

T.C.
İSTANBUL GEDİK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR OLARAK
PEYAMİ SAFA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emine Büşra GÜNGÖR

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Tezli Yüksek Lisans Programı

AĞUSTOS 2024
İSTANBUL

T.C.
İSTANBUL GEDİK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



**MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR
OLARAK PEYAMİ SAFA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emine Büşra GÜNGÖR
(200011008)
(0009-0007-3018-8293)

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Tezli Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZCAN

İstanbul 2024



T.C.
İSTANBUL GEDİK ÜNİVERSİTESİ
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğü

Jüri Tez Onay Formu

07.08.2024

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

Bu çalışma 07.08.2024 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Siyaset Bilimi ve Uluslararası Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Tezli Yüksek Lisans) Programı Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ

Dr. Öğr Üyesi Ahmet ÖZCAN

Danışman

İstanbul Gedik Üniversitesi

Dr. Öğr Üyesi Selim SEZER

Üye (İmza)

İstanbul Gedik Üniversitesi

Prof. Dr. Güney ÇEĞİN

Üye (İmza)

Pamukkale Üniversitesi

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Milliyetçi-Muhafazakar Bir Düşünür Olarak Peyami Safa” adlı çalışmanın, proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim (07/08/2024).

Emine Büşra GÜNGÖR

ÖNSÖZ

Tezim, Peyami Safa'nın edebi ve düşünsel yolculuğunu ve bu yolculukta Doğu-Batı sentezi anlayışını ele almayı amaçlamaktadır. Bu yolculuk sürecinde ve çok daha öncesinde lisans dönemimden başlayarak, yüksek lisans döneminde ve yine ilerleyen süreçteki akademik çalışmalarımda destek olacağından hiç şüphe duymadığım çok değerli tez danışmanım ve yol göstericim Dr. Öğretim Üyesi Ahmet ÖZCAN'a değerli katkıları ve yol göstericiliği için teşekkür ederim. Ayrıca bütün eğitim öğretim hayatım boyunca desteklerini benden esirgemeyen maddi-manevi her anlamda yanımda olan babam Abdurrahman GÜNGÖR, annem Gönül GÜNGÖR'e ve yine bu süreçte her defasında eğitimin önemli olduğu, devam etmem konusunda beni destekleyen çok değerli dedem Mustafa GÜNGÖR'e ve amcam Abdurrahim GÜNGÖR'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Peyami Safa'nın eserlerindeki Doğu-Batı sentezi, edebi ve kültürel çalışmalar açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmada, Safa'nın bu anlayışını ve onun düşünsel hayatını inceleyerek literatüre katkı sağlamayı hedefledim.

Bu tezin hazırlanma süreci boyunca edindiğim bilgi ve deneyimler, akademik gelişimime büyük katkı sağlamıştır ve gelecekteki çalışmalarım için de bir temel oluşturacaktır.

Tez çalışmamın sonuçlarının, siyaset, edebiyat ve kültürel çalışmalar alanında faydalı olmasını umut ediyorum.

Ağustos 2024

Emine Büşra GÜNGÖR

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
1. GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı	3
1.2 Literatür Araştırması	4
1.3 Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi	7
2. OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİ: MODERN DEVLETE GEÇİŞTE JÖN TÜRK ETKİSİ VE ÜÇ FİKİR AKIMI	9
3. EDEBİYATIN USTA KALEMİ: PEYAMİ SAFA'NIN HAYAT HİKÂYESİ	25
4. LİTERATÜRDE PEYAMİ SAFA MİRASI	40
5. MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR OLARAK PEYAMİ SAFA	60
5.1 Peyami Safa'nın Millet ve Milliyetçilik Anlayışı	61
5.2 Peyami Safa ve Muhafazakârlık Üzerine Düşünceler	81
5.3 Peyami Safa ve Mistisizm	95
5.4 Peyami Safa'da Doğu-Batı	101
5.4.1 Garp nedir? Şark nedir?	101
5.4.2 Doğu batı sentezi anlayışı	115
5.5 Peyami Safa'da Siyasal Sistemler	127
5.5.1 Peyami Safa ve liberalizm	127
5.5.2 Peyami Safa marksizm, komünizm ve sosyalizm	131
6. SONUÇ	138
KAYNAKÇA	146
ÖZGEÇMİŞ	150

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR OLARAK PEYAMI SAFA

ÖZET

Peyami Safa ve onun düşün dünyası derinlemesine analiz edilmesi gereken ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren günümüz Türkiye'sine de ışık tutan bir dizi serüveni bünyesinde barındırmaktadır. Bu tezde Peyami Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr düşünce yapısı ve bu düşünce yapısının incelenmesi amaçlanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren özellikle Jön Türklerle beraber etkisi daha da artan modernleşme çabaları ve bunun beraberinde getirdiği kimlik bunalımları, Safa'nın düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, Safa'nın Doğu-Batı sentezi anlayışı, milliyetçi-muhafazakâr düşünce yapısının bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve eserlerinde belirgin bir şekilde yer bulmuştur. Safa'nın millet ve milliyetçilik kavramlarına dair görüşleri, muhafazakârlık anlayışı, mistisizmin eserlerindeki rolü ve Doğu-Batı sentezi konusundaki perspektifleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Sonuç olarak; Peyami Safa'nın düşüncelerinin, Türk toplumunun modernleşme sürecinde yaşadığı kimlik bunalımlarını ve toplumsal dönüşümleri anlamak için önemli bir perspektif sunduğunu göstermektedir. Safa, milliyetçi ve muhafazakâr bir bakış açısıyla, Doğu ve Batı medeniyetlerinin birbirinden beslenerek bir sentez oluşturabileceğini savunmuş ve bu düşünceyi edebi eserlerinde işlemiştir. Bu çalışma, Safa'nın düşünsel dünyasının ve edebi mirasının, Türk edebiyatı ve siyaset düşüncesi bağlamında taşıdığı önemi ve katkıları literatüre kazandırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Doğu-Batı, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Peyami Safa*

PEYAMI SAFA AS A NATIONALIST-CONSERVATIVE THINK

ABSTRACT

Peyami Safa and his intellectual world contain a series of adventures that need to be analyzed in depth, shedding light on the period from the late Ottoman Empire to modern-day Turkey. This thesis aims to comprehensively examine Peyami Safa's nationalist-conservative thought structure and the reflections of this mindset. From the late period of the Ottoman Empire, particularly with the influence of the Young Turks, modernization efforts and the ensuing identity crises have held a significant place in Safa's intellectual world. In this context, Safa's understanding of the East-West synthesis emerged as a product of his nationalist-conservative thought and found a prominent place in his works. His views on the concepts of nation and nationalism, his understanding of conservatism, the role of mysticism in his works, and his perspectives on the East-West synthesis are analyzed in detail. In conclusion, Peyami Safa's thoughts offer an important perspective for understanding the identity crises and social transformations experienced by Turkish society during the modernization process. Safa, with a nationalist and conservative viewpoint, argued that Eastern and Western civilizations could form a synthesis by drawing from each other and processed this idea in his literary works. This study aims to contribute to the literature by highlighting the importance and contributions of Safa's intellectual world and literary legacy in the context of Turkish literature and political thought.

Keywords: *East-West, Conservatism, Nationalism, Peyami Safa*

1. GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, modernleşme ve Batı'ya uyum sağlama çabaları, Jön Türkler'in öncülüğünde belirgin hale gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, çok uluslu bir yapı ve patrimonial yönetim sistemine sahip olmasına rağmen, Batı'daki ulus-devletlerin yükselişi ve modernleşme karşısında reform hareketlerine ve çeşitli fikir akımlarına yönelmiştir. Bu süreçte Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi üç ana fikir akımı öne çıkmış, özellikle Türkçülük ve Garpcılık kalıcı etkiler bırakmıştır. Jön Türkler'in etkisiyle başlayan bu dönüşüm, imparatorluk içindeki milliyetçilik hareketlerini de güçlendirmiştir.

Peyami Safa, bu fikir akımlarının sentezini yaparak Osmanlı'nın son döneminden itibaren kendini gösteren kimlik bunalımını ve beraberinde modernleşme çabalarını ele almış ve Doğu-Batı sentezi anlayışının gerekliliğini savunmuştur. Safa'ya göre, Osmanlı'nın kangren olmuş taraflarını kesip atarak, Türkçülük ve Batıcılığı koruyup yaşatmak mümkündür. Bu bağlamda, Peyami Safa'nın düşünceleri, Osmanlı'nın modern devlete geçiş sürecini ve Türk kimliğinin yeniden tanımlanmasını anlamak için de önemli bir perspektif sunar.

Peyami Safa'nın düşünceleri, özellikle milliyetçilik ve muhafazakârlık perspektifleri üzerinden derinlemesine incelendiğinde, onun milliyetçilik anlayışının kültürel ve sosyal temellere dayandığı görülür. Safa'ya göre millet, sadece bir coğrafyada yaşayan insanlar değil, ortak bir dil, kültür, tarih ve değerler paylaşımıyla oluşan bir topluluktur. Milliyetçilik, bu ortak paydalar etrafında bir araya gelerek milletin varlığını ve kimliğini korumayı amaçlar. Safa, aynı zamanda millî ahlakın da bu bağlamda önemini vurgulayarak, toplumun etik ve ahlaki değerlerine sahip çıkılması gerektiğini savunur.

