırmakla kendisini cemad, yahut şuursuz bir makine seviyesine indirmiş olması demektir. Acayip! İnsan niçin milli ahlâk ve âdet ve geleneklerinin hepsinden sıyrılarak başka milletlerin acemi, beceriksiz, gülünç bir taklitçisi olmalı?” (Kam, 2021c, s. 214-215).

Kam, modernleşmeye karşı gelmemektedir. Modernleşme adı altında millî değerlerin yok oluşuna tepki göstermiştir. Modernleşmeyi Avrupa'nın kültürel ve ahlaki normlarını kayıtsız taklit edilmesini eleştirmiştir. Avrupa'nın zevk alanlarını da taklit edilmesine karşı çıkmıştır. Avrupa'da ki keyif veren eserleri inceleyen Kam:

“Buradaki hipodromun benzerini vücuda getirmeğe, operanın aynini yapmaya kalkışır, şimdinin mutluluğunu, geleceğin feyzini bu gibi şeylerde ararsak, vay bizim hâlimize! Medeniyetin zevke, safâ' ya âit olan yönlerinin bizim için kat'i biçimde haram olması gerekir. Daima ciddi taraflarını taklide özenmeliyiz. Avrupalılar gibi, bizim zevke, eğlenceye hakkımız yoktur. Onlar çalışmışlar, ilerlemişler. Şimdi çalışmalarının her yönünden faydalanyorlar. “Kel başa şımşır tarak” yakışmaz. Evvelâ kelimizi iyileştirmeliyiz. Daha sonda şımşır tarak aramalıyız. Olmadığı takdirde, bu kel baş bizde iken tepemizden şak şak eksik

olmaz. Dört kişinin medenileşmesi, bolluğa kavuşması bir memleketi mesut etmez” (Kam, 2021a, s. 43).

Türk halkının medenileşme keyfini tatmadan önce çalışıp hak etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Avrupa’nın keyfini değil yaptığı işler ele alınmalıdır.

Osmanlı son dönemlerinde başlayan yenileşme hareketleri batılılaşma ile batıcılılaşma arasına sıkışmıştı. 1913 yılında Avrupa seyahatine çıkan Ömer Ferid Bey Avrupa’nın gelişmişliği ve modern havasını incelemiştir. *“Osmanlılar, hala muhtaç olduğumuz ilerlemeden binlerce fersah uzaktadır”* (Kam, 2021c, s. 68) tespitiyle Osmanlının modernleşme ihtiyacını belirtmiştir. Bu modernleşmenin sağlanması için izlenecek yol ise taklit olmamalıdır. Ömer Ferid Bey gelişimin taklide dayalı olması ve gereksiz teferruatlara takılmasını eleştirmiş ve metafor olarak sandala benzetmiştir. *“Teferruat şeyleri taklide kalkışmamız kemale ermemiş bir cenine körükle ruh üflemeğe benzer. Avrupa gibi başarılı olmak isteniyorsa takip edeceğimiz şeyler gereksiz olanlar olmamalı yoksa bu taklit boşa kürek sallamaya benzer”* (Kam, 2021a, s. 44). Modernleşmek için eksik olan yönlerin tamamlanmasının gerekliliği üstünde durmuştur. Gereksiz özentiliklerden ve teferruatlardan kaçınılmasını istemiştir. Osmanlının ilerleme ihtiyacının karşılığı olduğu ve imkânlar dâhilinde ilerlemenin mümkün olduğuna değin notlarında *“Alman dostum ile diğer yolcular da birer birer güverteye geldiler şezlonglara uzanıp sohbe başladılar. Memleketimizin gayet güzel medeniyet çerçevesinde ilerlemeye elverişlidir”* (Kam, 2021a, s. 17) diye yazmıştır. Böylece Osmanlının aslında ilerlemesi için önünde engel olmadığını ifade etmiştir. Kam, Osmanlının Avrupalılaşma serüveninde öz benliğini kaybetmemesini gerekliliğini de vurgulamıştır. Fransız bir adamın Şark için beğenisini dile getirmesi üzerine Kam, *“Biz şarkın hususiyetlerini muhafaza etmeliyiz yenilik göstereceğiz, Avrupa’ya benzeyeceğiz diye bir takım milli iftihar vesilelerimizi kaybetmemeliyiz. Hatta gösterdiğimiz yenilikte bile daima bu kaydı dikkatten uzak tutmamalıyız”* (Kam, 2021a, s. 63). Osmanlının yenileşme sürecinde asıl millî değerlerini ve unsurlarını kaybetmemesine dikkat çekmiştir. Modernleşme ile Osmanlı kültürünün bozulması ya da yok olması ile karşı karşıya kalılabileceğini öngörmüştür. Bu kültür deformasyonunu engellemek için millî değerlere sadık kalınmasını istemiştir. Kam, Osmanlının millî değerlerini korumakla doğuda kültürel liderliği sahiplendiğini düşünmüştür. Osmanlının halifeliği bünyesinde barındırarak Doğu halklarının temsilcisi olduğunu belirtmiştir. *“Batının acentesi değil Doğunun temsilcisi olmalıyız. Batının tesirlerinin hepsini usulünce alarak memleketimizi hazır olduğu terakkiye ulaştırma çalışmalıyız. Gümrüklerimizden piyanodan ziyade ziraat ve*

sanayi aletleri geçmesini temenni etmeliyiz” (Kam, Makaleler, 2021c, s. 98). Osmanlı gelişmek için Batıyı rol model almıştır. Batıyı rol model almasına rağmen asıl temsil ettiği Doğu’dur. Doğunun en önemli temsilcisidir. Batıyı rol almasındaki tek sebep ise ekonomik alanda modernleşme gereksinimidir. *“Avrupa sakinlerinin medeniyette en geri kalanını, İslami kavimlerin terakki de en ileri gideni biz olduğumuzda şüphe yoktur. Şu hâlde bu vazife bize düşer. Coğrafi mevkiimiz gereğince Batı medeniyetini Doğu taraflarına ulaştıracak olan biziz”* (Kam, 2021c, s. 64). Osmanlı, Doğunun modernleşmesi için Doğu ile Batı arasında köprü görevi görmüştür.

Kam, modernleşme çabalarına destek vererek süreci hızlandırmaya çalışmıştır. Modernleşme hedefi doğrultusunda hareket ederken millî benliğin kaybolmaması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu kayba yol açabilecek faktörü de taklit etme olarak görmüştür. Hilmi Ziya Ülken, Kam’ın zihin dünyasından yola çıkarak modern İslamcı bir profile sahip olduğu yorumunu yapmıştır (Ülken, 1992, s. 202). Ülken, tespitiyle Kam’ı millî benliği korumayı amaçlayan muhafazakâr bir zemine oturtmuştur.

5.2 Eğitim ve Kadın Hakları ile İlgili Görüşleri

Tarihin her döneminde üstün uygarlıklar meydana getirmiş Türk milleti, diğer toplumlarla kıyaslandığında kadına çok büyük değer vermiştir. İslam’ın kabulünden sonra dinin bir takım sosyal prensiplerinin yanlış yorumlanması üzerine kadının kamusal alanda görünürlüğü kısıtlandı. Türkiye’de Tanzimat ile beraber kadın haklarına dair kapsamlı tartışmalar yapıldı (Kurnaz, 2015, s. 121). II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerine tanıklık etmiş Kam’da kadınlarla ilgili tartışmalara müdahil oldu. Ahlakçı bakış açısıyla kadının öncelikle annelik görevini bir hakkın yerine getirmesi gerektiğinin savunduğu bu sayede millî duygu açısından sağlam nesiller yetiştirebileceğini dikkat çekti. Toplum mühendisliği anlayışından hareketle millî şuura sahip annelerin yetiştireceği nesillerin vatani geleceği için çok önemli olduğunu belirtti:

“İslam nazarında kadın bir yağmur çiçeği kadar naziktir. Hem o kadar naziktir ki sahibi onu değil başkasının temasından bakışından bile sakınır. Kadın sadece mahremlerine görünen ve onların hanelerini şenlendiren kıymetli bir varlıktır. Şu mukaddiminin şu genel şümülü arasında özel bir nokta vardır ki, o da gelecekteki nesillerimizin necip anneleri olacak iffet alâmeti namuslu kadınlarımızın hâlleridir. Millî onur ve haysiyet hissiyle dolu şuur sahibi her fert, apaçık belli olan bu mevzunun ulviyet ve inceliğini takdir için düşünmeğe bile lüzum görmez. Gelecek neslimizin soylu ve lekesiz anneleri, henüz masum hayatın başlangıcından geleceğe bakan hanım

kızlarımızdır. Milletin istikbali şimdiden onların emin ellerine emanet bırakılmıştır. Onlar bütün faziletlerin ve en çok iffet, masumiyet ve temizliğin müşahhas timsali olmalıdır. Her hareketleri geleceğimiz için büyük büyük ümitler vermelidir. Hayat zahmetlerine katlanmak ile bitkin olan beyinlerimiz, onlardaki derin şeyleri öğrenme hevesinin düşüncesiyle taze hayat bulmalıdır. Nimetin şükürü olarak söylenebilir ki İslam’da kadının yeri çok yüksek ve pek yücedir. Hiçbir millet İslam kadar kadınlığın ulviyetini takdir etmemiştir” (Kam, 2021c, s. 144-145).

Kadının millî değerleri taşıma ve aktarma misyonunun olmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Ahlaklı toplum inşasında kadının başrol olduğunu ifade etmiştir. Toplumun dizaynında geleceğin inşasında görev alması gereken kadınların çok zahmet ve zorluklarla karşılaşacağını dile getiren Kam’ın, bu çalışmaların karşılığında kadının İslam ve Türk toplumunda yüce bir konum elde edeceğini ifade etmiştir.

Evlilik, toplumsal yapının oluşumunda önemli katkısı olanlar kurumlardan biridir. Türk toplumunda evlilik İslami hassasiyetler çerçevesinde gerçekleşir. Ömer Ferid Bey’in Avrupa gezisi sırasında Fransız bir mösyö ile çok eşlilik ve boşanma üzerine diyaloga girmiştir. Fransız adamın Ömer Ferid Beye çok eşliliği sorması üzerine Kam’ın cevabı:

“Çok kadınla evliliğe dinen müsaade vardır fakat bu izin mutlak olmayıp birtakım önemli şartlar ile kayıtlıdır. Şeriatın buna müsaadesinden faydalanmak isteyenler daima o şartlara uymaya mecburdurlar. Asla o şartları ihmal edemezler. Hal böyle olmakla beraber bizde çok kadınla evliliği meyledenlerin sayısı gayet sınırlıdır. Yüzde iki bile değildir. Fransız adamın” peki ama nasıl olur? Sorusuna karşılık Ömer Bey gelenekçi bir tutumla cevap vermiştir. Ömer Bey; bu gibi şeyler için sabit bir kural yoktur. Bunlar çevrelerin gereklerine, milletlerin ve kavimlerin düşünce tarzına tabi şeylerdir. Örnekleyerek “başka milletlerin birçok adetleri var ki biz de onları pek garip görüyoruz. Hâlbuki o milletler, o gibi adetlerde hiçbir tuhaflık görmüyorlar ve onları normal buluyorlar diyerek bilge şekilde durumu izah etmiştir” (Kam, 2021a, s. 31).

Kam, Fransız adama aslında ifade etmek istediği Türk toplumunda çok eşlilik fazla rağbet görmeyen bir durumdur. Türk tarihine bakıldığında tek eşlilik tercih edilmiştir. İslamiyet’le beraber Türk kültüründe çok değişiklik olmamıştır. Zaruri durumlar dışında tek eşlilik tercih edilmiştir. Ancak Osmanlı topraklarına hâkim olan Türkler bünyesinde farklı etnik unsurları barındırdığından çok eşlilik Osmanlı topraklarında sıkça görülmüştür. Evlilik kurumu sürdürülemez hal aldığı evlilik

sonlandırılır. Kam, Fransız adamın boşanma ilgili soru sorması üzerine konuşma boşanmaya geçmiştir. Kam’da boşanma için düşüncesini şöyle açıklamıştır:

“Evet bizde boşanma geçerlidir ve inancımıza göre gayet güzel bir usuldür. Size sorarım: madamla aranızda bir karşılıklı sevgi olmazsa sonra da dini bir kanun birbirinizden ayrılmanızı engellese birlikte vakit geçirmeye mecbur olduğunuz bu hayat sizin için ne olur? Fransız adamın cevabı ise pek fena olurdu.” (Kam, 2021a, s. 32).

Kam’ın İslam dininin boşanma usulünün medeni hukuk çerçevesinde olduğunu ispatlamak istemiştir. Evlilikte bireylerin birbirilerine bağlılığı ve hissettikleri duyguların zamanla değişmesi evliliği sonlandırmak istemeleri halinde önlerinde herhangi bir engel söz konusu değildir. Lakin dinin bir engeli söz konusu olsaydı zoraki bir bağlılık üzerine bir ilişkiden bahsedilirdi. Bundan ötürü İslamiyet medeni bir tutumla yasa belirlemiştir. Türk halkının İslamiyet’i benimsemesinde İslamiyet’in toplumsal konularda medeni tutum sergilemesi de etkili olmuştur. Kam, her türlü alanda ve zamanda İslamiyet’in medeni, Müslüman halkların geri kaldığını ifade etmiştir.

5.3. Kam’a Göre Demokrasi, Cumhuriyet ve Milliyetçilik

Milliyetçilik; bir toplumun etnik anlamda kendini ait hissettiği değerler bütünü bir parçasıdır. Toplumların bulundukları coğrafi konumlar ve geçmişten biriktirdikleri tarih algıları toplumu ortak değer üzerinde gruplandırır. Kam’ın milliyetçilik anlayışı şöyledir:

“Doğu’nun büsbütün Batı, Batının da tamamıyla Doğu olamayacağını; Doğu’ya mahsus olan bir şeyin Batı’da, istidatlı olduğu kemali bulamayacağını; meselâ kutuplarda hurma ağacının yetişemeyeceğini bilir. Bununla beraber Doğu’nun da kendisine has bir tekâmül yolu ve usulü olduğunu asla unutmaz. Daima o yoldan gidip, Batı’nın medeniyet gıdasını, Doğu’nun hayat şartlarına göre değiştirip, özümler. Bu genel sözlerden hususi bir netice çıkarmak lâzım gelirse, o da, bizlerin daima âdetlerimize, geleneklerimize ve itikatlarımıza sadık kalmamızı tavsiyeden ibarettir” (Kam, 2021c, s. 95).