Muhafazakârlık perspektifinde ise, Peyami Safa geçmişe duyduğu saygı ve mevcut düzenin temkinli bir şekilde korunmasını önemser. Ona göre, toplumsal değişimlerin ani ve radikal olmaması gerekir; değişimlerin yavaş, organik ve toplumun değerlerine uygun bir zeminde gerçekleşmesi gerektiğini

savunur. Bu bağlamda, Safa Türk modernleşmesini eleştirir ve geleneksel değerlerin modernleşme sürecinde kaybolmaması gerektiğini dile getirir.

Peyami Safa'nın düşünce evrimi, ilk olarak laik ve modernist düşüncelerle tanınmasına rağmen zamanla muhafazakâr bir bakış açısına doğru evrilmiştir. Bu evrim, onun Türkiye'deki entelektüel tartışmalara ve toplumsal değişime olan bakışını da derinlemesine etkilemiş ve onu, geleneksel değerlerin modern dünyada nasıl korunabileceği konusunda önemli bir karakter haline getirmiştir.

Peyami Safa, eserlerinde Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki derin karşılaştırmalara geniş bir perspektiften yaklaşır. Ona göre, bu karşılaştırmalar sadece coğrafi veya kültürel sınırlarla değil, aynı zamanda felsefi, bilimsel ve sosyolojik boyutlarıyla da ele alınmalıdır. Avrupa'yı anlamlandırırken Yunan, Roma ve Hristiyanlık gibi temel unsurların nasıl birleşerek Avrupalı zihnini şekillendirdiğini inceler. Yunan zekâ disiplini, Roma'nın cemiyet disiplini ve Hristiyanlık'ın ahlaki ve manevi değerleri, Avrupa'nın gelişiminde kritik bir rol oynar ve Avrupa'yı diğer medeniyetlerden ayıran temel özellikleri oluşturur.

İslam dünyasının bilimsel ve kültürel katkılarını vurgulayan Safa, İslam düşüncesinin Batı medeniyeti üzerindeki etkilerini de detaylıca ele alır. Müslüman bilim insanlarının matematik ve tabiat bilimlerindeki keşiflerinin Avrupa'ya nasıl aktarıldığını ve Avrupa'nın bilimsel ilerlemesine nasıl katkıda bulunduğunu açıklar. İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların, Avrupa'da akılcı düşüncenin gelişimine zemin hazırladığını belirtirken, İslam dünyasının akılcı düşünceden mistik düşünceye kaymasının bilimsel ilerlemeyi nasıl yavaşlattığını ve Batı'nın modernleşme sürecini nasıl hızlandırdığını da analiz eder.

Türk toplumunun modernleşme sürecinde yaşadığı kimlik bunalımı da Safa'nın eserlerinde merkezi bir tema olarak işlenir. Batı'nın teknik bilgisini almanın yanı sıra, Batı'nın manevi ve kültürel değerlerini de dikkate alarak Türk inkılabının Doğu-Batı sentezini hedeflemesi gerektiğini savunur. Safa, bu sentezin Türk milletinin kimliğini koruması ve çağdaş dünyada varlığını sürdürmesi için kritik olduğunu vurgular.

Safa'nın romanlarında da Doğu-Batı sentezi önemli bir yer tutar. Özellikle *Fatih Harbiye* ve *Sözde Kızlar* gibi eserlerinde karakterlerin içsel çatışmaları ve bu çatışmaların toplumsal yansımaları derinlemesine incelenir. Batı'nın

modernite ve geleneksel değerler arasındaki çatışmasını ele alırken, Türk toplumunun bu süreçte yaşadığı kimlik karmaşasını edebi bir çerçevede işler.

Bu çalışmanın ilk bölümünde Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış olduğu içsel değişim ve dönüşüm süreçlerine yer verilerek Türk Milleti'nin yaşamış olduğu arada kalmışlığın ilk izleri gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. İlerleyen bölümlerde Peyami Safa'nın düşünsel hayatının oluşumundaki izleri göreceğimiz hayat hikayesi ve literatür de Peyami Safa mirasının izlerine bakılacaktır. Son bölümde ise Peyami Safa'nın millet ve milliyetçilik kavramlarına bakışı, Muhafazakârlık anlayışı, Mistisizmin Peyami Safa'nın eserlerindeki yeri, Safa'nın Doğu ve Batı medeniyetlerine dair görüşleri, bu iki medeniyet arasındaki ilişkileri nasıl yorumladığı ve Doğu-Batı sentezi anlayışını nasıl ele aldığı da araştırılmaktadır. Bu bağlamda, Safa'nın "Garp Nedir – Şark Nedir?" sorusuna getirdiği tanımlamalar ve Doğu-Batı sentezinin Türkiye'nin modernleşme sürecindeki yeri incelenmektedir. Son olarak, Peyami Safa'nın siyasal rejimlere bakışı, özellikle liberalizm, Marksizm, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojilere dair düşünceleri ve eleştirileri analiz edilmektedir. Bu ideolojilerin Safa'nın düşünce dünyasındaki yeri ve Türkiye bağlamındaki yansımaları da çalışmada ele alınmaktadır.

1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu araştırmanın konusu, Peyami Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr bir düşünür olarak düşünsel dünyasını ve ideolojik yaklaşımlarını derinlemesine incelemektir. Araştırma, Safa'nın millet ve milliyetçilik anlayışından muhafazakârlık ve mistisizme, Doğu-Batı sentezi kavramından siyasal rejimlere kadar geniş bir yelpazede onun görüşlerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu sayede, Peyami Safa'nın Türkiye'nin modernleşme sürecine katkıları, geleneksel ve modern değerler arasındaki dengeyi nasıl kurduğu ve dönemin siyasal ve toplumsal dinamiklerine nasıl yaklaştığı konusunda kapsamlı bir değerlendirme sunulması amaçlanmaktadır.

Bu araştırmanın amacı, aşağıda belirtmiş olan sorular ekseninde bu sorulara bir cevap arama niteliği taşımaktadır.

Bu tezin ana amacı, Peyami Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr düşünce yapısının şekillendirdiği Doğu-Batı sentezi anlayışının, Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak Türk modernleşme sürecindeki önemini araştırmaktır

Ana konunun ve sorunun araştırma sürecine etki eden yardımcı konular ve soruları da aşağıdaki gibi olacaktır. Soruların her birine sadece tamamen kendi ana başlıkları altında değil tezin genelinde bir bütün olarak cevap verilmeye çalışılacaktır.

Safa'nın millet ve milliyetçilik kavramlarına dair görüşleri nelerdir ve bu görüşler onun eserlerinde nasıl yansıtılmıştır?

Safa'nın muhafazakârlık anlayışı nedir ve bu anlayış eserlerinde nasıl görülmektedir?

Safa'nın mistizm düşüncesi nasıl oluşmuştur?

Safa'nın Doğu-Batı sentezi anlayışı nedir ve bu anlayış nasıl şekillenmiştir? Safa'nın "Garp Nedir – Şark Nedir?" sorusuna getirdiği tanımlamalar nelerdir? Doğu-Batı sentezinin Türkiye'nin modernleşme sürecindeki önemi nedir.

Safa'nın liberalizm, Marksizm, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojilere dair düşünceleri ve eleştirileri nelerdir?

1.2 Literatür Araştırması

Peyami Safa, modern Türk edebiyatının önemli bir düşünürü ve yazarıdır. Döneminin toplumsal ve siyasal sorunlarını eserlerine yansıtmış, bu arayış süreci diğer düşünürlerin de dikkatini çekmiştir. Bu bölümde Safa'yı inceleyen yazar ve akademisyenlerin görüşlerini ve onların gözünde Safa'nın profilini aktarmak amaçlanmıştır.

Nurdan Gürbilek, Safa'nın romanlarında kasvetli mekân tasvirlerine dikkat çeker. Özellikle "Dokuzuncu Hariciye Koğuşu" adlı eserinde, yeni bir medeniyetin doğduğu dönemde, hastalıkla boğuşan karakteri ve iç karartıcı tasvirlerin, dönemin umut dolu atmosferiyle tezat oluşturduğunu belirtir. Gürbilek'e göre, Safa'nın romanlarındaki karanlık atmosfer, yazarın ıstırap dolu yaşamının izlerini taşır. Aynı zamanda, Safa'nın mekânları ve karakterleri üzerinden onun iç dünyasını anlamaya çalışır. (Gürbilek, 2011) Mehmet Tekin, Peyami Safa'nın yazın hayatını, yazarın yaşam serüveniyle ilişkilendirir. Safa'nın babasını küçük yaşta kaybetmesi, fakirlik ve hastalıklarla mücadele etmesi, onun yazılarına derinlik ve duygusal yoğunluk katmıştır. Tekin, Safa'nın romanlarının teknik gücünü ve insan ruhunun

derinliklerine inme çabasını vurgular. Safa'nın kültürel birikimi ve kelimeleri kullanma gücü, onun romanlarının temel özelliklerindedir. (Tekin, 2014)

Berna Moran, Safa'nın romanlarındaki yapı ve karakter analizi üzerinde durur. Safa, romanlarını genellikle dört ana karakter üzerine şekillendirir: Batı'yı temsil eden erkek karakter, Doğu'yu temsil eden erkek karakter, arada kalan kadın karakter ve bilge yaşlı bir karakter. Moran'a göre, Safa'nın romanlarındaki kadın karakterler, Batılı yaşam tarzı ile Doğulu gelenekler arasında bir seçim yaparken, yazarın taraflı bir bakış açısını yansıtır. Ayrıca, Moran Safa'nın kadın karakterlerinin erkeğe bağlılığını ve ekonomik bağımsızlıklarının önemsenmediğini eleştirir. (Moran, 1979) Beşir Ayvazoğlu, Safa'nın genç yaşta yazmaya başlamasını ve özellikle kadın-erkek ilişkileri ile ahlak çöküntülerine dair gözlemlerini öne çıkarır. Safa'nın romanlarında dönemin sosyal ve ahlaki çöküntülerine dair gözlemleri, onun keskin anlatım yeteneğiyle birleşir. Ayvazoğlu, Safa'nın romanlarında Doğu-Batı ikilemini ele alırken, ahlaki çöküntüyü de etkili bir şekilde işlediğini vurgular. (Ayvazoğlu, 2017)

Simten Coşar, Safa'nın edebi dil ve üslubunu över, ancak yazarın bazı eserlerindeki ideolojik yaklaşımları eleştirir. Coşar, Safa'nın eserlerinin Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olduğunu, ancak bazı eserlerde toplumsal konulara bakış açısının tartışmalı olduğunu belirtir. (Coşar, 2006) Devrim Sezer, Peyami Safa'nın düşünce dünyasında Doğu-Batı sentezine olan yaklaşımını ve kültürel özgünlük kaygısını inceler. Safa'nın milliyetçilik ve Avrupalılaşma arasındaki dengeyi koruma çabasını vurgular. Sezer, Safa'nın savaş yıllarında aşırı milliyetçi bir tavır takındığını, ancak zamanla daha romantik bir milliyetçilik anlayışına yöneldiğini belirtir. Tanıl Bora, Peyami Safa'nın 1940'lı yıllardan itibaren milliyetçi-muhafazakâr bir tavır takındığını ve zamanla bu tutumunu değiştirdiğini söyler. (Sezer, 2010). Bora'ya göre, Safa'nın mistik anlayışı ve milliyetçilik görüşü zamanla evrilmiş, 1950'li yıllarda Doğu-Batı sentezi fikrini savunmaya başlamıştır. (Bora, 2017) Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr bakış açısı, onun Türk edebiyatındaki yerini belirginleştirir. Süleyman Seyfi Öğün, Safa'nın değişime açık bir muhafazakârlık anlayışını savunduğunu belirtir. Safa, sabit ve durağan bir muhafazakârlığı reddederek, dinamik ve gelişmeye açık bir muhafazakârlık anlayışını benimsemiştir. Ayrıca, Safa'nın yobazlığa karşı duruşunu ve bu bağlamda dini ve devrimci yobazları eleştirdiğini vurgular. (Öğün, 1997).

Nazım İrem'in ise Türk muhafazakârlığının, Kemalist modernleşme ile iç içe geçtiğini ve bu iki düşünce sisteminin birbirini tamamladığını vurgular. İrem'e göre Türk modernleşmesi, muhafazakâr bir zeminde ilerlerken, radikal reformlar ve değişimlerle yeni bir düzen kurulmaya çalışılmıştır. İrem, muhafazakârlığın ve modernleşmenin birlikte değerlendirildiğinde, Türk toplumunun hem geçmişi koruyarak hem de geleceğe yönelik adımlar atarak ilerleyebileceğini savunur. (İrem, 1997)

Tez çalışmam, Peyami Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr düşünce yapısını derinlemesine analiz ederek, özellikle Doğu-Batı sentezi anlayışının Türk modernleşme sürecinde yaşanan kimlik bunalımını anlamada önemli bir perspektif sunduğunu ortaya koymaktadır. Safa'nın millet ve milliyetçilik kavramlarından mistisizm ve Doğu-Batı sentezine kadar geniş bir yelpazede düşüncelerini inceleyerek, onun entelektüel evrimini ve bu evrimin Türkiye'nin sosyal ve siyasal yapısına etkilerini kapsamlı bir şekilde değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, Safa'nın fikirlerine dair mevcut *literatürü* genişletiyor, özellikle onun mistisizm, milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi konulara dair görüşlerinin derinlemesine analizi ile düşünsel sürecini parça parça değil de bir bütün olarak ele alınmaktadır. Ayrıca Safa'nın Doğu-Batı sentezi anlayışının Türk edebiyatındaki yansımalarını ve bu anlayışın onun eserlerindeki rolünü inceleyerek, edebiyat ve siyaset düşüncesi bağlamında önemli bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Peyami Safa'nın edebi mirası, modern Türk edebiyatında dönemin toplumsal ve kültürel dinamiklerini derinlemesine ele alarak, Doğu-Batı çatışması ve toplumsal değişimleri irdeleyen önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Safa'nın eserlerinde bireysel trajedilerinin ve felsefi arayışlarının izleri belirgin bir şekilde görülmektedir. Yazarın eserlerindeki karanlık mekân tasvirleri, Doğu-Batı ikilemi ve kadın karakterlerin durumu gibi temalar, onun iç dünyasını ve toplumsal eleştirilerini yansıtmaktadır. Safa'nın düşünce yapısı, modernizm ile gelenek arasında bir denge kurmaya çalışırken, aynı zamanda bu dengenin zorluklarını da gözler önüne sermektedir. Safa'nın çalışmaları, Türk edebiyatında kalıcı bir iz bırakarak, okuyucularına geniş bir perspektif sunmaktadır.

1.3 Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi

Bu tezin temel kaynaklarını, Peyami Safa'nın eserleri, hakkında yazılmış akademik makaleler, kitaplar ve akademik tezler oluşturmuştur. Peyami Safa'nın düşünce dünyasını, Doğu-Batı sentezi anlayışını ve milliyetçilik ile muhafazakârlık perspektiflerini anlamak için öncelikle Safa'nın kendi eserleri incelenmiştir. Bu eserler arasında *Fatih-Harbiye*, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Sözde Kızlar Türk İnkılabına Bakışlar*, *Millet ve İnsan* gibi romanları, çeşitli denemeleri ve makaleleri dergi ve gazete yazılarının toplandığı kitaplar yer almaktadır. Ayrıca Safa hakkında yazılmış olan Nurdan Gürbilek, Mehmet Tekin, Berna Moran, Beşir Ayvazoğlu ve Simten Coşar gibi yazarların çalışmaları da önemli birer kaynak teşkil etmektedir.

Araştırmanın *literatür* kısmında, Peyami Safa'nın hayatı ve eserleri üzerine yapılan önceki çalışmaların incelenmesi yapılmıştır. Bu çalışmalar, Safa'nın edebi kişiliği, düşünce yapısı, Doğu-Batı sentezi anlayışı, milliyetçilik ve muhafazakârlık konularındaki görüşleri gibi konuları kapsamaktadır.

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmanın ana gövdesi, Peyami Safa'nın düşünce dünyasını ve eserlerini analiz etmeye yönelik nitel bir analizden oluşmaktadır. Bu bağlamda, metin analizi yöntemi temel alınarak Safa'nın eserlerindeki tematik unsurlar, karakter analizleri ve Doğu-Batı sentezi anlayışı incelenmiştir.

Araştırma sürecinde öncelikle Peyami Safa hakkında yazılmış mevcut *literatür* taranmış ve Safa'nın düşüncelerini ve Doğu-Batı sentezi anlayışını ele alan çalışmalar incelenmiştir. Bu süreçte, Safa'nın eserleri ve hakkında yazılmış akademik çalışmalar toplanmıştır. Toplanan veriler, Peyami Safa'nın eserleri ve döneme ait belgeler birincil veri kaynağı olarak kullanılarak elde edilmiştir. Ayrıca, Safa hakkında yazılmış ikincil kaynaklar da veri toplama sürecinde önemli rol oynamıştır. Toplanan veriler, içerik analizi yöntemi kullanılarak analiz edilmiş ve bu analiz sürecinde Safa'nın milliyetçilik, muhafazakârlık ve Doğu-Batı sentezi konusundaki görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, Safa'nın düşüncelerinin dönemsel bağlamı ve etkileri de analiz edilmiştir. Elde edilen veriler, Peyami Safa'nın Doğu-Batı sentezi anlayışı değerlendirilmiştir. Son olarak, elde edilen bulgular, Peyami Safa'nın Türk düşünce hayatındaki yeri ve önemi

bağlamında değerdendirilmiş ve Safa'nın Doğu-Batı sentezi anlayışının Türk modernleşme sürecindeki rolü ve etkileri üzerine çıkarımlar yapılmıştır.



2. OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMİ: MODERN DEVLETE GEÇİŞTE JÖN TÜRK ETKİSİ VE ÜÇ FİKİR AKIMI

Osmanlı Devleti, 1299 yılında kurulup 1922 yılına kadar varlığını sürdüren 623 yıllık çok uluslu bir devlettir. Bu nedenle içinde birçok etnik unsur ve kültürü de barındırmıştır. (Zürcher, 2013: 23).

Osmanlı Devleti, 18. yüzyıl sonlarında, Fransız Devrimi'nin neden olacağı şiddetli değişikliklerin hemen öncesinde, aşağı yukarı şu bölgelerden oluşuyordu: Balkanlar (bugünkü Sırbistan, Bosna, Kosova, Makedonya, Arnavutluk, Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya'nın büyük bir kısmı), Anadolu (bugünkü Türkiye) ve Arap dünyasının çoğu (bugünkü Suriye, Lübnan, Ürdün, İsrail ve Filistin, Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan'ın bazı kısımları, Mısır, Libya, Tunus ve Cezayir). Topraklarının büyük bir kısmında Sultan'ın gerçek gücü önemsizdi; bazı bölgelerde ise (Kuzey Afrika, Arap yarımadası) neredeyse bütünüyle kaybolmuştu (Zürcher, 2013: 23).

17.yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin aldığı yenilgilerle beraber Batı'da yaşanan modernite, ulus-devletin yükselişi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bu duruma karşılık üstünlük sağlayamamasıyla mecburi istikamet olarak bir değişim ve dönüşüme gidilmeye başlanmıştır. Çok uluslu bir sisteme sahip olan Osmanlı'da, diğer devletlerden farklı olarak Türkler, Kürtler, Araplar, Ermeniler, Rumlar ve diğer topluluklar farklı dini inanış ve sosyal yaşayışları ile birlikte yaşamaktaydılar. Osmanlı, modern öncesi dönemde Avrupa'dan oldukça farklıydı. Bu nedenle, Osmanlı'nın yapısal farklılıkları sebebiyle dönüşümü de diğer devletlere göre farklı şekilde olmuştur.

İlk olarak, Osmanlı feodal değil, patrimonyal bir imparatorluk ve sultana bağlı patrimonyal bir bürokrasi mevcuttur. Patrimonyal yönetim biçim ise Max Weber'in tanımına göre, yönetimin bir aileye veya hanedana ait olduğu, devletin hükümdarın kişisel mülkü gibi yönetildiği bir yönetim biçimidir. Bu tür imparatorluklarda, otorite merkezi ve kişisel sadakate dayalıdır, bürokrasi ise hükümdarın iradesine bağlı olarak işler.(Weber, 1978) Osmanlı'daki bürokratlar doğrudan padişaha itaat eder ve bağlılık padişahın şahsına yöneliktir. Osmanlı'da

İngiltere parlamentosunda olduğu gibi bir parlamenter sistem yoktur; en tepede doğrudan padişah bulunur. Bürokrasi ise devşirme usulüne uygun olarak oluşturulmuştur ve üç sınıftan oluşmaktadır. Bunlar dini sınıf, yönetici sınıf ve askeri sınıftır. Dini sınıf, yani ulema, Avrupa'dan farklı olarak devletin içindedir. Avrupa'da ise dini kurumlar bağımsız olarak varlıklarını sürdürür. Avrupa, feodal bir sisteme sahip olması sebebiyle parçalı bir yapıya sahiptir ve bu nedenle pek çok bağımsız kurum barındırır. Ancak, Osmanlı Devleti'nin patrimonyal bir sisteme sahip olması nedeniyle her kurum bizzat padişaha bağlıdır. İlerleyen zamanlarda Avrupa'da, Protestanlıkla beraber kilise siyasi kurumun içine çekilmeye başlayacaktır. Osmanlı ise dini İslam olan bir imparatorluktur ancak bu durum asla teokratik bir sisteme dönüşmemiştir. Osmanlı'da daima dini devlete tabi kılan bir devlet aklı mevcuttur ve devletin devamlılığı dinden daha önemlidir (Mardin, 2010).

Avrupa'nın parçalı, Osmanlı'nın ise merkezi yönetim sistemi, modernitenin ortaya çıkışında çok farklı sonuçlar oluşturmuştur. Bu parçalı sistemin oluşumu, Machiavelli'nin "Osmanlı'yı yenmek zordur. Ancak bir kez yenildi mi orada tutunmak kolaydır. Avrupa'yı yenmek ise kolaydır ancak parçalı olması sebebiyle tutunmak zordur" söylemiyle de gözler önüne serilmektedir (Machiavelli, 1994).

Osmanlı'da mutlak monarşiye sahip olunması, bu açıdan onu Fransa ile benzer kılsa da, Fransa'da yine feodal bir yapı hâkimdir. Osmanlı'da parçalı sistemin olmasına izin verilmemesinin bir sebebi de içeride örgütlenme kurup devlete isyanı önlemektir. (Mardin, 2010).

“İmparatorluk kurulurken, toprakları genişletmekle görevli “gazi savaşçılar” ile onların altında yağmadan ele geçen ganimetler ve toprak dağıtımını gerçekleştiren göçebe Türkmen toplulukları vardı. Gazi savaşçılar, yeni kurulmakta olan devletin merkezileştirilmesi için bu göçebe toplulukları böldüler. Göçebe topluluklar ise İslamiyet'i kabul etmekle birlikte onu Şamanist bazı unsurlarla yorumlamaktan yanaydılar. Bunların merkezi iktidar kurumlarını ve iktidarın varlığını tehlikeye düşüreceklerinden endişe edilmekteydi” (Akt: Güleener, 2007: 40).

Bu nedenle Osmanlı'da ayırım sadece Müslim ve Gayrimüslim olarak mevcuttu. Osmanlı Devleti'nde, Fatih dönemine kadar gayrimüslimlere (sadece Ermeniler, Rumlar ve Yahudilerin dahil olduğu zümre) sosyal ve siyasi haklar yönünden bir özerklik tanınmamış, İslam hukukuna göre muamele yapılmıştır. Fatih

döneminde, başta Hristiyanlar olmak üzere gayrimüslimlere verilen idari ve dinsel haklar sayesinde bir millet sistemi oluşturulmuştur. Osmanlı'da millet sistemi, bugün olduğu gibi ırk ve etnisite temelli değil, dinsel ve mezhepsel olarak bir sisteme dayanıyordu; bir nevi din milliyetçiliği vardı diyebiliriz. Osmanlı'da ayrıca cemaat sistemi ön plana çıkmaktaydı (Mardin, 2010).

“Osmanlı toplumunda millet, bir dinsel topluluğa aidiyeti ifade etmektedir. Bu kavramı bugünkü 'ulus' anlamında kullanmak, Doğu uluslarına Osmanlı yüzyıllarının, özellikle son yüzyılda getirdiği bir kullanım biçimidir. Birey, doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhani, mali, idari otoritesine bağlı olarak yaşar. Gayrimüslim birey, eğer Müslüman olursa bu kompartımanı değiştirebilir, zira gayrimüslimler içinde din değiştirme İslam Devleti tarafından hoş karşılanmaz. Ancak Hristiyan cemaatin kendi içinde mezhep değiştirme olayları görülebilir. Millet, bir kavram değil, bir toplumsal teşkilatlanma, bir ruh hali ve tebaanın birbirine bakışını ifade etmektedir. Bu doğrultuda 'ekalliyet' (azınlık) sözü devlet ve toplum hayatına imparatorluğun son yıllarında girmiştir” (Ortaylı, 1999).

“Osmanlı'da, devlet karşısında yükümlülüklerini yerine getirdiği sürece, görece bağımsız, parçalı ve içe dönük cemaatler bütünü, toplumsal yapının temelini oluşturmuştur. Geleneksel toplum yapısı tanımına uygun olarak, Osmanlı toplumsal yapısının, standart olmayan, yerel ilişkiler ağının önemli roller üstlendiği ve alt kültürlerin egemen olduğu bir karmaşık yapı olduğu söylenebilir. Devletin bu alt kültür ve cemaatler üzerinde nüfuz edici etkisinin zayıf olması, devlete değil de aşirete, köye ve cemaate bağlılığın güçlenmesini sağlamıştır. Osmanlı millet sisteminin yapısı, özellikle gayrimüslimlerin kendi cemaatlerine bağlılığını pekiştirmiş ve cemaat içi ilişkilerin, cemaat-devlet ve cemaat-cemaat ilişkilerinden daha yoğun ve sağlam olduğu bir yapıyı ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Osmanlı millet sistemi, cemaatlere ve alt kültürel yapılara geniş oranda serbest bir hareket alanı oluşturmuştur.” (Uzun, 2010: 254)