Doğu ve Batının bulundukları coğrafyanın sosyolojik şartları altında varlıklarını sürdürmelidir. Doğu ve Batı sentez edilmek istenilirse sonuç olarak kısa ömürlü bir oluşum elde edilir. Kam, kültürel değerler için:

“Zira bunlar varlık binamızın birer taşı gibidir. Onlardan birini çekip çıkar binaya bir delik açmak demektir. Diyelim ki, onun yerine başka bir taş koymak mümkündür. Fakat bu şekilde devam edilecek olursa, ortada kalan bina, herhalde

bizim mevcudiyetimizin binası değildir. Bu mütalâayı, şahıs itibariyle de tekrar edelim. Meselâ, bugün bir Müslüman-Türk, maddi manevî bütün hayatı hususiyetlerini Avrupalının hayat tarzına benzetecek olursa, acaba Müslüman-Türk olarak medenîleşmiş mi olur? Yoksa Avrupa'ya bir Avrupalı daha kazandırmış mı olur? Her Osmanlı, milli hususiyetlerinin hepsini Avrupalıların milli özellikleriyle değiştirmeye kalkışmayacak olursa, ortada Osmanlı milleti kalmaz. Bu şekilde hareketin sonucunda, bahis mevzumuz olan milli hüviyetin istiklâlini muhafaza değil, çöküşü çabuklaştırmak demektir. Eğer biz bugün her türlü milli hususiyetimizden soyunup tamamen Avrupalılaştacak olursak, emin olalım ki Frenklerin en aşağı tabakası oluruz. Çünkü Doğu mahsulüyüz; büsbütün Batıyı temsil edemeyiz. Kötü bir taklitçi seviyesinde kalıp, yok oluşa mahkûm oluruz” (Kam, Makaleler, 2021c, s. 96).

Kam, Osmanlıyı şark kültürüne yerleştirmiştir. Batı'dan elde edeceği kültür transferi Osmanlının özünü kaybettirecektir. Lakin Osmanlının ihtiyacı olan Batı'nın kültürü değil modern araçlarıdır. Doğu'nun Batı'dan Batı'nın Doğu'dan modernleşmek için almış olduğu teknolojik araçlar gelişiminin önünü açmıştır. Kültürel bir alışverişin ise adaptasyon sorununu ortaya çıkarması kaçınılmazdır. Bu yüzden Kam, millî değerlerin halklar tarafından korunmasını vurgulamıştır. *“Eğer biz milli hüviyetimizin diğer hüviyetler tarafından yutulmasının istemiyorsak onun adına bir kaşe yaptırıp bize mahsus olan şeylerin hepsini onunla damgalamalıyız” (Kam, 2021c, s. 97).* Kam'ın ifadesiyle bize ait olan değerlerin bize ait olduğunu ilelebet ifade etmeliyiz. Millî değerlerin bir nevi patentini almalıyız. Millî değerlerimizin aidiyeti korunmalıdır. Bu değerlerin korunmaması halinde yıkılış kaçınılmazdır. *“Bir milletin hüviyeti yani Aslı sabiti her türlü dış müessirlerin tesirinden azade ve kendi başına bir mahiyetten ibaret olmayıp gelenek âdet ve inanışlar gibi bir takım kuvvetli müessirlerin özümsemiş bir özetidir” (Kam, 2021c, s. 92)* diyerek millî değerlerin dış unsurlardan bağımsız olmasına da önem vermiştir. Değerlerin bağımsız olmasını sağlayacak unsur ise değerleri özümsemektedir. *“Bir milletin kendi hüviyetinin diğer hüviyetler içinde yok olmasına rıza göstermek hüner değil ahmaklıktır. Hüner diğer hüviyetlerin verimli filizlerini kendi hüviyet ağacına aşılayarak onun ürünlerini toplamaktır” (Kam, 2021c, s. 94).* Millî değerleri korumak için modernleşmeye karşı gelinmemelidir. Geleneksel kültürü muhafaza etmekle beraber gelişen toplumların teknolojik argümanları alınmalıdır:

“Milli hüviyetimizi korumak şartıyla tekâmül yolunda devam edebilmemiz için sağlam akılların, doğru fikirlerin yolumuzu aydınlatıp, bizi uyarmasına muhtacız.

Yoksa bizi alıkoyup durduran -velev ki Avrupa gösterişli bir medeniyet olsun her şeyin dış görünüşünden ibaret olan ve öteye geçmeyen “heyûlani-edilgin” akıl, her zaman bize serabı su gösterecek ve hiçbir vakit bizi kurtuluş vadisine götürmeyecektir” (Kam, 2021c, s. 96-97).

Kam’ın aktardığı gibi Batının dış görünüşünü aldatıcıdır. Dış görünüşü taklit etmek bizi ilerletmemiştir. Bu yüzden her milletin kendi değerleri vardır:

“Her milletin milli hüviyeti, dinî ve milli an’aneviyle ayakta durur. Bu ananeler ayakaltına alınınca, ortada milli hüviyet namına hususi biçimlerden arınmış anlamsız maddeden başka bir şey kalmaz. Zira âlemde her şey, kendi mahiyeti dairesinde tekâmüle adaydır. Böyle olursa o şey, o şey olarak kalır. Böyle değil de, mahiyetinden dönmeye temayülle başka tarafa gidecek olursa, sadece kendisi için olabilecek tekâmülü değil, kendi varlığını da boşa harcar” (Kam, 2021c, s. 156).

Türk kültürü ve değeri çok zengindir. Millî kültür hazinemizi korumak için çaba sarf edilmelidir. Başka kültürlerin tesirini istemeyi gereksiz ve zaman kaybı olarak yorumlamıştır. Muhafazakâr bir düşünce ile kültürün ve değerlerin korunmasını istemiştir. Lakin gelişmek için gerekli olan teknolojik araçların tedarik edilmesini lüzum görmüştür. Kültür anlamında son olarak Kam, Avrupalıların, farklı milletlerin kültürlerine karşı saygılı olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını destekleyen açıklamalar ise şöyledir: *“Avrupa hiçbir kavmin dini ananelerine saldırmaz hatta değil bizim, Afrika vahşilerinin akıl ve mantığa aykırı geleneklerine bile bir dereceye kadar uymayı kabul eder”* (Kam, 2021c, s. 156). Avrupalıların kültürel farkındalığa saygı duyması birçok etnik unsurun Avrupa’da barınmasıyla da ilişkilidir. Avrupa korunmak istenen öncelik dindir. Avrupalıların Hristiyan bilinci hiçbir tesir altında değildir. Kültür alanında ise o kadar katı tutum sergilememişlerdir. Kam, Avrupa seyahati sırasında işgal edilen Türk topraklarını görünce Türk milliyetçiliğine değin yorumları ortaya çıkmıştır: *“Osmanlı topraklarında Yunan donanmasını görünce hissettiğim duygu benim için tahammül olunur hallerden değildi fakat mecburen tahammül ettim.”* Kam, Yunan işgaline değin duygu anlamında derin üzüntü duyarken hareket noktasında sessiz kalmayı tercih etmişti. Yunan işgaline karşı sitem etmiştir. Bu sitemini notlarına şöyle kaydetmiştir: *“Yunan gibi bir maskaranın maskarası nedenleri ne kadar lanetli hatırlamamak mümkün ise o kadar lanetle hatırladım diyerek belirtmiştir.”* Aynı şekilde eski Türk topraklarından olan Midilli Adası’nın yanından geçerken atalarına karşı kendini mahcup hissetmiştir. Bu mahcubiyetini notlarına: *“Hz. Fatih’e karşı kendisini hayırsız bir soy olduğunu ifade*

etmiştir” (Kam, 2021a, s. 18). Kam’ın seyahati sırasında uğradığı yerlerden birisi de Kral Müzesidir. Kral Müzesi’ni ziyaretinde milliyetçi bir tutum sergileyerek bu müzede eski Türklere ait çok eser vardı diyerek memnuniyetini dile getirmiştir (Kam, 2021a, s. 85). Eski Türklere ait eserlerin korunmasının istemesi Kam’ın muhafazakâr yönünü de ortaya çıkarmıştır. Kam, mekânların güzelliğinin desteklenmesini istemiştir. Ülkemizin güzelliklerini notlarına: *“Bursa’ya bakınız. O şehir ne görünüş ve şekle konmaz; orada neler yapılmaz!”* (Kam, 2021a, s. 51) diyerekten millî turizmin önemine dikkat çekmiştir. Milli turizmin gelişmesi ile beraber ekonomik kalkınmada söz konusudur.

5.4. Sanat Anlayışı

Ömer Ferid Kam’ın sanat anlayışı incelendiğinde kendisini sanat anlamında yeterli görmediğini birçok kez dile getirmiştir. Paris ziyaretinde Louvre müzesini gezerken 3 kez sanat bilgisinin olmadığını notlarına yazmış. Sanat eserlerine bir sanatçı nidasıyla bakmadığını dile getirdi. Yazdığı notlarında *“Bu aciz kulun oradaki sanat eserleri hakkında söz söylemesi doğrusu saçmalamaktan başka bir şey değildir”* diyerek sanat hakkında öz eleştirisini yapmıştır (Kam, 2021a, s. 36). Sanattan anlamaması sanata karşı olmasının tam aksine sanata karşı ilgisini artırmıştır. Avrupa mektupları adlı eserinde gezmiş olduğu müze ve sergilerin tesirinde kalmıştır. Aynı zamanda heykelcilik sanatına karşı da şaşkınlığını ifade etmiştir. Kam, İsviçre gezisi sırasında heykeltıraşlık sanatıyla ilgili yorumu şu şekildedir: *“Heykeltıraş fevkalade ilerlemiş, gayet güzel hayvan heykelleri yapıyorlar hele tabii iyi cüsselerine yakın ayılar var ki gerçek ayıdan farkı yok heykelin sahip olduğu sanat inceliği cidden beni hayret içinde bıraktı”* (Kam, 2021a, s. 66) diyerekten heykellere karşı şaşkınlığını dile getirdi. İslamcı çevrelerce tanınmış olan Kam’ın sanat anlayışında heykeltıraşlara karşı medeni bir tutum sergilemiştir. İslamcı putperest anlayıştan uzak gayet modern bir havada hayvan heykellerini, bir yetenek olarak görmüştür. Heykel sanatına ilgi duymuş ve sempati beslemiştir. Müzik sanatına değin yorumu: *“Bu insan hakikaten büyük bir âlemdir bunda bir musiki aleti gibi birçok potansiyel nağmeler mevcuttur. İş o nağmeleri çalmakta, o ses tellerini titreşime getirmekte, bu nağmelerin insanda her türlü mevcuttur yalnız dıştan telleri titreştirecek bir el lazımdır”* (Kam, 2021b, s. 29) diyerek müzik sanatını zor olduğunu belirtmiştir. Müzik sanatını icra edebilecek varlığın insan olduğunu işaret etmiştir. Lakin insanın müzik sanatını icra etmesinde yaratıcı bir güce ve ilham kaynağına ihtiyacının da olduğunu da dile getirmiştir.

Kam'ın edebiyat anlayışına bakıldığında ise: “*Şiir nedir? Ruhu etkilemenin lisanıdır. Şair nedir? Şair âlem içinde yepyeni bir âlem meydana getirecek seni bulunduğu âlemin üstüne çıkacak sanatkâr hassas bir kalp. Sen onun icraatlarıyla yükselirsin onun ruhuna usule getirdiği estetik heyecan ile coşarsın heyecanlanırsın*” (Kam, 2021b, s. 29). Kam'ın edebiyattan anladığı hedonist duygular içermesidir. Edebi eserler icra edenlerin ruha hitap etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ruha hitap etmeye çalışırken hissedeceği duygular şairin yaratıcı kişiliğini ortaya çıkarmıştır.

Sanatın icra edilmiş hallerinin bulunduğu kamusal alan müzelerdir. Kam, Avrupa gezisinde de bunu dikkate almıştır. Gittiği ülkelerde müze ziyaretleri gerçekleştirmiştir. Müzelere bakışı, geçmişini hatırlamak ve geçmişini bugüne taşımaya çalışma gözüyüledir. “*Müze geçmiştir, gelecek için geçmiş her zaman basamaktır. Medenileşmek ilerlemek isteyen toplumlar geçmişlerini daima diyalog halinde tutmuşlardır. Müzeler medeni kurumların en mühimlerindenidir*” (Kam, 2021a, s. 89). Müze kurumlarını ilerlemeye çalışan devletler için çok önemli görmüştür. Osmanlının ilerleme ihtiyacının olduğunu dile getiren Ömer Ferid Bey, müze kurumlarının yaygınlaşmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Ömer Ferid Bey Almanların Posta Müzesi'ni gezerken dile getirdiği muhafazakâr tutumları aktarmakta fayda vardır:

“*Medeni milletlerin gözünde her şeyin bir kıymeti bir önemi var; onlar hiçbir şeye aldırış etmeyen bir gözle bakmıyorlar. İnsanlığa ait olan her eser, onlar için bir şeydir geri dönüşümü mümkün olmayan geçmiş zamanların maddi ve manevi oluşlarına karşı daima bir alaka gösteriyorlar... Gelecek nesilleri geçmiş zamanlarda yaşatmak istiyorlar, bu suretle gelecek nesillerin bir günlük hayatı, asırların içinde barındırdığı olaylarla süslenmiş oluyor. İşte asıl ömür uzunluğu da budur*” (Kam, 2021a, s. 77).