Osmanlı'daki bu millet sistemi zımnî bir millet sistemidir; yani dış işlerinde, vergisel ve hukuksal işlerde Osmanlı'ya, kendi içlerinde evlilik, boşanma, miras gibi işlerde ise kendi sistemlerine bağlıdır. Gayrimüslimler içlerinde bir takım haklara sahip olmalarına ve belli başlı özgürlükleri olmalarına rağmen, örneğin kılık kıyafet

gibi konularda gayrimüslimlerin ve Müslümanların birbirine benzemesi yasaktı. Gayrimüslimler, Müslümanların evinden daha büyük ve gösterişli evlere sahip olamazdı. 19. yüzyıla kadar Müslümanların içinde dilsel ve ırksal bir ayırım söz konusu değildi. (Mardin, 2010)

Millet sisteminde modern zihne uymayan bazı durumlar mevcuttur. İlk olarak din temelli bir ayırım ve din temelli bir hiyerarşi mevcuttur. Müslümanlar millet-i hâkimedir. İşte bu noktada insanın aidiyetini algılayacak bir yapılanma oluşturulmuştur. Evlerden yapılara, kılık kıyafete kadar bazı hususlar mevcuttur. Bu süreçler Osmanlı'daki farklı milletleri isyana sürükleyip milliyetçilik akımının hızlanmasına neden olmuş olabilir. Kişilerin eşitsizlik üzerine konumlandırılması, modernlik anlayışına uymadığı gibi, aynı zamanda Locke temelli eşitlik anlayışına da uymaz. Locke temelli eşitlik yasasına göre bireylerin tabi olarak eşit, özgür ve bağımsız olduğunu, hiç kimsenin rızası olmadan başka bir siyasal güce bağlı kalamayacaklarını savunur. Kendi arzuları doğrultusunda yaşayan bireyler, emeklerine karşılık istedikleri menkulleri mülk edinip üzerinde tasarrufta bulunabilirler. Siyasi yönetimin görevi, yaşam, hürriyet ve mülkiyet hakkı gibi bireylerin özgürlüklerini korumak ve kamu güvenliğini sağlamaktır (Seçkin, 2016).

Ayrıca, modernliğin mantığında insanlar birey olarak düşünülmesiyle, Osmanlı'da toplumun (cemaatin) parçası olarak insana bakılmaktadır. Şerif Mardin de Osmanlı'daki toplum yapısını anlamak için bir takım çalışmalar yapıyor ve bu noktada merkez-çevre teorisini kullanarak toplumda bir statü üzerinde yapılan ayırımı ele alıyor. Osmanlı'da en basit tanımıyla merkez; saray, bürokratlar ve onların kendine has dünya görüşünü içerir. Sünni İslam temellidir. Halk ve sarayın kültürü farklıdır. Çevre ise, bunun dışındaki her şeydir. Ancak Şerif Mardin'in de belirttiği gibi çevre içinde de bir merkez-çevre ilişkisi vardır. Bu noktada Müslümanlar merkez milleti hâkimedir, gayrimüslimler ise çevre millet-i mahkûmadır (Mardin, 2010).

Osmanlı'da ilk sistematik değişim hareketleri III. Selim döneminde Nizam-ı Cedid reformları ile başlayarak Batı tarzı bir askeri yapılanmaya gidilmiş, eğitim alanında modern ve teknik okullar kurulmuştu. Sultan II. Mahmud'un 1826'dan itibaren uyguladığı siyaset, Osmanlı reform çabalarının sonraki seksen yılda tutacağı yolu belirlemiştir. Onun siyaseti de sonuçta, tıpkı III. Selim'in ve büyük rakibi ve esin

kaynağı Mehmet Ali Paşa'nın siyasetleri gibi, modern bir ordunun kurulması yoluyla merkezi devleti güçlendirmeyi amaçlıyordu (Zürcher, 2013: 23).

O dönemde ağır yeniçeri baskısı nedeniyle III. Selim dönemindeki gibi ordu üzerinde hızlı bir değişiklik sağlanamamıştır. Bu nedenle de yönünü geleneksel kurumların yenilenmesine çevirmişti. Modern anlamda eğitim verilebilmesi için Batıdan uzmanlar getirilmiştir. İlk kez batıya öğrenci gönderimi ve halkı bilgilendirmek amacıyla *Takvim-i Vekayi* adıyla ilk resmi Türkçe gazete basımı da bu idare zamanında gerçekleşmiştir. Ayrıca rasyonel anlamda devlet işleyişini sağlayacak bir bürokratik yapının kurgulanması öngörülmüştür (Kılıç, 2019: 25).

Tanzimat Fermanı, bir diğer adıyla Gülhane Hattı Hümayunu, Sultan Abdülmecid imzası taşıyan, önceki padişahların fermanlarından farklı olarak Osmanlı Devleti'nin yönetim ve toplum hayatında önemli değişimlerin hareket, güç ve ilham kaynağı olmuştur. Ancak Armaoğlu'na göre Tanzimat, halktan gelen talepler doğrultusunda değil, doğrudan üstten aşağıya, merkezden çevreye doğru gerçekleşmiştir. Bu da halkın fermanı kabul etmesini zorlaştırmış ve bu durum Tanzimat Fermanı'nın zayıf yönünü ortaya çıkarmıştır (Akt: Aktel, 1998: 177-184).

Tanzimat Fermanı'nın takibinde ilan edilen Islahat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaşayan tüm bireyleri tek bir vatandaşlık statüsü altında eşit hak ve sorumluluklarla tanıma amacıyla gerçekleştirilen bir sistem değişikliği sürecini başlatmıştır. Bu yaklaşımın temel hedeflerinden biri, azınlıkları İmparatorluk'a bağlı kılmak ve onların bağımsızlık arzularını hafifletmektir; ancak İslami geleneklere zarar vermeden gerçekleşmesi önemlidir. Ancak bu yaklaşımın mantıksal sonucu, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bu yana var olan millet sisteminin sona ermesidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm tebaasını eşit vatandaşlar olarak kabul eden Osmanlılık fikri, 1876 Anayasası ile resmîyet kazanmış ve teorik olarak 1918 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Ancak pratikte, azınlıklar arasında yükselen milliyetçilik akımları daha sonra Türkler tarafından da benimsenmiş ve sonuç olarak Osmanlı vatandaşlığı kavramı önemini yitirmiştir (Karpat, 1967).

Tanzimat Fermanı ve beraberinde getirilen reformist hareketler Osmanlı içinde pek karşılık bulamamıştır. Fetihlere dayalı bir sisteme sahip olan Osmanlı Devleti'nin artık toprak kazanamaması ve kaybetmeye başlamasıyla beraber siyasi ve idari yapısı çökmeye başlamıştır. Fransız İhtilali ile Yeni Çağ'dan Yakın Çağ'a

geçilmiş, milliyetçilik akımı bütün dünyaya yayılmıştır. Bu akımın etkisiyle çok uluslu imparatorlukların sona ermesi için de bir başlangıç yapılmıştır. Avrupa'dan yayılan milliyetçilik akımlarıyla beraber önce Balkanlarda ve daha sonra Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan birçok azınlıkta ayaklanmalar başlamıştır.

Bu ihtilalin gücü Osmanlı İmparatorluğu'nu da esiri altına almıştır. İhtilalin patlak verdiği yıllarda başta 28. Osmanlı padişahı III. Selim vardı. İhtilalin yarattığı etkinin gölgesi altında tahta çıkmıştı. Bu ihtilalin en çok hissedildiği padişahlar II. Mahmud ve II. Abdülhamid olmuştur. Yusuf Akçura'nın "*Üç Tarz-ı Siyaset*" makalesinde ele aldığı üzere II. Mahmud, bu ihtilalin etkisinden kurtulmak için Osmanlılık fikrini ileri sürerek herkesin Osmanlı milletine mensup olduğunu, dini ve özel yaşamını ilgilendiren konuların kendisi için bir önemi olmadığını ifade ederek, bütün tebaayı Osmanlı milleti çatısı altında toplamak istemiştir. Osmanlılık, kitapta "Osmanlı memleketinde Müslim ve gayrimüslim ahaliye aynı haklar ve siyasi görevler bahşedip yüklemek, böylece aralarında tam manasıyla bir eşitlik meydana getirmek, düşünceler ve dinler bakımından tam serbestlik vermek" olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu sistem başarı elde edememiştir; ne Hristiyanlık dinine mensup uluslar tarafından ne de Türkler tarafından hoş karşılanmıştır. Fransız İhtilali etkisi altına giren uluslar artık kendilerini diğerlerinin seviyesinde görmüyordu (Akçura, 2020).

Bu nedenle özellikle Sultan II. Abdülhamid Han tarafından benimsenen İslamcılık fikri ile yer tutunmaya çalışılmıştır. Din faktörü de milliyetçilik kadar güçlüydü. Bu sebeple II. Abdülhamid Han, tebaasını İslamcılık fikri üzerinden, Halifelik makamının da verdiği güçle, Müslümanları tek çatı altında toplamaya çalışmıştır. Ancak bu durumda Müslüman olan halkların kopmasına engel olamamıştır. Azınlıkların birbiri ardına Osmanlı Devleti'ne isyan etmeleri ve İslam temelinde bir birlik kurulamayacağını anlaşılmaması, imparatorluğun hâkim unsuru olan Türklerde de milliyetçilik duygularının yükselmesine yol açmıştır. Osmanlı dönemi entelektüelleri arasında başlayan Türklük bilinci, zamanla Türklerin kendi devletlerini oluşturma fikrini olgunlaştırmıştır. Bu süreç aynı zamanda "Cihan İmparatorluğu" idealinin geride bırakılmasını da simgeler. Yeni bir çağda, imparatorluk *nostaljisi* yerine, Türklüğün ilk çağlarını özlemle anma eğilimi, özellikle ulusal devlet oluşturma sürecinde önemli bir ilham kaynağı olmuştur (Uzun, 2010).

Başta Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin gibi isimler ön plana çıkmış ve Türkçülük hareketi boy göstermeye başlamıştır. Bunun Selanik'teki temsilcisi *Genç Kalemler* olurken, İstanbul'da ise *Türk Yurdu* dergisi yayınlanmaya başlanmıştır. Fransız İhtilali'nin yarattığı etkinin yadsınamazlığı bir gerçektir. Bu ihtilal neticesinde içerde saklanan duyguların bir dışa vurumu ortaya çıkmış ve fikirlerinin başarı ile sonuçlanacağı konusunda da büyük bir rol model olmuştur (Uzun, 2010).

Türkçülük fikrini Yusuf Akçura, "İrk üzerine dayandırılan bir Türk siyasi milliyeti oluşturmak fikri pek yenidir, gelip geçen hiçbir Türk devletinde bu fikrin oluştuğunu zannetmiyorum. Türklük siyaseti de, tıpkı İslam siyaseti gibi umumdur. Osmanlı hudutları ile sınırlı değildir: Bundan dolayı kürenin Türkleri ile meskûn diğer noktalarına da göz atmak gerekir." diyerek aktarmıştır (Akçura, 2020).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde milliyetçilik akımına hızlı bir geçiş olmuştur. Ancak Türk milli bilinci, daha önce Osmanlı bir ulus devlet olmadan önce kalıtsal olarak var olan bir iç mekanizmaya sahip olduğu için temellenmesi o kadar da zor olmamıştır. Osmanlı Devleti'nin de başlangıç odağı ve özellikle Fatih Sultan Mehmet dönemi dâhil olmak üzere var olan milli bilinç tekrar hızlanmış ve Cumhuriyet döneminde de doruğa ulaşmıştır. Türklerin milli bilincindeki değişim, İslam dinini kabul etmeleriyle beraber sadece bir ümmetçilik anlayışına dönüşmüştür. II. Mahmud döneminde Türklük bilinci, Türk adı devlet adamları, aydınlar ve halk nezdinde kullanılmaya başlamıştır.

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte, Türkçü ve Turancı düşünceler önemli ölçüde güçlenmiştir. Özellikle Rusya'da Bolşevik İhtilali'nin meydana gelmesiyle birlikte, Türk birliğinin oluşturulması fikri yaygınlaşmış, ancak Rusya'nın bölgedeki egemenliğini güçlendirmesiyle bu arzu sonuçsuz kalmıştır. Hali hazırda II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte, Türkçülük ilkeleri daha radikal unsurlar şeklinde tanımlanmaya başlanmıştır. Bu dönemde, Türk Derneği ve Türk Yurdu Cemiyeti gibi kuruluşlar ortaya çıkmış ve Türk kimliğinin ön plana çıkarılacağı projelere girişilmiştir. Özellikle "Jön Türkler" olarak adlandırılan grup, Osmanlılık iddialarına rağmen, Türkleştirme politikaları benimsemiştir. Bu amaçla eğitim sistemi kullanılmış, ilkokulda ana dilde eğitim verilirken, Türkçe dersleri zorunlu hale getirilmiş, ortaokul ve lisede ise Türkçe eğitim dili olarak belirlenmiştir. Bundan sonra, Türk olmayanların resmi görevlere gelmesi büyük ölçüde engellenmiştir (Mardin, 2010).

İttihat ve Terakki Partisi'nin 1908 programı, Türkçeyi resmi dil haline getirmiş ve parti, kendisini çok uluslu Osmanlı Devleti'nde Türkçülüğün savunucusu olarak görmüştür. Bu dönemde, Jön Türk hareketi, Türk milliyetçiliğini öne çıkararak, Osmanlı Devleti'nin hala çok uluslu yapısını koruduğu için yeni toprak kayıplarına neden olabilecek bir anlayışı gizli tutmuş veya yüksek sesle ifade etmemiştir. İttihat ve Terakki Partisi resmen Osmanlıcı bir duruş sergilemişken, Türkçülük gibi yeni bir ideolojiye de kapılarını açmıştır (Uzun, 2010).

Jön Türk tanımı ilk kez 1828 tarihinde Charles McFarlane tarafından kullanılmıştır. Jön Türkler, diğer adıyla Genç Türkler, dönemin Padişahı olan II. Abdülhamid Han'a muhalif olan genç ve aydın kuşaktır. II. Abdülhamid Han tarafından Avrupa'ya eğitim almaları ve yeni değişim, dönüşümü öğrenmeleri amaçlanıp kendi ülkelerine yol gösterici olmaları hedeflenen bu genç kuşak, ülkeye dönüşünde Padişah'a muhalif bir kesim haline dönüşmüştür (Mardin, 2010).

Jön Türklerin genel olarak hissiyatlarına baktığımızda, hali hazırda var olan yönetimi artık istemedikleri ve bir değişim rüzgârına kendilerini kaptırdıklarını görmekteyiz. Bu noktada durumu Baha Tevfik, Abdullah Cevdet ve Prens Sabahattin üzerinden açıklamaya çalışacağım. Baha Tevfik'te ilk dikkati çeken materyalist bakış açıdır. Bu görüşün oda noktası her şeyin, bilime, deney ve gözleme dayanmasıdır. Bu da dine olan bakışı zayıflatır. Materyalist bakış açısına göre soyut değil somut kavramlardan söz edilir. Bu nedenle ruh, Allah gibi kavramları kabul etmemektedirler. Baha Tevfik, büyük bir çoğunluğu Müslüman olan ve onun dışında da bir dine bağlı olanların oldukça fazla olduğu bir devlet içerisinde, dini kötüleyen ve materyalizmi yaymayı amaçlayan yazılarıyla ciddi oranda tepki görmüştür. Baha Tevfik, materyalizm rüzgârına kendini kaptırarak yıllardır içinde bulunduğu örf ve adetlerini reddeden yazılarıyla kendisinin yalnızlaşmış ve radikal bir kişilik olarak görülmesine neden olmuştur. (Mardin, 2010)

Abdullah Cevdet de Baha Tevfik gibi materyalizmle tanışmıştır. Cevdet, Baha Tevfik gibi sert söylemler üzerinden değil, din ile materyalist düşünceyi bir araya getirmek fikriyle bir yol izlemiştir. Abdullah Cevdet, gençliğinde oldukça dindarken İbrahim Temo'nun kendisine verdiği "*Materialisme et spiritualisme*" kitabıyla tanışması sonucu fikirlerinde değişimler başlamıştır. Amacı, Osmanlı okurlarının duygularını incitmemek için İslam fıkıh bilginlerinin sözlerinde hareket

ederek materyalizme varmaya çalışmaktadır. Ancak Abdullah Cevdet de kendi içinde oldukça büyük çelişkilere sahipti (Mardin, 2010, s. 235).

Bunun sebebi, içerisinde yaşadığı devletin örf ve adetleriyle büyüyüp, daha sonra batıdan gelen fikirlerle karşılaşarak benliğinde çelişmeye başlamasıdır. Abdullah Cevdet, Osmanlı İmparatorluğu'nun batıdan gelen fikirlere uyum sağlayamamasındaki en büyük nedeni din olarak görmektedir. Aslında bu bakış açısı doğrudur ancak önemli olan, bu bakış açısının altındaki esas nedendir. Burada, bu bakış açısı doğrudur derken esas kastettiğim neden, fikirlerin batıdan alınarak sanki kendi içimizde hiç var olmamış gibi ele alındığını düşünmeleridir. Aynı zamanda, Cevdet Osmanlı İmparatorluğu'nun batıdan gelen fikirlere karşı çıkmasının İslam'ın sadece bir din değil, aynı zamanda bir millet unsuru olarak görülmesinden ileri geldiğini düşünüyordu. Bu nedenle de Hristiyan dünyasından gelecek her türlü fikre kapalı olacağını ifade ederek, çözümün İslam içerisinde aranması gerektiğini söyleyerek bir kez daha kendi içindeki çelişmesini dışarı vuruyordu. Cevdet, devamında Müslümanların bu kez de batıdan gelen fikirlerden yararlanamamasına kızılıyordu. İslam'ın aynı zamanda bir millet unsuru olduğunu söyleyerek Hristiyan dünyasından gelen fikirlere kapalı olduğundan, çözümün İslam içerisinde aranması gerektiğini söyleyen Cevdet mi gerçektir, yoksa bu kez de batıdan yani Hristiyan dünyasından gelen fikirlerden yararlanamadığını söyleyerek Müslümanlara kızan Cevdet mi gerçektir? Bütün bunların nedeni, düşünürlerimizin çözümü kendi geçmişinde ve kendi toplumunu tahlil ederek değil de hali hazırda var olan, uygulanmış, iyi kötü bir sonuç almış düşünceleri, tahlilleri kendilerine ve toplumlarına uygulamak istemelerinden kaynaklanır. Bu durum aslında tam olarak balığın uçmaya, kuşun yüzmeğe zorlanması ve sonunda balığın uçamamak, kuşun da yüzememekle suçlanmasıdır. Bu sözü, Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemini kısaca tanımlayan ve mektep girişlerinde asılı olan “Burada hiçbir balık uçmağa, hiçbir kuş yüzmeğe zorlanmaz” söyleminden biliyoruz. Abdullah Cevdet'in bir diğer çelişkisi ise Jön Türklerde görüp eleştirdiği durumu şu sözleriyle kendisinin de yapmış olmasıdır: “Ve bütün Müslümanların gördüğü zulmün mes'ul-i hakikisi, kısm-ı azamı itibarıyla Abdülhamit ve Abdülhamit gibi müstebit ve hain salatin-i Osmaniyedir.” Abdullah Cevdet bu söylemiyle Sultan II. Abdülhamid'in bizzat şahsını, halifelik ve saltanat makamlarını hedef alarak durumu kişiselleştirmiş ve daha önce görüp eleştirdiği durumun bizzat içerisinde yer almıştır (Mardin, 2010).