Avrupalıların gelecek nesillere geçmişini yaşatma çabasını tespit etmiştir. Muhafazakârlığın önemini yeni nesiller için ne kadar hayati olduğunu dile getirmiştir. Gelecek nesillerin varlıklarını sürdürebilmelerini de geçmişin kültürel bağlarına bağlamıştır. Geleceğin inşasında maziye asıl unsur olarak görmüştür:

“*Geçmişlerine ait olayların ayrıntıları tamamıyla korunmuş; hâlleri, terakki noktasından bizim takdir edemeyeceğimiz bir biçimde geçmişlerine bağlı! Mâzi ile alâkalarını kesmiyorlar. Çünkü mâzilerine ait olayların hepsine yükseliş ve tekâmül basamağının muhtelif kademeleri gözüyle bakıyorlar. Bize gelince mâzimize ait olayların hiçbirinde gelecek için bir menfaat düşünmüyoruz, Daima*

geçmişimizi yokluk çukuruna gömüp üzerini nisyen toprağı ile örtüyoruz” (Kam, 2021a, s. 79).

Milletlerin gelişmesinde önemli bir basamak geçmişleridir. Gelişmiş milletlerde geçmiş yükseliş için zemin olmuştur. Kam, Türk halkının geçmiş konusunda duyarsız kaldığını, unutmak istediğini ve geçmişine sahip çıkmadığını dile getirmiştir. Türk halkının gelişmesi için geçmişine sahip çıkması gerektiğini vurgulamıştır.

Kam’ın müze anlayışında atalarını yâd etmiştir: *“Hz. Fatih ile ondan sonra gelen büyük sultanlar Kariye ve Fethiye camilerini temelinden yıkabilirlerdi o camilerin yıkılması değilse bile duvarlarındaki tasvirlerin kazınmasını tavsiye edenler olmuştur fakat tesiri görülmemiştir. O eserler bize kadar ulaşmıştır”* diyerekten atalarını tarihi eserlere karşı saygılı olmasını geleneksel tutum içinde yazmıştı (Kam, 2021a, s. 91). Tarihi eserlere karşı daha sonra yeterince özen gösterilmediğini de notlarına eklemişti. *“Arkeoloji çalışmaları için usulüyle kazı yapılacak olursa kıymetlerini takdire imkân düşünemeyecek kadar birçok eski eser elde edilebilir. Bunun için çok para harcamak gerekecektir. Fakat elde edilecek sanat değerlerinin kıymetini nazaran sarf edilecek para hiçbir şey değerinde kalır”* (Kam, 2021a, s. 91). Arkeoloji için para harcamamasına tepki göstermiş elde edilecek eserlerin maddi anlamda çok değerli olacağına işaret etmişti. Lakin Osmanlı Döneminde arkeoloji çalışmaları yetersiz kalmıştır. Yetersizlik nedeni Kam:

“Ne yazık ki biz onların değerini bilmemişiz benzerine dünyanın bir yerinde tesadüf olunamayan o mozaiklerin üzerine çamur sıvamışız! Dökülenlerini yerine koymayıp beş on para karşılığında şuna buna satmışız. Hiç şüphe yok ki bizden önce gelenler de bizden fazla değerleri takdir hissi varmış! Onlar dinlerini hem de dünyalarını bizden çok iyi anlamışlar. Ne cahilane taassupla kendilerini zillet çukuruna atmışlar ne de körü körüne bir felsefe ile akıl ve mantık dairesinden çıkmışlar. Ben, bizden öncekilerin faziletine ve her yönden bizden üstün olduklarına inanıyorum. Gerilememizin sebebi olan şartlar hakkında, kendimce edindiğim fikir tamamıyla başkadır” (Kam, 2021a, s. 91-92).

Kam, sergilediği tutum ile muhafazakâr bir portre oluşturmuştur. 1913 yılının Osmanlısının Avrupa’dan geri kaldığını kabul etmiştir. Bu geri kalmışlığını geçmişteki atalarının ileriki seviyelerinden bile geri olduğunu çekinmeden dile getirmiştir. Kam, kütüphanede bulunan kitaplar için *“Ne yazık ki seneler ve asırların geçmesiyle ilim ve fenlere karşı alakasız kalmaktan dedelerimizden bize hatıra kalan birçok kıymetli çok hoş giden eski eserlerimiz toz bulutları altında saklı bulunuyor”* (Kam, 2021c, s. 148).

Kam, ağır bir eleştiride bulunmasına sebep olan unsur ise kütüphanelerin bakımsız ve yetersiz olmasından ziyade mevcut kitapların hunharca harcanması ve satılmasına yöneliktir. Kam, Avrupa Mektupları adlı eserinde sanat ve kültürel anlamda Osmanlının geri kaldığını görmüştür. Geri kalmışlığı çok sert şekilde eleştirmiştir. *“Dünyada hiçbir şeyin değer ve kıymetini bilmeyen, bu değer bilmezliğinden dolayı kendisinin de iki paralık değer ve kıymeti olmayan bir millet varsa, o da biziz”* (Kam, 2021a, s. 96). Bu eleştirisinden Avrupa’da kültüre verilen önem ile gelişmişliğin arasında birbirini destekleyen ve artıran bir tablo olduğunu tespit etmiştir. Osmanlının da gelişmesi ve modernleşmesi için sanat ile kültürel faaliyetlere önem vermesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Gelişmek isteyen toplumlar geçmişlerine sahip çıkmalıdır. Geçmişlerinin bıraktığı kültürel öğeleri ve değerleri korumalı, gelecek nesillere aktarmanın önemini ifade etmiştir.

5.5. Millî Ekonomi Ülküsüne Yaklaşımı

Mustafa Kemal’in ekonomi anlayışına bakıldığında millî ekonomi ülküsü doğrultusunda hareket etmiştir. Yeni inşa edilen Türkiye’nin siyasi bağımsızlığının yanında ekonomik bağımsızlığını da elde etmesini sağlamıştır. O, Cumhuriyet ilan edilmeden önce İzmir İktisat Kongresi ile ekonomik bağımsızlık için kamusal alanda çalışmalara başlamıştır. Millî ekonominin korunması için vergi düzenlemelerini planlamıştır (İnan, 2010, s. 198). Bu planlamalar ile devletin dışa bağımlılığını azaltıp yerli ürünlerin desteklenmesi sağlanmıştır. Dışa bağımlı ekonomiye sahip devletlerin siyasi kararlarında baskı altında kaldığı aşikârdır. Bundan ötürü devletlerin ulusal egemenliklerinin temelinde iktisadi egemenlikler yatmıştır. Lewis’in ekonomiye değin düşüncesi layiha niteliği taşımaktadır:

“Onsuz siyasal ve askeri zaferler, ne kadar büyük olursa olsun, boş ve geçici idi. Aynı şekilde, iktisadi çaba olmaksızın, en büyük ve en kutsal milli erekler kâğıt üzerinde kalmış boş hayaller olmaktan öteye gidemezdi. Düyun-u Umumiyenin, kapitülasyonların, imtiyazların iktisadi tutsaklığı, yerini hür ve genişleyen bir milli ekonomiye bırakmalıydı” (Lewis, 1993, s. 460).

Bir diğer Türk aydını Ziya Gökalp’in millî ekonomiye değin yorumu önemlidir. Millî ekonominin gerekliliğini vurgulamış. Ekonomik kalkınmanın önemli bir hususu olan sanayileşmeye değinmiş. Gökalp Sanayileşme ile beraber tarımı yani ziraat faaliyetlerinin sürdürülmesinin zorunluluğunu dile getirmiştir:

“Memleketi büyük sanayie mazhar etmektir. Bazıları “memleketimiz bir ziraat yurdudur, biz ziraatçı bir millet kalmalıyız. Büyük sanayi ile uğraşmağa kalkışmamalıyız” diyorlar ki asla doğru değildir. Filhakika, çiftçiliği hiçbir zaman elden bırakacak değiliz, fakat, asri bir millet olmak istiyorsak, mutlaka büyük sanayie malik olmamız lâzımdır. Avrupa inkılâplarının en ehemmiyetlisi İktisadî inkılâptır. İktisadî inkılâp ise nahiye iktisadı yerine millet iktisadının ve küçük hırfetler yerine büyük sanayiî ikame edilmesinden ibarettir. Millet iktisadı ve büyük sanayi ise ancak himaye usulünün tatbikiyle husule gelebilir... Bu hususta, bize rehber olacak (milli iktisat) nazariyeleridir” (Gökalp, 1976, s. 175).

Kam, Osmanlının ekonomik alanda geri kalmışlığı sıkça dile getirmiştir. Osmanlı topraklarının ekonomik elverişliliğinin karşılık bulmamasından yakınmıştır. Seyahati sırasında İzmir şehrinden geçerken İzmir için *“Mamur (bayındır) bir Müslüman memleketi”* olduğunu dile getirmiştir. İzmir de dile getirmiş olduğu *“Ne fayda ki Müslümanların ticareti günden güne gerileme eğilimindedir”* (Kam, 2021a, s. 21) cümlesi Osmanlı ekonomisinin gidişatı hakkında bir tespit niteliği taşımıştır. Osmanlı ekonomisinin geri kamışlığını kabul etmiştir. Kam, Osmanlı ekonomisinin geri kalmışlığına karşı çözüm önerileri sunmuştur:

“Umran (Bayındırlık) memleketlerin bayındırlığının sebebi olan vasıtalardan biri, belki birincisi, buhar ve elektrik kuvvetleridir. Halkın faaliyeti ve çalışmasının semerelerini toplaması bu iki kuvvet sâyesindedir. Trenler, tramvaylar, otomobiller, bilmem neler vızır vızır işliyor. Bir yerin ürünlerini, diğer mahalle en hızlı biçimde naklediyor. Hiçbir noktada, öyle dur vapur gelsin, tren gelsin filan gibi vakit kaybına sebep olan boşuna durmak ve bekleyişler yok. Trenin, vapurun, tramvayın biri gitmeden öbürü geliyor. Her şey muntazam bir saat gibi işliyor. Bir memlekette bu iki kuvvetten hakkıyla istifade edilmiyorsa, orada ilerleme ve yükselme aramak, itikadımca boş bir düşüncedir. Ülkesini ilerlemekten nasipli kılmak isteyen bir millet, mevcut gücünü pazısına verip, şu sayılan nakil araçları ile donanmalı. Onun için biz de hakikaten ülkemizi bu memleketlere benzetmek istiyorsak, ne yapıp bu araçları kurmalıyız. Bu araçlar kurulmadıkça halkın, faaliyetinden istifade etmesi, memleketin ileri gitmesi muhal üstü muhaldir. Öküz arabasının trenle yarışa çıka bilmesi mümkün müdür? Hal böyleyken bizim de eldeki araçlarla ülkeyi bu memleketlere benzetebilmemiz nasıl mümkün olabilir” (Kam, 2021a, s. 54-55).

Kam, gelişim için gerekli olan araçların olmadığından şikâyetçi olmuştur ve bu şikâyetini iğneleyici bir şekilde sormuştur. Osmanlının donanımsal olarak çok geri kaldığını tespit etmiştir. Ülkesinin ilerlemesi için modern araçlara ihtiyacının olduğunu sıkça dile getirmiştir. Mevcut koşullarda rekabet etmenin nerdeyse imkânsız olduğuna işaret etmiştir. Buhar gücü ile kol gücünün mukayese edilmesini istemiştir. Öküz arabası metaforuyla bu modern araçlardan geri kalmışlığa örnek vermiştir. Modernleşme ihtiyacının sorgulanması için de tren gibi modern aracın önemini belirtmek istemiştir. Son olarak bu şartlar altında Avrupa ile yarışın nasıl mümkün olacağını sormuştur. Bu sorusuyla modernleşmek için yapılması gerekenlere duyarlılık oluşturmak istemiştir. Bu sorunla beraber iş göçü kaybı gerçeği ortaya çıkmıştır. Avrupa seyahati esnasında Amerika'ya göç eden bir Trabzonlu adamla girdiği diyalog sonrası *“Ne olursa olsun bizim dışarıdan adam getirip memleketimizi imar etmemiz lazım kendi vatandaşımızı Amerika'ya göçe mecbur etmememiz ve onların derdine çare bulmamız gerek”* (Kam, 2021a, s. 27) diyerekten iş olanaklarının yetersizliğini yinelemiştir. Türk halkının millî kalkınma için çaba göstermesi gerekirken Amerika'ya göç etmesini eleştirmiştir. Sanayide geri kalmışlıklara birde tarım ekonomisinde geri kalmışlığı eklemiştir. Tarım alanında geri kalmışlığın temel sebebini de geleneksel tarzda üretim yapılmasına bağlamıştır. *“Köylü kendi kendine yeni bir eser ve ilerleme gösteremez. Babası ne ektiye ne biçtiye o da daima onu eker, onu biçer. Hâlbuki köylerin içinde öyleleri var ki orada köylünün akıl ve hayalinden geçmeyen birçok şeyler yetiştirilir”* (Kam, 2021a, s. 56). Köylünün üretim konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığını ifade etmiştir. Ömer Ferid Bey çiftçilerin geleneksel metotla daha önce ne ekilmiş ise onu ekmeye devam etmesini eleştirmiştir. Anadolu topraklarının üretim çeşitliliği fırsatını değerlendirilmediğini tespit etmiştir. Anadolu halkının tarım alanında geri kalmasına sebep olmuştur. Osmanlı tarım sektöründe gelişmek için modern araçların kullanılması ve yeni tür ürünlerin üretime açık olmalıdır.

6. ÖMER FERİD KAM VE TEOLOJİ

6.1. Kam ve Tevhid İnancı

Tevhid sözcüğünün terminolojik karşılığı “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kelimesinden türemiştir. Tevhid, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek demektir. Mâtürîdî kelâmcılarına göre ilâhî fiiller Allah’ın zâtıyla kaim ve kadîm mânalar olduğundan tevhidin anlamı içinde yer almıştır. Kur’an-ı Kerîm’de Tevhid kelimesi geçmemiştir. Lakin “vahd” kökünden gelen vâhid, ahad, vahde (hû) kelimeleri yer almıştır (Özler, 2012). Kam’ın yaratıcı hakkında yorumu nettir. Allah’ın varlığını şüphesiz şekilde kabul etmiş. Allah’ın varlığını somut bir şekilde ve hakikati itibariyle bilinemeyeceğini, aklın ve nazarın bu konuda yetersiz kalacağını ifade etmiştir: “İşte O, varlık hakikatine aklın ve nazarın nüfuz etmesine imkân olmayan ulu yaratıcıdır. O’nun ne olduğu bilinmez yalnız varlığı tasdik olunur” (Kam Ö. F., 1985, s. 94). Yaratıcıya değin sorgulamalardan kaçınılmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Sorgulama ile beraber inkara kadar gidebilecek bir süreç olduğunu da beyitlerinde dile getirmiştir:

*“Dine ait bütün mebahiste
Cedeliyyatı eyle istihkâr
Kalbe bak akl’a itibar etme
Çünkü aklın şiarıdır inkâr.
Fazla izah-ı fikre hâcet yok
Kafa inkâr eder gönül ikrâr
Akl u insaf ile temayüz eden
Aksi dâvâda eylemez ısrar.
Skolastik bataklığında yüzen
Dırdırıyyatını eder iksâr
Son nefes ânını tahattur edûp
Şimdiden eyle kendini ihzar.¹”*

*“Bir dúa ve niyaz:
Yâ Râb bana sen âlemi zindan etme,
İdrakimi hem hâlet-i nîrân etme,
Mâdem ki iman ile ettin âbâd,*

¹ Mebâhis = bahisler, konular, Cedeliyyât = Münakaşalar, tartışma, İstihkâr = Hor ve küçük görmek, Şiar = alâmet, işâret İkrar Tasdik, kabul etmek, iksâr= Çoğaltmak, artırmak, Tahattur etmek = Hatırlamak, ihzar eylemek = Hazırlamak

İklim-i dili küfr ile virân etme” (Kam, 1985, s. 17).

Allah’ın varlığının sorgulanmasını akıl yoluyla yapmaya kalkışmanın dinden çıkaracak boyuta ulaşabileceğini düşündüğü için kaçınmıştır. Dinin toplumlarda ki önemine dikkat çekerek dinle ilgili sorunsal oluşturmuştur:

“Din giderse? Din gidince fazilet binası yıkılır, yüksek duygular namına kalbde ve zihinde ne varsa hepsi birer birer çekilir. Kalb bom boş, tamtakır kalır. O sahayı aydınlatan ne kadar şûle varsa hepsi söner, Onun yerini sonu olmayan bir meydan, göz gözü görmeyen bir zindan kaplar” (Kam, 1985, s. 51).

Kam, zihin dünyasında dinin önemini hayatın akışını sağlayan bir çark gibi görmüş. İnsanın canlı tutan organizmalardan inanca çok önem vermiştir. Modernleşme ve gelişme açısından ileri toplumlarda dahi din, önemli bir unsur teşkil etmiştir. Kam, notlarında:

“Avrupa ve dinsizlik: Bugün Avrupa maddeten ne kadar ilerliyorsa mânen de o kadar düşüyor. Bu düşüşün sebebi de dinsizliktir. Zira batıl dinler dinsizlikten ehvendir. Hele şu son zamanlarda dinsizliğin insanlık âleminde açtığı yaralar bütün Avrupa fikir ve ilim adamlarını düşündürmeğe başladı. Dinsizlikte insan toplumları için büyük sakıncalar gören bu düşünürlerin bazıları, mevcut dinlerden birisini kabul etmemekle beraber, bu toplumların dinî inançlardan kopmaları halinde bekasına imkân görmüyorlar” (Kam, 1985, s. 46).

Kam, din ile devletlerin bekasını paralel görmüş. Toplumların inanç değerleri ile varlıklarını sürdürebilme arasında pozitif korelasyon olduğunu tespit etmiş. Devletlerin bu konuda halkını özellikle de gençlerde değerler eğitimi yaygınlaştırmasına dikkat çekmiş. Birçok bilim adamının bireylerin inançsız olmalarından ötürü intihara meyilli olduklarını da belirtmişlerdir. Herhangi bir inanca sahip bireyler yaşam arzusu içinde bulundukları topluma faydalı olma çabasında hareket ederler. Daha yaşanabilir bir toplum inşa etmek için bireylerin hayata bağlılığı sağlanmalıdır. İnançlı bireyler yaşamın zaruriyetini bildiklerinden bulundukları toplumları daha etkileşimli kılmak için çaba göstermişlerdir.

6.2. İslam’ın Temel Kaidelerine Bakışı

Semavi dinlerin ortaya çıkışında en önemli unsur toplumların yaşam sürdürdükleri kamusal alanın artık yaşanılmaz bir hal almasıdır. Yaşanılmayan kamusal alanları dizayn etmek için din değerleri ortaya çıkmıştır. Bu dinlerin tanıtılmasında ve öğretilmesinde öncü olanlar peygamberlerdir. Din ile onun tebliğcisi peygamberlik

birbirini tamamlayan ögelerdir. Din alanında eğitim almış Ömer Ferid Kam kendini geliştirmiştir. Kam'ın din alanında girdiği diyaloglar notlarında sıkça geçmiş. Din alanında aldığı sorulardan biri de peygamberlere yöneliktir. Peygamberlerin gelmesine gerek var mıydı? Gibi sorularla muhatap olmuştur. Kam, bu sorulara genel cevap olarak:

“Bize düşen: Bu böyle olduğu gibi, Yaratan'ın varlığı hususunda biz de bizi Cenâb-ı Hakk'ın varlığından haberdâr eden peygamberlerin sözlerine inanmağa, iman etmeğe mecburuz. Çünkü anadan doğma körün renklere karşı hali, durumu ne ise, bizim de Cenâb-ı Hakk'ın zatî künhüne karşı hâlimiz, durumumuz aynen odur”. Şimdi siz diyebilirsiniz ki; beni Cenâb-ı Hakk'ın mevcudiyetinden haberdâr edenler de benim gibi insan, onlar bu mâlûmatı nereden almışlar da beni söylediklerine inanmağa zorluyorlar? Peygamberlere karşı bu sizin söylediğinizi, anadan doğma kör olan kimse de size söyleyebilirdi” (Kam, 1985, s. 95).

Kam'a göre peygamberlere iman noktasında kesinlik şüpheden kaçınılmalıdır. Yaraticının istekleri ve tebliğleri doğrultusunda hareket eden peygamberler bir nevi ayna görevi görmüştür. Peygamberlerin insan olduğu da unutulmamalıdır. Peygamberlerin sosyal ilişkileri de örnektir. Peygamber olmak sabırlı ve yardımsever olmayı gerektirir. İnsanlar üzerinde olumlu tesir bıraktırmayı gerektirdi. Kam, Hz. Muhammedi tarif ederken notlarına aktarmıştır:

“Rasûlullah Efendimiz bir yere giderken etrafa fazla bakmaz kemâl, vakâr ve sükûnetle yürürlerdi. Bir şeye bakacak olursa yalnız mübârek başlarını çevirmekle yetinmez, bütün vücûdu ile ona yönelirlerdi. Büyük küçük kiminle karşılaşırşa, onun güzel yüzünden ve iltifâtından nasîbini alırdı. Huzurunda bulunma şerefine nail olanlardan birisi sözü ne kadar fazla uzatsada bıkkınlık ve yorgunluk göstermeksizin konuşanı sonuna kadar dinlerlerdi. Kendisiyle musâfahâ eden bir kimse, elini çekmedikçe, elini o kimseni elinden aırmazdı. Sohbet meclislerinde otururken kimsenin yüzüne dik dik bakmaz, gayet tatlı bir bakış ile karşısındakinin kalbini mest ederdi” (Özdemir, 2018, s. 55).

Örnek bir insan kişiliği oluşturan peygamberimizi Kam, sosyal ilişkiler anlamında çok iyi tarif etmiştir. Cahiliye döneminde tüm zorluklara rağmen örnek kişiliğinden taviz vermeyen peygamberimiz bugün hala Avrupa'da olumlu tesir bırakmıştır. Kam'ın peygambere saygısını anekdot şeklinde Mahir İz aktarmıştır:

“Bir gün yine bir na't yazmıştı. Şöyle başlıyordu:

Vücut-ı akdesin âlâdan âlâ Ya Resûlallah

Cemâlindir tecelligâh-ı Mevlâ Yâ Resûlallah

Mutasavvifâne olan bu na'ti istinsah ettim. Son beyti şöyleydi:

Ferid-i bânevayı defter-i uşşâkına kaydet

Budur senden niyâz-ı kalb-i şeydâ Yâ Resûlallah.

Evde akşam yemeğe oturduğumuz zaman kapı şiddetle çalındı. Elimde peçete kapıya koştum. Bir de baktım ki, Ferid Bey pürheyecan: «Aman oğlum, ben büyük bir terbiyesizlik yaptım. Yazdığını getir de hemen onu düzelteyim. O büyük bir terbiyesizliktir; Resûlullah'a emr edilip "kaydet" denir mi? Hemen o misrai şöyle düzelt: "Ferid-i bâneva da defder-i uşşâkına geçsin" dedi. Ve "hemen şimdi düzelt" diye te'kât edip gitti. Eski hâli ile manzûmenin başkasının eline geçmesinden korkmuştu" (İz, 2000, s. 187).

Anekdotan anlaşılacağı üzere Kam, peygamber efendimize karşı saygı ve hürmetini eksik etmemiştir.

Dinin tanıtımında bir diğer bir referansta kutsal kitabımız Kur'an'ı Kerim'dir. Kur'an'ı Kerim'in işlevselliği üzerine sık sık sorular almıştır. Tüm yaratılanlar Kur'an'ı Kerimde neden bahsedilmiyor? tarzında sorulara maruz kalmıştır. Kam ise bu sorulara cevap olarak:

"Evvelâ şurasını biliniz ki Kur'an-da aradığınız şeyleri aramak hiçbir yönden doğru değildir. Dediğimiz tarzda bir kitap, gökten indirilmiş bir kitap değil, olsa olsa bir ilimler ansiklopedisi olabilir, Vakıa Kur'ân-ı Kerîm eski ve yeni ilimleri kendinde toplamıştır. Amma sizin dediğiniz tarzda değil. Arzu ettiğiniz şeyleri, insan düşüncesinin mahsulü olan yazılı birtakım eserlerde bulabilirsiniz. Allah'ın kitabı o eserlerle kıyas edilemez ve o tertibe tabi değildir ve olamaz. Onun üslûbu, metodu, tertîbi rahmanîdir (Îlâhîdir), insanî değil!" (Kam, 1985, s. 27).

"Evvelâ: Beşerin icatçı elinden çıkan sanat eserlerinin tabiatla varlığı ne ise; iç ve dış âlemdeki en küçüğünden en büyüğüne kadar her şeyin Kur'ân'da var olması da odur. Yani doğrudan doğruya Yaratıcı Kudretin sanatkârâne elinden çıkmayan, insan elinden çıkmış eserler, esas ve unsurları itibariyle nasıl tabiat âleminde mevcut ise, keşif şerefi insan olunun iftihar sebebi olan maddî ve manevî hakikatler da esas ve unsurları itibariyle öylece Kur'ân'da mevcuttur" (Kam, 1985, s. 28).

Kam'ın zihin dünyasında Kur'an'ı Kerim bir kullanım kılavuzu gibidir. Yani Kur'an'ı Kerim detaylarla uğraşmadan detaylara giden süreci öğretir. Tüm yaratılan şeyler hakkında bilgi verseydi Kur'an'ı Kerim, kutsal kitaptan daha çok ansiklopedi

görevi görmüş olurdu. Bundan ötürü kutsal kitabımızın içerik olarak daha sembolik ve yönlendirici olmasını doğru bulmuştur. Üretilmiş olanlara bakıldığında kök olarak Kur'an'ı Kerim'in yönlendirdiği zaten ortaya çıkacaktır. İz 1938 yılında Kam'ın Kur'an'ı Kerim üzerine yazdığı manzumeden yola çıkarak kam'ın Kur'an'ı Kerimden ne anladığını ifade etmiştir:

“Kur’ân-ı Kerim akla hitap eder. İnsanı düşünceye, taakkule, tefekküre, tezekküre sevkeder. O sayede Hakk’ın kudret ve azametine, herkesin kabiliyetine göre vukufu mümkündür. Beşerin idrâk seviyesi değişik ve tekâmüle muhtaç olduğu için Cenâb-ı Hakk insanların arasından seçtiği zevâtı peygamber olarak gönderir. Peygamber öldükten sonra bir başkası gönderilinceye kadar doğru yoldan sapmasınlar diye küçük veya büyük kitap da indirir. Hele son Peygamber’den sonra beşeriyetin kıyâmete kadar saadetini tekeffül etmek üzere Hazret-i Muhammed (s.a.v)’e indirdiği Kur’an-ı Kerim’de beşerî muâmelâtteki esasların ana hatlarını temel kaideler olmak üzere tesbit etmiştir. Büyük şairimiz Mehmed Âkif Bey’in şu beytini iyi anlamak lazımdır: Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhâm. Asrin idrakine söyletmeliyiz İslâmı” (İz, 2000, s. 255).

İz, Kam'ın perspektifinden kutsal kitabımıza nasıl baktığını yorumlamıştır. İnsanların doğru yoldan ayrılmaması için ihtiyaç duydukları rehber bir kitap olarak gelmiştir.