Baha Tevfik üzerinden açıklamaya devam etmek istersek İmmoralizm kavramını incelememiz gerekmektedir. İmmoralizm, diğer adıyla töre-tanımsızlık, yani toplumda kabul gören davranışların reddidir. Baha Tevfik'in burada Nietzsche'den etkilendiği söylenmektedir, ancak Nietzsche'ye baktığımızda genel bir ahlak reddi değil de güç istenci üzerinden bir eleştirisi vardır. Ona göre güce veya zayıflığa temel oluşturan ahlak yapısıdır. Bu da yine Hristiyan ahlakının üstün insan yaratma sürecindeki eleştirisiyle bağlantılıdır. Baha Tevfik'te ise genel toplumsal benimseyişlere herhangi bir temel oluşturmadan saldırı vardır. Nietzsche'de bu durumu güç istenci ve üstün insan üzerinden ele alırken, Baha Tevfik'te herhangi bir düşünce altyapısıyla ele alamamaktayız. Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik için tam olarak şunu savunuyor, hedefleri ve idealleri şudur demek mümkün değildir. Bu durum özellikle Baha Tevfik'te kendini oldukça hissettirmektedir. Baha Tevfik için ahlsız, liberal, dinsiz, materyalist gibi tam manasıyla bir şey söylemenin mümkün olmadığı açıktır (Mardin, 2010).

Bu nitelikteki düşünürlerimizin temelinde yatan nedenin, bireysel yeteneklere ve toplumun dönüşümüne duydukları güvensizlik olduğunu kanaatindeyim. Genellikle bir doğuya karşı ciddi bir eleştiri getirme ve batıyı överek yücelten, Batının eksikliklerini asla görmeyen bir düşünce yapısı mevcuttur. Bu, belki de kendi kültürel değerlerimize uymayan ve hatta bazen kendilerinin dahi kabul etmekte zorlandığı fikirleri topluma benimsetme çabalarından kaynaklanmaktadır.

Keza, Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik'te pek çok kez örneğini verdiğim düşünce çelişkilerinden meydana gelmektedir. Söylemler arasında bir bağdan ziyade, diğer söylemlerde ilk ifade ettiklerine çelişki oluşturma durumları mevcuttur. Bu da kanaatimce kendilerinin dahi aslında benimsemekten ziyade, tutunacak bir fikir arayışı içerisindeyken bunlara rast gelmelerinden kaynaklıdır. Böylece özellikle Baha Tevfik toplum tarafından oldukça dışarı itilmiştir. Abdullah Cevdet ise özellikle din konusunda önce çok dindarken, sonra din karşıtlığı yaşamış ve son olarak da durumun bu şekilde toplum tarafından kabul edilmeyeceğine kanaat getirince materyalizm ve dini bir araya getirmeye çalışmıştır. Ancak materyalizm gibi soyut kavramları reddedip deneyimleyemediği ve gözlemleyemediği her şeyi reddeden bir anlayış ile dini bir araya getirme düşüncesi, yine belki de Cevdet'in de aslında görüşü benimsememesinden veya Baha Tevfik'in ahlak anlayışını ele alırken

belirttiğimiz gibi dışarıdan gelen bu düşünceyi yine tam kavrayamamalarından kaynaklanmıştır.

Sabahattin Bey'de ise Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik'te gördüğümüz büyük yanılğı ve çelişkileri görmemekteyiz. Sabahattin Bey de diğer Jön Türkler gibi yönetimden rahatsız ve değişime ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Bunun için de diğerlerinin de aslında ilk yapması gereken şey olan toplumsal analizin gerekli olduğunu ifade eder. Yapılacak toplumsal ve bireysel analizlerle de ihtiyaçlar belirlenecek ve buna uygun çözüm arayışına girilecektir. Sabahattin Bey'in fikirlerini "Bir insan ideali, bu insan idealini gerçekleştirecek bir eğitim teorisi, bu insan idealine uygun bir toplum tasavvuru ve mevcut toplumların yapısını tahlil etmeye yarayacak bir toplum tahlil yöntemi" olarak ifade edebiliriz. Aslında tam da bu noktada diğerlerinden ayrıldığını söyleyebiliriz çünkü Sabahattin Bey, diğer Jön Türkler gibi farklı bir toplumda tutmuş modeli kendi toplumuna getirip uydurma merakında değil, bir toplum analizi ve bu topluma yönelik uygun bir düzen getirme çabasındaydı (Mardin, 2010).

Abdullah Cevdet ve diğerlerine baktığımızda, toplumun yapı taşlarının yani kültür, din, siyasi düzen gibi formlarını düşünmeden başka bir ülkede tutmuş olan bir sistemin aynen kendi ülkelerinde tutabileceğini düşünmeleri, kanaatimce doğal hukuk kuramcılarıyla bir olan düşüncelerinden ileri geliyordu. Bu noktada doğal hukuk kuramcılarının söylemlerinin ne olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Doğal hukuk kuramcılarında göre yasalar evrenseldir. Bir ülkede tutmuş düzenin, yasanın diğer ülkede de aynı şekilde tutacağı düşüncesini benimserler; insanın her yerde aynı olduğunu ve düzeni ve yasaları akıllarıyla oluşturduklarını, bu nedenle de mutlak bir evrenselliği ele alırlar. Jön Türklerin bakış açısı da aslında bu durumu çağrıştırıyor. Sabahattin Bey ise bu noktada Jön Türklerden ayrılmıştır. Sabahattin Bey durumu bireye indirgemistir, ancak doğal hukuk kuramcılarında ve Jön Türklerde olduğu gibi varoluşsal temelleri ve insanların yetiştiği coğrafyadaki örf ve adetleri, dini bir kenara bırakmayıp bireysel analizlerle birlikte toplumsal bir analizi de beraberinde getirerek topluma uygun bir düzen ve yenilik anlayışı getirmektir.

Sabahattin Bey, âdem-i merkezîyetçi fikri benimsemiştir. Bu noktada da Edmund Demolis'ten etkilenmiştir. Âdem-i merkezîyetçi yönetim anlayışı, merkezin gücün kırıldığı bir yönetim anlayışdır ki liberal görüşü benimseyenlerce kabul görmüştür. Bu görüşün temelinde bir sıkıntı yoktur; üzerinde düşünülmesi gereken

nokta yıllarca merkezden yönetilen bir topluma bu sistemin getirilmesi hususudur. Ancak Sabahattin Bey'in toplum tahlili fikri ile bu durum arasında bir denge oluşmuş olması gerekmektedir. Bu noktada da memurların yönetimdeki gücüne dikkat çekiyor Sabahattin Bey ve Osmanlı Devleti'nin memurların tahakkümü altında ezildiğini belirtiyor. (Mardin, 2010). Sabahattin Bey'in bu söylemi özellikle kendileri de memur olan Jön Türkler tarafından eleştiriliyordu. Sabahattin Bey'in böylesi hassas bir noktaya dokunması, kendisinin ciddi eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Bu eleştirilerin bir diğer sebebi de Sabahattin Bey'in Osmanlı ailesine mensup olmasından kaynaklanıyordu. Sabahattin Bey, Sultan II. Abdülhamit'in yeğeniydi. İşte böylesine bir kan bağına sahip olması, Sabahattin Bey'in samimiyetsizlik ile suçlanmasına neden olmuştu. Sabahattin Bey ve diğer Jön Türklerin birbirine benzediği tek nokta, Osmanlı'daki siyasi yönetime karşı olmuş olmalarıdır. Bu benzerlik dışında Sabahattin Bey, diğerlerinden ayrı bir noktadadır. Sabahattin Bey'in düşüncesinin temeli ve çözüm şekilleri daha uygulanabilir iken, Jön Türklerin sadece Batıda uygulanmış ve tutmuş olan bir takım yasaları ve söylemleri kendi ülkelerine getirme çabalarından başka bir durum görülememektedir. Sabahattin Bey'in birey, toplum ve memurluk üzerindeki düşünceleri, kendi ülkesini ve devletini tahlil ettiği, zayıf eksik yönlerini bulmaya çalıştığı bir düşünceler silsilesi üzerine tanımlanmıştır. Sabahattin Bey'in düşüncelerinin diğerlerine göre tutarlı oluşu da açıktır (Mardin, 2010).