6.3. Kam ve İbadet Anlayışı

Kam, 1914 ile 1933 yılları arasında Darülfünun'da edebiyat derslerini yürütmüştür. Cumhuriyete ve modernleşmeye şahit olduğu bu dönem hareketli şekilde geçmiştir. Üniversitede dönemin aydınlarıyla birçok tartışma yaşamıştır. Bu tartışma konularından biride ibadetin modernleştirilmesi üzerinedir. İslamiyet ve modernleşme kavramlarını ilk kez yan yana getirilmiştir. Modernleşmiş bir İslâmcılık ile Batıcılık ve Türkçülüğün birbirini tamamlayan üç düşünce olduğunu Ali Suavi iddia etmiştir. Suavi, medrese eğitimi almasına rağmen medresenin dogmatik düşüncesine reaksiyon göstermiş. İlim alanında fakih olmasına rağmen Osmanlı ulehasının fıkıh düşüncesine karşı çıkıp bir nevi laikliği savunmuş. O, Türkçülük düşüncesine destek vermekle Osmanlıcılığa karşı duruş göstermiştir (Ülken, 1992, s. 77-78). II. Meşrutiyet ile başlayan Türkçe ibadet tartışmalarına Gökalp'te destek vermiştir. Gökalp'in zihin dünyasında ki Türkçe ibadet:

“Kitap, kalem, abdest, namaz, mektep, câmi, minare, imam, ders) gibi Arap veya Acem cezirlerinden gelmiş olan kelimeler halkın lisanına girmiş olduklarına bakılmayarak Türkçeden atılmalı ve bunların yerine, ya unutulmuş olan eski Türk kelimeleri ihya, yahut, Çağataycada, Özbekçede, Tatarcada, Kırgızcada ilh... bulabileceğimiz aslen Türk cezrinden kelimeleri terviç, veyahut Türkçedeki edatlar ve terkip asılları icat ederek bunlar vasıtasıyla yeni Türkçe kelimeler ibda edilip ikame kılınmalıdır. Türkçülere göre bu nokta-i nazarlar da yanlıştır” (Gökalp, 1976, s. 113).

Gökalp, ibadet dilinin anlaşılır olması için Türkçenin kullanılmasını gerekli görmüştür. Vatan şiirinde de Türkçe ezan üzerinde durmuştur. Ezanın Türkçe okunmasına yönelik çok eleştiri yapılmamıştır. İlk Türkçe ezanı 1932 yılında Fatih Camii’nde okuyan Bursalı Hafız Rıfat Bey’dır. 1932 yılının Kadir Gecesinde Ayasofya’da tertiplenen programda Türkçe ezanla beraber Türkçe kamette okunmuştur (Özteke, 2020, s. 233). Türkçe ibadet tartışmaları yerini uygulamaya bırakmıştır. İstanbul’da görev yapan imamlardan Cemaleddin Efendi ilk Türkçe namazı kıldırmaaya çalışmışsa da tepki görmüştür. Yoğun tepkilerin üzerine dönemin Diyanet İşleri Bakanı Rıfat Börekçi tarafından ceza almıştır (Manaz, 2010, s. 279). Türkçe ibadetin ön plana çıktığı Cumhuriyet Döneminde aydınlardan destek görmüştür. Türkçe ibadetin ortaya çıkış noktasına bakıldığında 1928 yılında gündeme gelen Dini Islah Beyannamesi dikkat çekmektedir. Beyanname Darülfünun’da İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Beyanname önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışmalara sebebiyet veren unsur ise modernleşme çabası içerisinde aşırılığa kaçıştır. Beyannamede tepki gören iki konu vardır. İlki camilere musiki aletlerin sokulmasıdır. İkincisi ise camilere ayakkabı ile girilmesi ve aynı zamanda camilerin içerisinde sandalye ile ibadet edilmesine yöneliktir (Ergin, 1977, s. 1958-1962). O dönemde Darülfünun’da görev yapan Kam, beyanname karşısında durarak imza atmamıştır (Kara, 2014, s. 1164). Buradan Kam’ın perspektifinde modernleşme adı altında dinin özgünlüğüne müdahale edilmesi doğru bulunmamıştır. İbadetin ritüel boyutlarını korumuştur. Lakin Türkçe çalışmaları karşısında herhangi bir tepki vermemesinden dolayı ibadet dilinin anlaşılmasına karşı çıkmadığı yorumunu yapabiliriz. Kam, muhafazakâr bir hareketle dinin geleneksel haliyle devam etmesini tasvip etmiş. Camilerin işleyişinde eskisi gibi kalmasını doğru bulmuş. Camiiler üzerinden yapılacak modernleşme çalışmalarını aşırılık olarak görüp destek vermemiş.

6.4. Kam'ın Zihin Dünyasında Vahdeti Vücûd

Vahdet-i vücûd kelimesini incelediğimizde ilk olarak “vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet yahut vahdâniyyetle birlikte zikredilerek “ahadiyyetü'l-vücûd” (vahdâniyyetü'l-vücûd)” anlamlarını taşıyarak işlenmiştir. Bulmak, bilmek anlamındaki vcd kökünden bir araya gelerek “vücûd” terimini oluşmuştur ve “varlık” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Vücûd aynı kökten vecd ve tevâcüd ile ilişkilidir. Vahdet-i vücûd kullanımı açısından ilk olarak İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamıştır. İbnü'l-Arabî ile özdeşleşmiş olsa da ilk kullananın Sadreddin Konevî olduğu yönündedir. Lakin vahdet-i vücûdu İbnü'l-Arabî'nin zihin dünyasını yansıtmak için taraftarıyla ve şârihleri yoluyla geliştirilmiştir (Demirli, 2012, s. 431). Kam'ın çalışma alanına bakıldığında en dikkat çekici ve başarılı tespitleri olduğu bölüm vahdeti vücûd üzerine yaptığı derlemelerdir. Kam, sûfîlerin vahdeti vücûd anlayışı üzerine yaptıkları yorumu Cenâb-ı Hak'tan başka hiçbir şeyin gerçek varlıkla nitelendirilmesine inanmadıklarını, vücûd kelimesiyle ancak Allah'ı nitelediklerini işaret etmiştir. Sûfîler “la mevcude illallah”, yani Cenâb-ı Hak'dan başka varlığın olmadığını, lakin buradan mevcutta var olan tüm şeylerin Cenâb-ı Hak'tandır anlamını taşıyacak şekilde ifade etmemiştir (Özdemir, 2018, s. 92). Mevcut olanların çıkış noktasında Allah vardır demek istemiştir. Kam “Dini ve Felsefi Sohbetler” eserinde varlık problemini özellikle işlemiştir:

*“Ey bütün varlıkların kendisinden peydâ olduğu,
Bütün zayıfların kendisiyle güçlendiği Ulu Allah!
Bütün kâinât senin bayrağın altında bulunmaktadır
Bizler Seninle kâimiz, Sen kendi zâtınla kâimsin”* (Kam, 1985, s. 184).

Kam, varlık konusu üzerine fırsat buldukça eserlerinde değinmiştir. Türrihat adlı eserinde de varlık problemine değin önemli mısralarını aktaralım:

*“Ey gönül! Sen varlık sırrını bilmiyorsun;
Otur ve sürekli saçmalayıp durma.
Vardığın yer, ilk menzil orasıdır;
Çok uzun bir yol; fakat ömür kısa”* (Özdemir, 2018, s. 91).

Varlığın nasıl meydana geldiği üzerine bilgi sahibi olmak için varlığın mertebelerine hâkim olmak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin öne sürmüş olduğu varlık teorisinden varlık mertebelerinde öncelik ve sonrasını belirleyen izafî ve nisbi değerlendirmeler söz konusudur:

1. Hazret-i Gayb-ı Mutlak,
2. Âlem-i Ervah-ı Ceberûtiyye,

3. Âlem-i misâl-i mutlak,
4. Âlem-i menam veya âlem-i misal-i mukayyet,
5. Âlem-i His ve Şehadet (Uludağ, 2009, s. 34).

Ferid Kam Vahdet-i Vücûd adlı kitabında merâtib-i vücûd konusunda şu bilgileri vermektedir:

“Tasavvuf erbabı hazârat-ı ilâhiyeyi sınır ve tahsisten tenzih eyledikten sonra âlemlere göre beş hazret(hazârat-ı hams), farklı bir ifadeyle beş tavır kabul ediyorlar, bunlardan birincisi mutlak gayb hazreti, la taayyün, lahût âlemi, ıtlak âlemi, amâ-yı mutlak, vücûd-ı mahz, ümmü’l kitab, gaybü’l guyub vb. gibi isimler veriyorlar ve bu makam Cenab-ı Hakk’ın henüz isim ve sıfatlar mertebesine tenzil etmediği cihetle bütün isim ve sıfatların zât-ı ulûhiyette mahv ve müstehlek olduğu makamdır, diyorlar. Bunun karşıtı olan hazrete âlem-i his ve şehadet adı veriyorlar ki bildiğimiz oluşma ve bozulma dünyası demektir. Mutlak gayb ile his ve sehadet âlemi arasında mutlak misal âlemi, mutlak misal ile mutlak gayb arasında da ceberuti ruhlar dünyası, yani soyut nefisler ve akıllar, yine mutlak misal dünyası ile his ve şehadet âlemi arasında kayıtlı misal âlemi, yani âlem-i menam, tasavvur ediyorlar. Bunların hepsi çeşitli değerlendirmelere göre tek mertebeye verilmiş olan çeşitli isimlerdir” (Ferid, 1912, s. 325).

Yaratıcının dışında kalan her şeye âlem kelimesi ithaf edilmiştir. Cenâb-ı Hakk hariç her şeye âlem denmesinin bir diğer sebebiyse mucidi olan zât-ı ecelle ve a’lâ hazretlerini bilmeye delâlet ve alâmet vesilesi olmasından ötürüdür. Bu yüzden tüm yaratılmışlar O’nun varlığına bir delil olarak görülmüştür. Kam’ın zihin dünyasına bakıldığında âlem kavramına yüklediği anlamlar çok geniş alana yayılmıştır. Sonsuz feza boşluğunu doldurmuş olan yıldızlar, arz küresi ve bunun üzerindeki varlık çeşitleri yer kaplayan şeyler, mukavemet, renk, koku, lezzet vesaire gibi birinci ve ikinci derecedeki arâzları ihtiva eden, bizden hâriç bir vücûd ile belirlenmiş müstakil nesneler anlamını taşımaktadır. Kam, Eşyanın haricî vücudu var mıdır, yok mudur? Yapmış olduğu araştırmalar neticesinde sûfilerin görüşünün âlemde Cenâb-ı Hak’tan başka kendi kendisiyle ayakta olan hiçbir cevher olmadığını, kendi nefsiyle kâim olanın ancak Allah olduğunu, âlemin kendi kendine oranla yok, Hakk’ın varlığıyla kaim olduğunu eserinde açıkça ifade etmektedir. Bu görüşün ise vicdanı tatmin ettiğini ayrıca belirtmektedir. (Özdemir, 2018, s. 107) Kam’ın bir diğer üzerinde durduğu mesele ise panteizmdir. Kam, panteizmi açıklamıştır:

“Evvel be-evvel kelimenin ma’nâsını anlayalım “Panteizm” lügatı tedkik edilecek olursa bu lafzın Yunanca iki kelimedenden mürekkebe olduğu görülür. Bunlardan biri edât-ı sur olan “pan” diğeri de Cenâb-ı Hak ma’nâsını ifâde eden “Theos” lafzıdır. Bu kelime, âhirine edevât-ı intihâiyeden “izm” edâtını aldıktan sonra bu isim ile meşhûr olan meslek-i felsefiye alem olmuştur. “Panteizm” lügatı Kâmûs-ı Fransevî’de şöyle tefsîr ediliyor: Her şeyin zât-ı Hâlık’dan cüz’ olduğuna veyahud Allah’ın bütün kâinâtın rûhu makâmında bulunduğuna inanmaktan ibâret olan Sûfiyyûn tarîkının fikir ve mesleği, hikmet-i işrâkiyye vahdet-i mutlaka” (Ferid, 1911, s. 178).

Kam, panteizmi anlam olarak her şey tanrıdır mantığına vardırır. Panteizm düşüncesinin sonuç olarak iki eksenle ele alınıp Kam, bu eksenin ilkinine baktığımızda sonsuzun sonluda içkinliğinden ibaret olduğunu, diğerrinin ise bu fikrin zıddı olarak, sonlunun sonsuzda yok ve tükenmiş olduğu tespitinde bulunmaktadır. Kam, bu iki savdan ilkinini destekleyenlerin, ateizm ile aynı noktaya ulaştığından inkârcılığa yöneldiklerini işaret etmiştir. Diğer savı benimseyenlerin tasavvuf çemberine katıldığından inkârcı tavırdan uzak durmuşlardır (Özdemir, 2018, s. 135). Kendini sonlunun sonsuzda olduğu yere konumlandırmıştır. Yani tüm yaratılanlar özünde yaratıcının bünyesinde. Çıkış ve varış noktası tanrıdır.

7. SONUÇ VE ÖNERİLER

Modernleşme girişimleri ile toplum daha çağdaş seviyeye çıkartılmak istenmiştir. Jakoben yolla gerçekleştirilen modern uygulamalar geçmişten gelen değerleri geri planda bırakmıştır. Jakoben hareketlere ilk reaksiyonlar ise muhafazakâr kesimden gelmiştir. Modernleşme ile beraber Fransız İhtilalinden doğmuş milliyetçilik akımı kozmopolit iktidarları tehlikesi altına almıştır. Bu tehlike karşısında yine muhafazakâr düşünceye başvurulmuştur. Muhafazakârlığın farklı olaylar olmasına rağmen başvurulması onun sabit bir politikası olmadığını göstermiştir. Muhafazakârlığın bir politikası olmadığı gibi politikalar karşısında da olmamıştır. Bu onu anti politik politikayı benimsediğini göstermiştir. Muhafazakârlık modernleşme ile beraber gelişen değişimlerde eski olanı muhafaza etmeye çalışmıştır. Yeni olanın zamanla eskimesi sonucunda muhafazakâr yeniyi eski adı altında muhafaza etmeye çalışmıştır. Bu çıkarımdan muhafazakârlık bir paradoks olmuştur. Muhafazakârın din algısı ise gelenek üzerinedir. Dinin toplum üzerinde oluşturduğu kültür birikimi esas alınmıştır. Dinin metafizik ve teoloji kısmıyla ilgilenmemiştir.

Türk muhafazakârlığının ortaya çıkışı da modernleşme girişimleriyle paraleldir. Modernleşme karşısında ilk tepki İslamcı düşünceyi benimsemiş topluluklardan geldi. Bu eylemlerin bastırılması çok sert şekilde olmuştur. Muhafazakâr düşünce bu sert tutum karşısında ortaya çıkmıştır. İktidarı rahatsız olmayacağı şekilde İslamcı isteklere kılıf bulmayı görev edinmiştir. Ancak şartlar muhafazakârlığın isteğinin tam tersini yaptırmıştır. Seküler uygulamaları halk tabanında kabul görececek zemine oturtmayı gerektirmiştir. Kısaca Kemalist iktidarın isteklerini İslamcı kesime uygulatmıştır. Türk muhafazakârlığı çizilmiş olan sınırlarda hareket etmesi onu dünya genelinde algılanan muhafazakâr anlayışından uzaklaştırmıştır. Türk muhafazakârlığı özgündür. Türk muhafazakârlığı modernleşmeden ve gelişimden yana tavır takınmıştır. Muhafazakârlığı ifade edenler ise yerli aydınlardır.

Türkiye'deki demokratikleşme hareketlerinde ilk muhalefet partinin kurulmasıyla muhafazakârlık kendini siyasette bulmuştur. Terakkiperver Fırkası Cumhuriyet Dönemi aydınları tarafından kurulmuştur. Terakkiperverin bünyesine dahil olan İslamcılar partiyi, muhafazakâr bir havaya sokmuştu. İktidarın taze cumhuriyeti sarsacak bir İslamcı harekete karşı tavrı netti. Mustafa Kemal'in mürteci olarak gördüğü parti kapatıldı. İsmet İnönü partiyi muhafazakâr gördüğüne daha sonra dile getirmiştir. Onun dile getirdiği zaman demokratik ortamlar daha fazlaydı bu etken gözden kaçırılmamalıdır. Mustafa Kemal'in muhafazakârlık algısında Osmanlıyı hatırlatacak kurumların tasfiye edilmesi

vardı. Osmanlı medeniyetinin kültürel birikimi ise korumayı benimsemiştir. Kemalistler muhafazakârlar karşı hegemonya kurmasındaki temel sebep muhafazakâr kisvesinde olan İslamcılarını kısıtlamaktır. Şunu da belirtmeliyiz Kemalizm halk tabanında doğmasa da halk üzerinde yeşermiştir.

Kam, Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Türk düşünce dünyasına etki bırakan önemli şahsiyetlerin başında gelir. O, Batı'nın ve Doğu'nun sosyolojik tahlilini yapmıştır. Üstün Farsça bilgisi ile divan edebiyatına hakîm olmuştur. İran liderinin Türkiye ziyaretinde göz önünde olması aynı zamanda onun dış dünyada da tanınırlığını göstermektedir. Türk tasavvufa düşüncesinin öncü ismi Mevlana'nı eserlerini incelemiştir. Batı'ya yönelik seyahatinde zihin dünyası şekillenmiştir. Avrupa'nın kültürünü koruyarak gelişmesine hayret kalmıştır. Asrileşmek ya da popüler tabirle modernleşmeye karşı değildir. Kam'ın karşı çıktığı batılı değerler alınırken millî kültürün bir tarafa bırakılarak kavramın içinin boşaltılmasıdır. Bu yüzden modernleşmeyi gerekli görmüştür. Avrupa kültürünün etkisinde kalıp sadece zevke yönelik taklitlere tepki göstermiştir. Kam, Batı uygarlığının millîleştirilerek alınmasından yana idi. Avrupa'dan önce bilim ve teknolojinin bu alanda noksanlıkları kapatıldıktan sonra sanatın ithal edilmesini savunmuştur. Öncelikle gelişmeye dayalı araçlar tedarik etmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Millî kültüre değin sık sık vurgu yaparak Atatürk ile aynı düşünceye sahip olduğunu tespit ediyoruz. Millî kültür alanına önem verdiği kadar ekonomik alana da önem vermiştir. Seyahati esnasında tanık olduğu işçi göçünü yanlış bulmuştur. Bununla beraber beyin göçünün de yanlışlığını vurgulamıştır. Yerli ekonomiyi teşvik etmiş. İş gücünün artırılmasını istemiştir. Üniversite de eğitim verdiği dönemde gündeme gelen Türkçe ibadet konusunda ki tutumu dikkat çekicidir. 1928 Dini Islah Beyannamesine imza atmamış ve sessizliğini korumuştur. Kadın konusunda da İslam dinin gerekli gördüğü çerçevede kadına yasal haklar tanınmasını gerekli görmüştür. 1933 Üniversite Reformunda ise tasfiye edilmesine rağmen devleti ve iktidara dönük herhangi bir sitem etmemiştir. Yeni meclisin kurmuş olduğu komisyonlarda yer almıştır. Kalan yaşamında kendini geliştirmeye devam etmiştir. Ankara'da hastalığı artınca vefat etmiştir.

KAYNAKLAR

- Ahmad, F. (1992). *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945- 1980)*. Çeviren: Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayınları.
- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Çeviren: Yusuf Olagan. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Akpolat, Y. (2014). *Türk Sosyolojisinde Devrimcilik, Burhan ve Muhafazakârlık Tartışmaları*. Ankara: Doğu Kitabevi.
- Aksakal, H. (2017). *Terrenüm, Tereddüt, Tahakküm: türk Muhafazakarlığı*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Aktaşlı, H. U. (2011). Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki. *Doğu Batı*(58), 147- 163.
- Argın, Ş. (2006). Siyasetin Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 465-490). İstanbul: İletişim yayınları.
- Atay, T. (2006). Gelenekçilikle Karşı Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk Gelenek-çi Muhafazakarlığı. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (s. 154- 179). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydoğan, P. (2016). Kemalizmin Muhafazakâr Bir Yorumu: Yunus Nadi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Ankara.
- Ayvazoğlu, B. (2006). Türk Muhafazakarlığın Kültürel Kuruluşu. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 509- 533).. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baltacıoğlu, İ. H. (1954, 11 01). Milliyet Nedir? Ne Değildir? . *Türk Düşünce Dergisi*.
- Belge, M. (2006). Muhafazakarlık Üzerine. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 92- 105). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beneton, P. (1988). *Muhafazakârlık Le Conservatisme*. Çeviren: Cüneyt. Akalın. İstanbul: İletişim Yayınlar.
- Beydilli, K. (2009). Selim III. *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.36, 420- 425. Ankara: Türk Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bolay, S. H. (1988). *Ferîd Kam*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bora, T. (1997). Muhafazakarlığın değişimi ve Türk muhafazakarlığında bazı yol izleri. *Toplum ve Bilim*, 6-32.
- Bora, T. (2003). *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.

- Bora, T., & Taşkın, Y. (2009). Sağ Kemalizm. İnsel, A. (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm* (C 2, s. 529- 555). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T., & Onaran, B. (2006). Nostalji ve Muhafazakârlık "Mazi Cenneti". T. Bora, & M. Gültekingil (Ed), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık*. (Cilt 5, s. 234-238). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çadircı, Ç., & Öğüt, T. (2013). Cumhuriyet Dönemine Geçiş Sürecinde Diyarbakır’da İktisadi-Mali ve Sosyal Yapı. *Akademik Bakış*, 7 (13), 141-170.
- Çavdar, T. (2013). *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakarlık: üzerine. *Toplum ve Bilim*(74), 32-52.
- Çiğdem, A. (2006). Sunuş. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 13- 21). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çoşar, S. (1997). Ahmet Ağaoğlu: Türk liberalizmin açmazlarına bir giriş. *Toplum ve Bilim*(74), 155- 176.
- Çulhaoğlu, M. (2007). Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık* (C. 3, s.170- 189). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Değirmençay, V. (2006). Ömer Ferit Kam’ın Farsça Şiirleri ve Türkçe Çevirisi. *Anadolu Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (29), 169-181.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-İ Vücûd. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 36,431- 435. Ankara: Türk Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Dökmen, Ö. (2006). Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisinde Muhafazakar Yönelimler. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (C 5, s. 132- 154). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Efekan, H. (2011). Muhafazakârlığın Hermenötiği. *Doğu Batı*(58), 73- 91.
- Ergil, D. (1986). Muhafazakar Düşüncenin Temeller. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 41(1), 269- 292.
- Ergin, O. N. (1977). *Türkiye Maarif Tarihi* (Cilt 5). İstanbul: Eser Matbaası.
- Ferid. (1911). Vahdet-i Vücûd. *Sıratıüstakim*, 6(142), 178-182.
- Ferid. (1912). Vahdet-i Vücut -14. *Sırât-ı Müstakîm*, 7(177), 325-326.
- Gökalp, Z. (1923, 05 17). İnkılapçılık ve Muhafazakarlık. *Yenigün Gazetesi*.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (2020). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: EMA Klasik Yayınları.
- İnalcık, H. (2015). *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 3*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

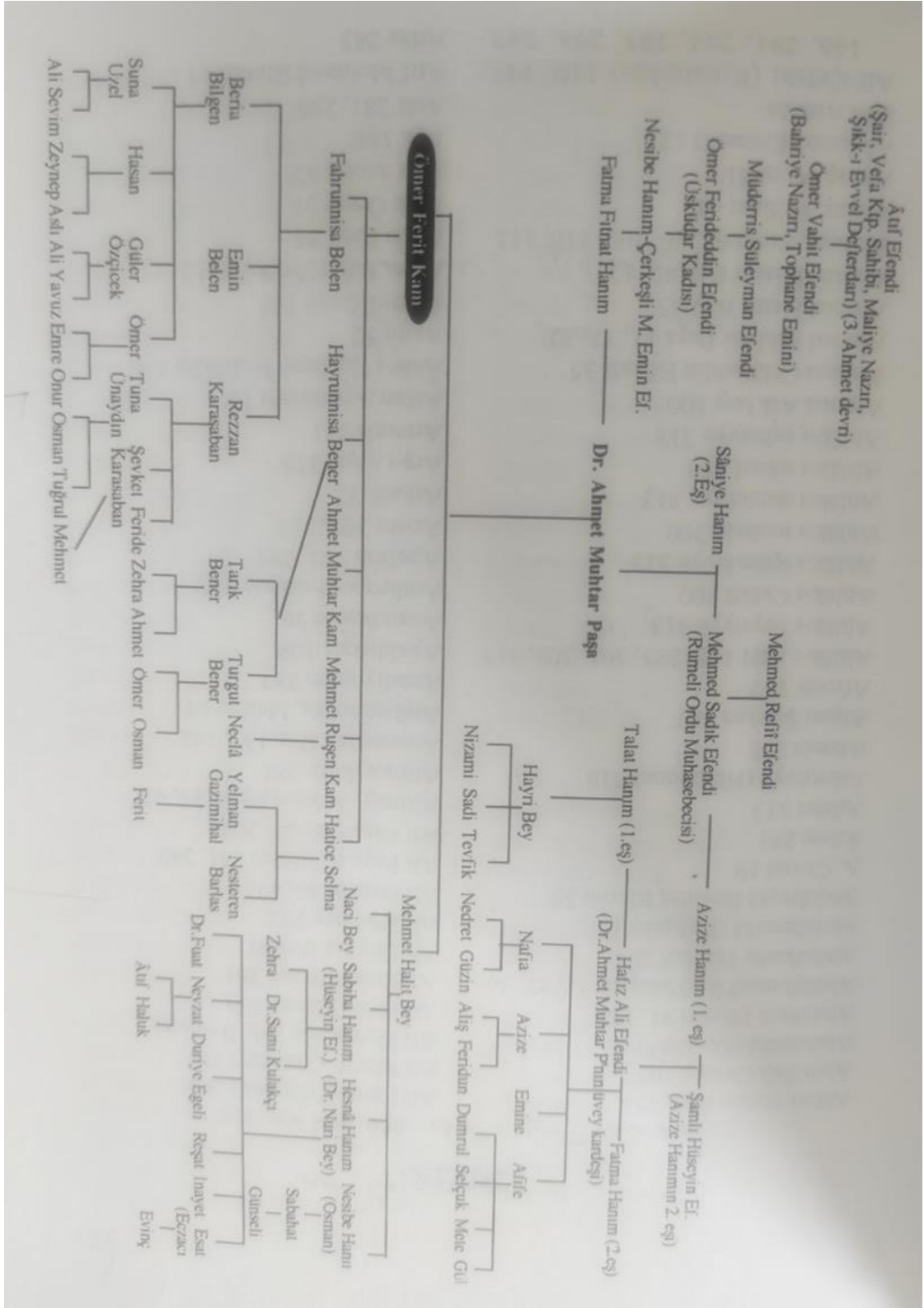
- İnan, A. (2010). *Medeni Bilgiler*. İstanbul: Arı Matbaası.
- İrem, C. N. (1997). Kemalist Modernizm ve Türk gelenekçi-Muhafazakarlığın Kökleri. *Toplum ve Bilim* (74), 52-102.
- İrem, C. N. (2006). Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık*. (C 5, s. 105- 132). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İrem, N. (2011). Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm. *Doğu Batı* (58), 27-37.
- İz, M. (2000). *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi .
- Jäschke, G. (2009). Türk Kurtuluş Savaşında Milliyetçilik ve Din. Çeviren: Aytunç Ülker, *Tarih Okulu*, 83- 95.
- Kaan, O. (2008). II. Meşrutiyet Döneminde Muhalefet: Ahrar Fırkası.: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı. Doktora Tezi. İstanbul.
- Kam. (2021). *Avrupa Mektupları*. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayıncılık.
- Kam. (2021). *Ayasofya Konuşmaları*. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayıncılık.
- Kam. (2021). *Makaleler*. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayıncılık.
- Kam, Ö. F. (1985). *Dini ve Felsefi Sohbetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kara, İ. (2014). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2 Metinler ve Kişiler* (Cilt 2). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı Tarihi Nizamı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789- 1856)* (Cilt 5). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karpat, K. H. (2010). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köker, L. (1995). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. 2006). Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye. (T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (C 5, s. 274- 314). İstanbul: İletişim yayınları.
- Köker, L. (2009). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi. İnsel, A. (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm* (C 2, s. 97- 119). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurnaz, Ş. (2015). *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839- 1923*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Levend, A. S. (1946). *Profesör Ferit Kam Hayatı Ve Eserleri*. İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. Çeviren: M. Kırıatlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Manaz, A. (2010). *Atatürk Reformları ve İslam*. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık.

- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mert, N. (2009). Cumhuriyet Türkiye'si'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu. İnsel, A. (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm* (C 2, s. 197- 210). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, G. (2012). Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliğinde Türk Modernleşmesi: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul.
- Öğün, S. S. (1997). Türk muhafazakarlığının kültür kökenleri ve Peyami Safa'nın muhafazakar yanılığı. *Toplum ve Bilim*(74), 102-155.
- Öğün, S. S. (2006). Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 538). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öğün, S. S. (2011). Lümpen Muhafazakârlık Üzerine. *Doğu Batı*, 11-27.
- Özalp, M. N. (2000). *Ömer Ferid Kam*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Özdemir, İ. (2018). Ömer Ferid Kam'ın Hayatı, Eserleri Ve Vahdet-İ Vücûd Anlayışı. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Sivas
- Özipek, B. B. (2006). Muhafazakarlık Devrim ve Türkiye. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (C 5, s.66- 84). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2011). *Muhafazakarlık Akıl, Toplum, Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özler, M. (2012). *Tevhid*. 05 25, 2022 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1>: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid> adresinden alındı
- Özteke, F. (2020). *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Etnosentrik Bir Din Adamı Mehmet Şerafettin Yaltkaya*. İstanbul: Çizgi Yayınları.
- Söğütlü, İ. (2011). Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı içinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık ilişkisi Üzerine Bir Derkenar. *Doğu Batı*, 163-191.
- Takış, T. (2011). Hıra Dağı adar Müslüman Tanrı Dağı Kadar Türk... *Doğu Batı*(58), 7-8.
- Taşkın, Y. (2006). Reaksiyonerlik: Muhafazakarlığın Usulanmaz Çocuğu. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (s. 187- 216). İstanbul: iletişim yayınları.
- Tezel, Y. S. (2006). Tanzimat Sonrası imparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde "Muhafazakârlık" Sorunsalı. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 21- 40). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Tezel, Y. S. (2006). Tanzimat Sonrası İmparatorluk Ve Cumhuriyet Türkiye'sinde "Muhafazakârlık" Sorunsalı. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (C 5, s. 22). İstanbul: İletişim Yayınları .
- Timur, T. (1991). *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1988). *Türkiye'de Siyasal Partiler İkinci Meşrutiyet Dönemi* (Cilt 1). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1989). *Türkiye'de Siyasal Partiler İttihat ve Terraki* (Cilt 3). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1998). *İslamcılık Cereyanı II*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Tunçay, M. (2009). İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama). İnsel A. (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm* (C 2, s. 92- 97). İstanbul.
- Turan, Ş. (1991). *Türk Devrim Tarihi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Uludağ, S. (2009). Ferid Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*(23), 25-35.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Üngör, U. Ü. (2016). *Modern Türkiye'nin İnşası*. İstanbul: İletişim.
- Vural, M. (2011). *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yıldız, A. (2011). Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu. *Doğu Batı*(58), 191-213.
- Yılmaz, M. (2006). Sabri Fehmi Ülgener. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (5, s. 508). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, M. (2006). Türk Düşüncesi Dergisi. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (s. 216). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (1992). *Terakiperver Cumhuriyet Fırkası*. (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. (Y. Gönen, Çev.) İstanbul: İletişim yayınları.
- Zürcher, E. J. (2006). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık. T. Bora, & M. Gültekingil (Dü) içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık* (C 5, s. 40-66). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2006). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık. T. Bora, & M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakarlık*. (C 5, s. 41-54).İstanbul: İletişim Yayınları.

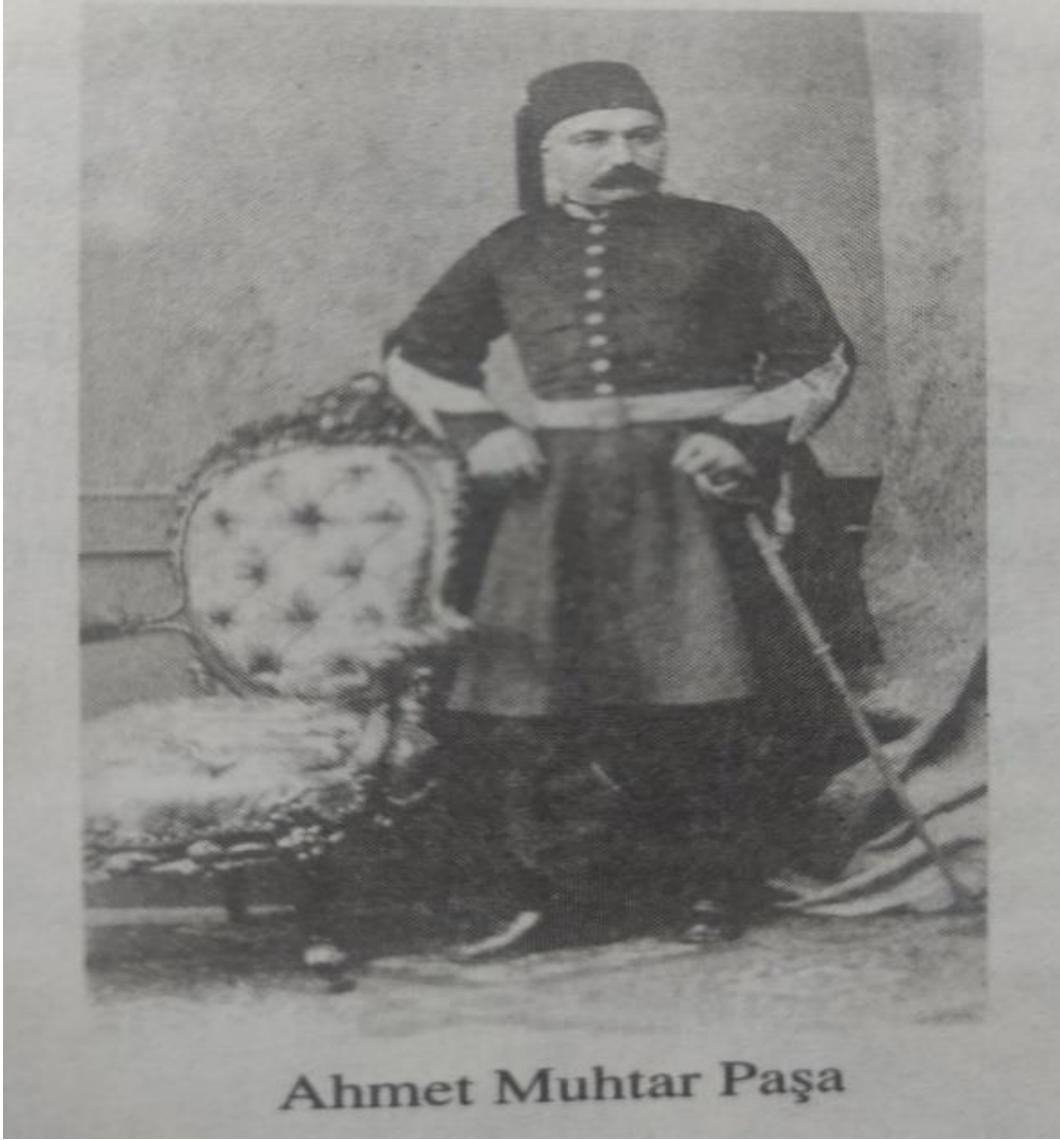
EKLER

EK-1 Ömer Ferid Kam'ın Şeceresi



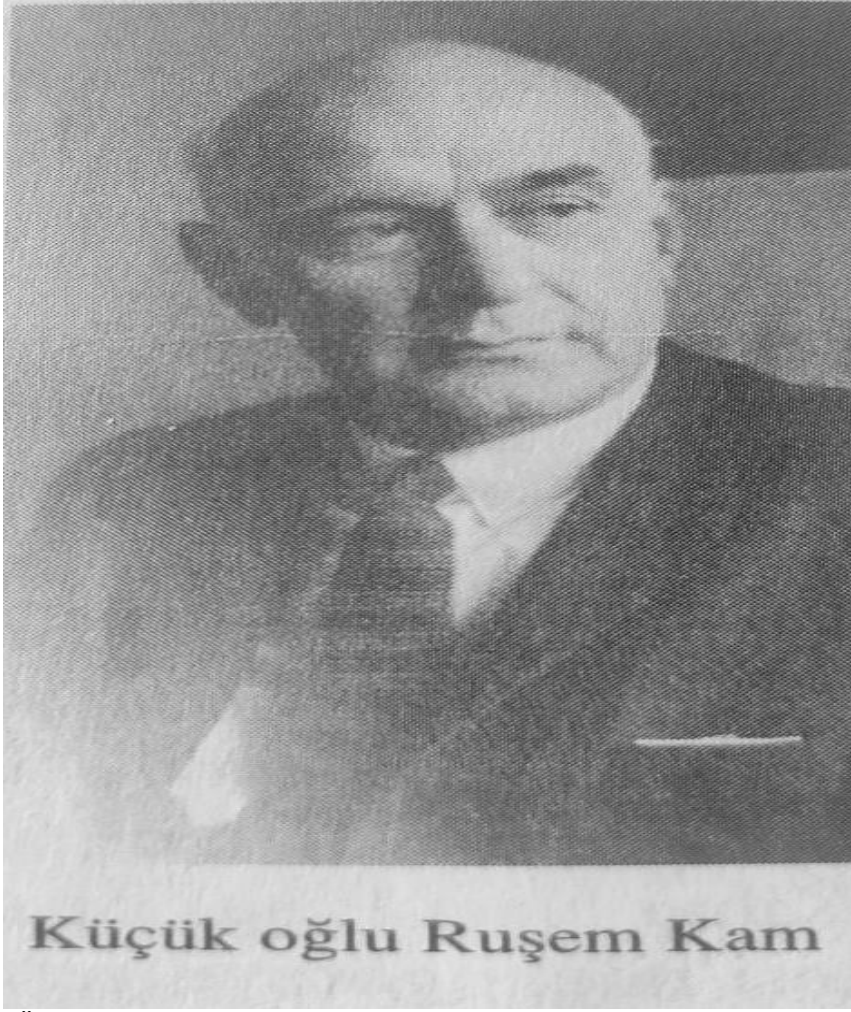
(Özalp, 2000, s. 373)

Ek 2: Ömer Ferid Kam'ın Babası



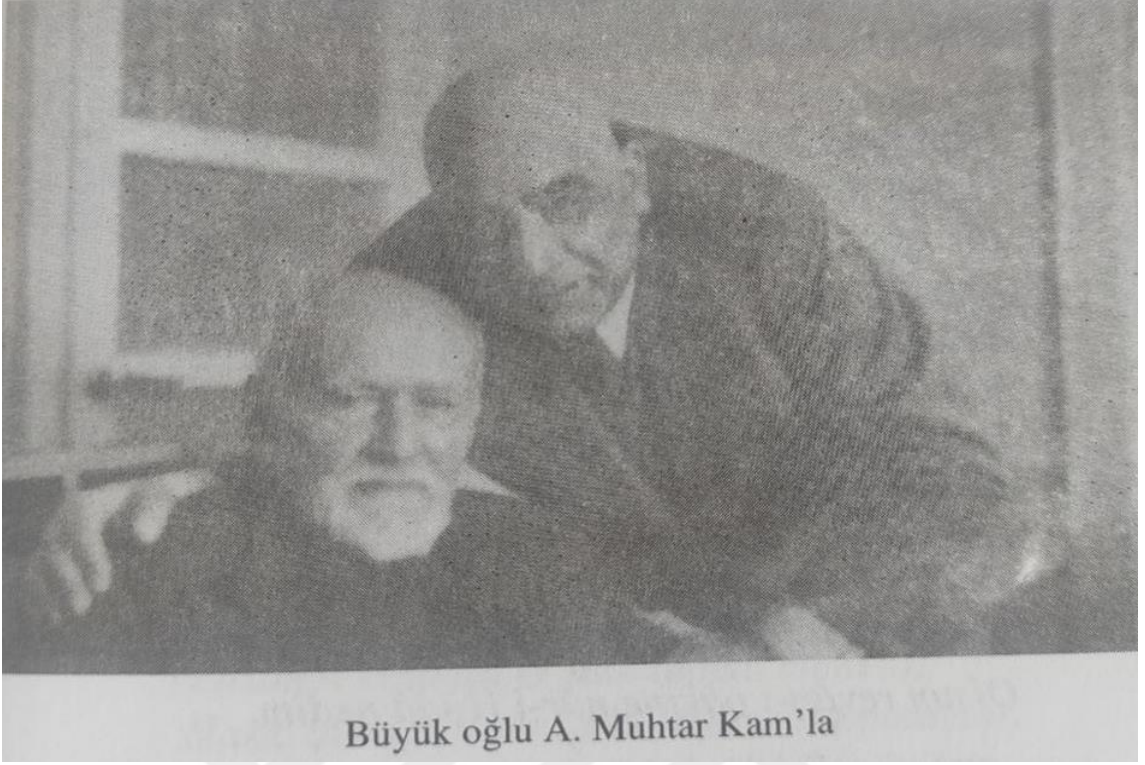
(Özalp, 2000, s. 13)

Ek 3: Ömer Ferid Kam'ın Oğlu Ruşen Ferid Kam



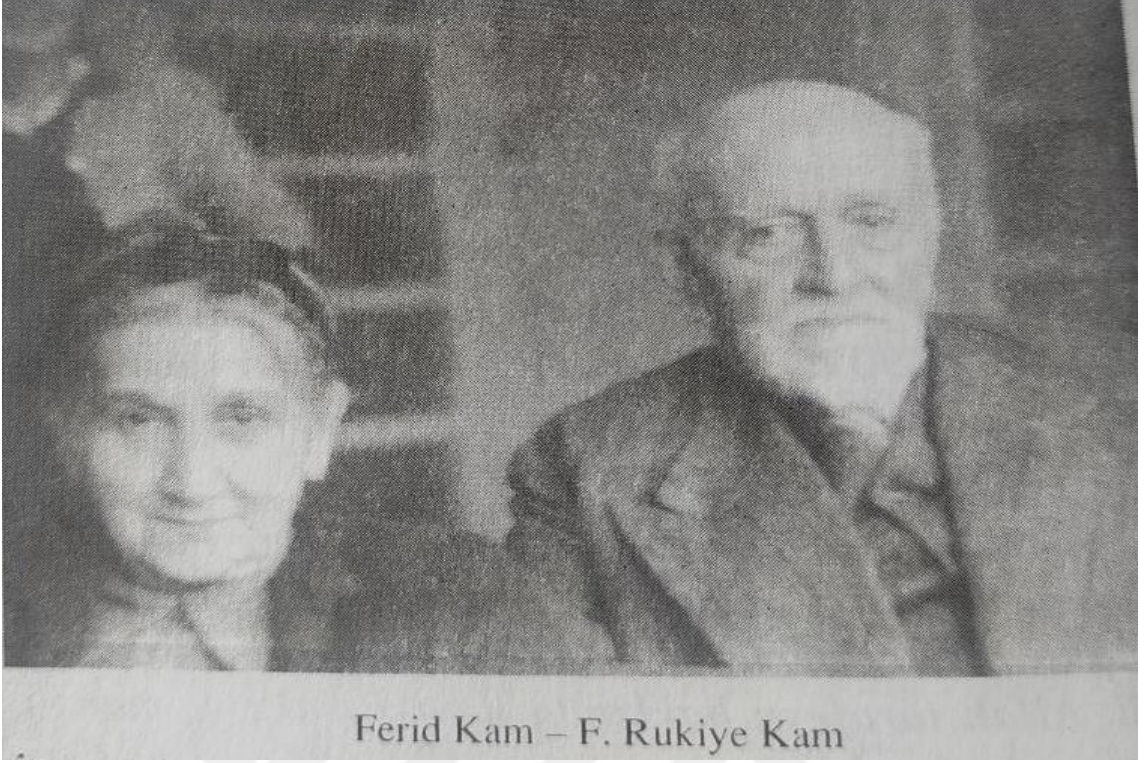
(Özalp, 2000, s. 18)

Ek 4: Ömer Ferid Kam'ın Oğlu Ahmet Muhtar Kam



(Özalp, 2000, s. 21)

Ek 5: Ömer Ferid Kam'ın Hanımı Fatma Rukiye Kam



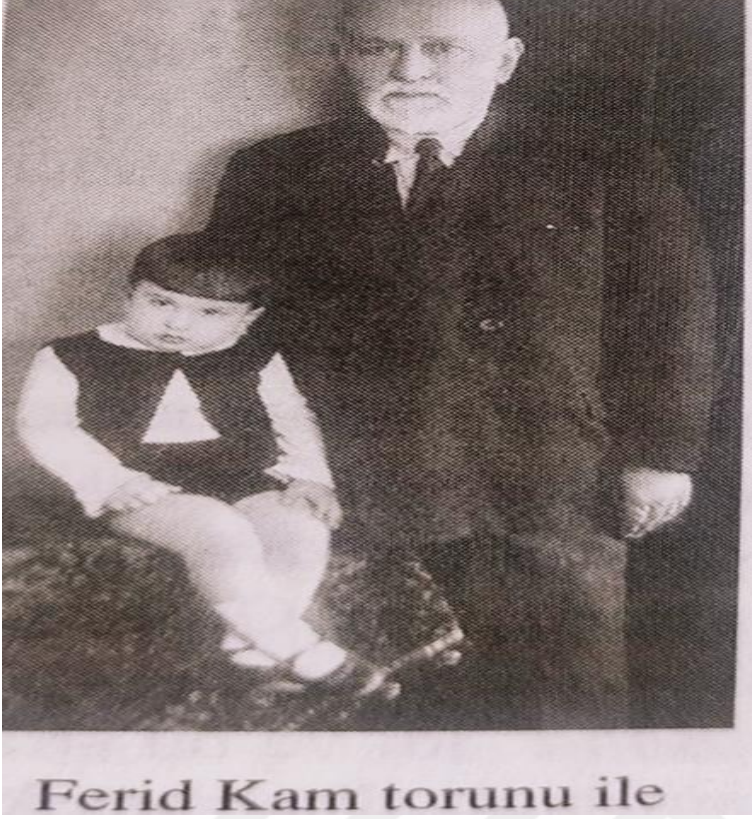
(Özalp, 2000, s. 15)

Ek 6: Ömer Ferid Kam ve Torunları



(Özalp, 2000, s. 16)

Ek 7: Ömer Ferid Kam ve Torunu



(Özalp, 2000, s. 71)

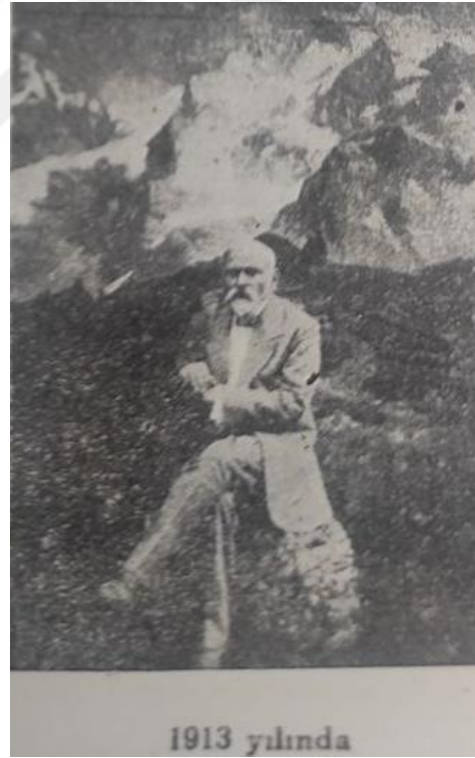
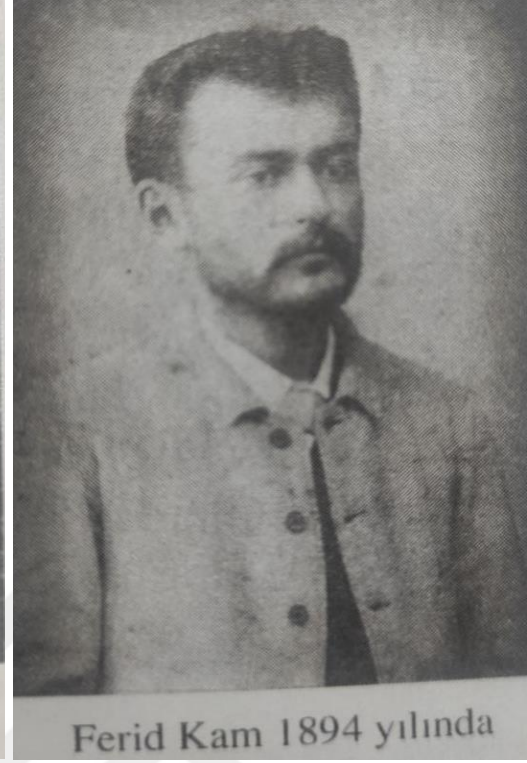
Ek 8: Ömer Ferid Kam ve Torunları



İki torunu Beria Bilgen ve Yelman Gazimihal ile (1942)

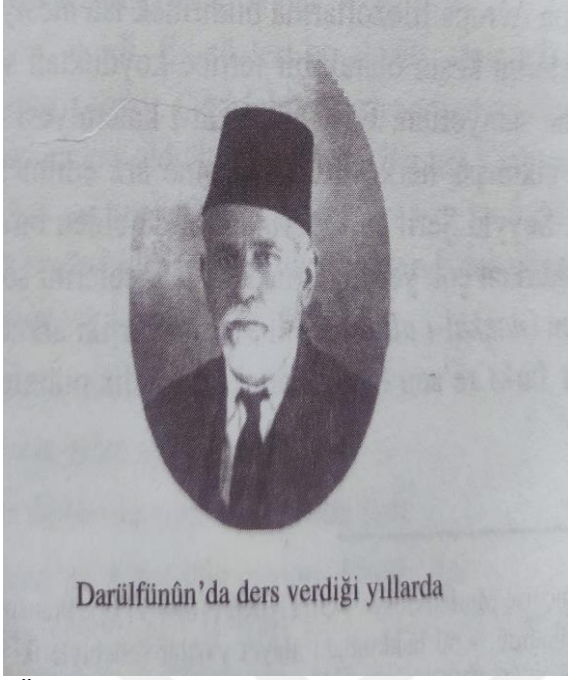
(Özalp, 2000, s. 86)

Ek 9: Kronolojik Sırayla Ömer Ferid Kam'ın Fotoğrafları



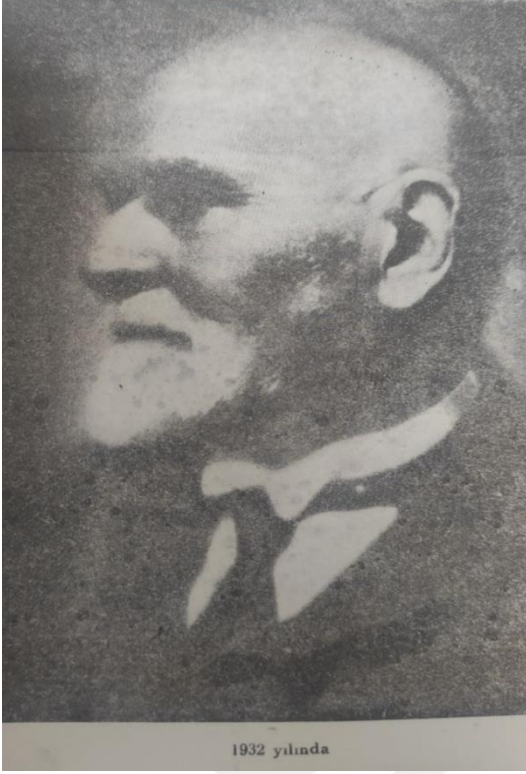
(Levend, 1946, s. 11)

Ek 10: Ömer Ferid Kam, Darülfünun'da Ders Verdiği Döneme Ait Fotoğraf



(Özalp, 2000, s. 107)

Ek 11: Ömer Ferid Kam'ın 1932 Yılına Ait Fotoğrafi



(Levend, 1946, s. 71)

[illegible]

Ek 15: Ömer Ferid Kam'ın Vefat Haberinin İçeriği.

Acı bir ölüm
Prof. Ferit Kam
dün vefat etti

Eski Darülfünun Edebiyat Fakültesi Metinler Şerhi Müdürü ve dün kadar Ankara Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Klâsik Türk Edebiyatı Profesörü Bay Ferit Kam hayata gözlerini kapamıştır. Büyük Türk âliminin cenazesi bugün öğle namazından sonra Hacıbayram Camii'nden kaldırılacaktır.

Rahmetlilerin ailesinin ve sevenlerinin acısını paylaşıyoruz.

Öğrendiğimize göre rahmetli şümulünden bir müddet önce, akciğe ve dokularının cenazesine çekerek ve çekerek göndermelerini ve bunların bedeline Kısmay ve diğer hayır kurumlarına bağışlamalarını vasiyet etmiştir.

Ferit Kam'ın had tercümesi

Ömer Ferit Kam 1884 te İstanbul'da Beylerbeyi'nde doğmuştur. Babası tabip miriyyetlilerden Ahmed Muhittar Paşa'dır. Bütün bildikleri kendi okuması ve çalışmasıyla elde etmiştir. Devlet hizmetine mülki Hariciye Nezaretinde tercüman odasından başlayarak bu kamının müddetli memurluğuna kadın çıkmıştır. Balkan harbi zamanlarında Hariciye Nezaretinden azatıyla beklediği oltam ve istem devam etmekte olduğu kadar hayatını düştürken kendisi vermiştir. Bu hayata Beylerbeyi Rüşdiye Fransızca müdirlüğünden başlayan Ferit Kam 1912 de müliga İstanbul Darülfünunu edebiyat ve sonra Metinler Şerhi Müdürlüklerinde ve aynı zamanda Medresetül-Mütemassıla'nın felsefe tarihi müderrisliğinde ve Darülfünun - Edebiyat Fakültesi Azalığında bulunmuş. Cumhuriyetin ilanı mütemassıla Ankara'ya davet edilerek müliga Seriya ve Evkaf Vekâleti Tefkik ve Telif Heyeti Azalığına ve bir buçuk sene sonra toprak İstanbul Darülfünunu İran edebiyatı tarihi müderrisliğine tayin olunmuş ve bu kadar kısa dolayısıyla ayrılacak bir müddet İstanbul Edebiyatı Tarih Heyeti Azalığında bulunduğundan sonra geçen sene Ankara Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesinde Klâsik Türk edebiyatı tedris vassıfını almıştır.

Mülarif hayatı elli seneyi geçen ve memleket irfanına telif ve tercüme eserleriyle, malûleleriyle haydali olmuşa gelmiş rahmetli Ferit Kam Türk edebiyat ve felsefesinde dilediği kadar grup edebiyat ve felsefesine de bütün derinliğiyle vâkıf bulunuyordu. Şark dillerinden arapçayı ve bilhassa Parsçayı ve grup dillerinden Fransızçayı hakkıyla bilenlerdendi. Şark ve grup kültür alanlarında ilim ve faniyle tanınmış olan bu büyük hünerminin kaybı irfan hayatımızda dolunulmuşacak bir boşluk bırakmıştır.

(23 Mayıs 1944 tarihli Ulus Gazetesi)

Ek 16: Cumhuriyet Gazetesi Ömer Ferid Kam'ın Vefatını Büyük Bir İlim Adamımızı Kaybettik" Başlığıyla Haber Yapmıştır.



(24 Mayıs 1944 Cumhuriyet Gazetesi)