Ancak Sabahattin Bey'in düşüncelerinin tutmama sebebi, kanaatimce toplumun kangrenleşmiş bir damarı olan memurluk mesleğinin yaşadığı acziyeti dile getirmiş olması ve Osmanlı hanedanına mensup olmasıydı. Bütün bu Jön Türkler olarak anılan ve entelektüeller olarak burada ele aldığımız tüm bu kişilerin söylemleri neden tutmamıştı? İlk olarak daha önce bahsettiğim doğal hukuk kuramcılarının benimsediği düşünce tarzına yönelik bir sistem kurmuş olmalarıydı. Fikrimce Jön Türklerin çıkış noktası, doğal hukuk kuramcılarını gibi insan tabiatının değişmez olduğu fikrinden yola çıkarak kanunların da evrensel olduğu ve buna hareketle evrensel bir hukuk düşüncesinin varlığıydı. Konuyu Montesquieu üzerinden açıklık getirmeye çalışacağım. Montesquieu'ye göre yasalar doğası gereği her yerde aynı olamazdı. Ona göre yasalar, "en geniş anlamda eşyanın tabiatından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir". Bu nedenle yasalar, yasa koyucunun kendi istek ve söylemlerine göre alelade oluşturulabilecek bir şey değildir. Montesquieu bu durumu

Kanunların Ruhu adlı eserinde Őu Őekilde açıklar: “Yasalar kendileri için yapılan milletlere o kadar uygundur ki bir milletin yasalarının baŐka bir millete uygun dūŐmesi pek bŧyŧk bir rastlantı sonucu olabilir.” Montesquieu, yasaların bir ŧlkenin fiziki durumuna, soğuk, sıcak iklim yapısına, toprağın durumuna, halkın yaŐayıŐ biçimine, kŧltŧrŧne, dinine, eğitim dŧzeyine, ŧrf ve adetlerine gŧre deĐiŐiklik gŧsterdiĐini belirtir (Montesquieu, 2021). Bir ŧlkede sorunsuz bir Őekilde uygulanan bir yasanın, baŐka bir ŧlkede aynı mŧkemmeliyetle iŐleyeceĐini varsayma dŧŐncesini oldukça dikkat çekicidir. Montesquieu’nŧn bu sŧylemini İbn Haldun’da da gŧrmekteyiz. İbn Haldun da insanların iklim yapısına gŧre rengi, fiziki yapısı ve zihin gŧcŧ gibi durumlarının farklılık gŧsterdiĐini ele almıŐtır. İbn Haldun’daki insanı ele alarak yapılan bu sŧylemin, Montesquieu’da yasaların durumu ŧzerinde ele alındığını gŧrŧyoruz (Haldun, 2023).

1789 Fransız İhtilali’nden sonra yayılan dŧŐŧnce akımlarının yansımalarının da Osmanlı İmparatorluğu’nda gŧrŧlmesi oldukça normaldir. Ancak daha ŧnce ifade ettiğimiz gibi Jŧn Tŧrkler olarak adlandırılan genç Tŧrk siyasi dŧŐŧnŧrlerinin bu ihtilal ŧzerinden etkilenerak aynı sŧylemleri direkt olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda uygulamaya çalışmaları yanlıŐtır. Bu noktada esas olarak aktarmak istediğim Şey, uygulamak istedikleri sŧylemlerin yanlış olması değildir. Bu sŧylemleri hayata geçirme sŧrecindeki hatalarıdır. Jŧn Tŧrkler, Fransa’da tutmuş fikirlerin aynısının kendi ŧlkelerinde de tutabileceğine inanmıŐlar ve bunu direkt olarak hayata geçirmeye çalışarak, kendi ŧlkelerinin fiziki yapısını, siyasi durumunu, dinini, yaşayış biçimini, ŧrf ve adetlerini detaylı olarak ele alıp ŧlkeye uygun bir dŧŐŧnce sistemi oluŐturmaya çalıŐmayıp hazır olanı almışlardır. Özellikle bu noktada din, ŧrf, adet ve çok uluslu yapı faktŧrleri ŧne çıkmaktadır.

Genel olarak baktığımızda, ŧzgŧrlŧk, kardeşlik, eşitlik fikirleri nasıl olur da evrensel olmaz ve bir toplumda tutan fikirler diğerinde nasıl kŧtŧ karŐılanırmıŐ gibi bir tutum çıkmaktadır denebilir; lakin buradaki asıl durum, başta belirttiğimiz gibi fikirlerin gŧzelliĐi değil, uygulanış biçimidir. Abdullah Cevdet ŧzerinden tekrar kısa bir değerlendirme yapalım: Abdullah Cevdet’in ilk olarak dindar, daha sonra dine karşı sŧylemleri ve tepkiler sonucu ise tekrar dini sŧylemlerinin ŧn plana çıktığını gŧrmekteyiz. Bir fikri bir topluma kabul ettirmek, ŧnce o toplumun her alanda analizini yapmaktan geçer. Detaylı bir insan tahlili ve toplum tahlili gereklidir. Bu toplum tahlili konusunda Şu Şekilde bir ŧrnekleme yapabiliriz.

İbn Haldun, toplumların yaşadığı coğrafyaya göre ten renklerinin, zihin yapılarının farklılığından söz eder ki bu oldukça doğrudur. Bir besinin bütün coğrafyalarda yetişmediğini biliyoruz. Balığı ele alalım: İskandinav ülkelerinde daha çok bulunmaktadır ve balık derisinde bulunan bir besinin boy uzamasında etkili olduğu kanıtlanmıştır. (Haldun, 2023). Bu nedenle İskandinav ülkelerinde yaşayan insanların boyu ile Orta Doğu ülkelerinde yaşayan insanların boyu aynı değildir. Aslında bu basit örnekle bile her yasanın aynı düzlemde bütün dünyada başarıyla uygulanması düşüncesini çürütebiliriz. Şimdi şöyle bir nokta düşünülebilir: Balık örneğini ele alalım. İhracat ile farklı ülkelere de satılması mümkündür ve dünyadaki herkesin bu balığın tadını bildiğini varsayalım. Ancak yine de kendi ülkesinde denizde çıkar çıkmaz kısa sürede tüketilirken farklı ülkelere ihracı sırasında çeşitli soğutucularla soğutucu özellikteki konteynerlerle taşınırken, kendi doğal ortamında koruduğu vitamin ve besin değerlerini koruyamayacaktır. Yasaların da bu şekilde olduğu kanaatindeyim. Fikirler her ne kadar güzel ve mükemmel olsa da, doğrudan farklı din, nüfus, örf ve adet özelliklerine sahip ülkelere uygulanması mümkün değildir. Bu nedenle de Jön Türklerin hayata geçirmeye çalıştıkları fikirleri uygularken bu gibi durumları belki de düşünemedikleri için kimi topluluklarca vatan haini olarak lanse edilmişlerdir.

Diğer bir neden ise görüşlerdeki tutarsızlık ve hayalcilik. Jön Türkler, atalarının tarih sayfalarındaki süreçlerini unutmuşlardı. Kendi devletlerini oluşturan yapısal süreçlerin, toprağın, kültürün etkilerini bir kenara bırakmış ve onların kurduğu devletin oluşum süreçlerinden bambaşka bir varoluş ve kuruluş tarzına sahip devletlerin ve farklı yaşayış, kültür yapısına sahip milletlerin görüşlerinin bir an önce halk tarafından benimsenmesini istiyorlardı. İçtihatı Abdullah Cevdet tarafından söylenen şu ifade de oldukça hayret vericidir: Abdullah Cevdet, “Bir devlet ki üzerinde teessüs ettiği mamelekin icabat-ı tabiiyesini nazar-ı dikkate almayarak sırf çöldeki adet ile harp neticesi olarak büyür, mağlup ederek memlekete ilave ettiği bir kıta ahalisini vücud-ı içtimaiyesinden addetmez. Onun usul-i maişetini, hayatını, terakkiyat-ı fikriyesini nazar-ı dikkate almaz, tabii ilk zuhur eden bir müsaadesizlik böyle bir hükümetin zevaliyle neticelenir” diyerek, Osmanlı Devleti'nin sadece savaşlar ile genişlediğini ve savaşlardan başka bir meziyeti olmadığını ifade etmiştir (Mardin, 2010).

Ayrıca Osmanlı devlet ve toplum yapısında Şerif Mardin'in Merkez ve Çevre tezinde söz ettiği gibi, Batıda aşağıdan yukarıya devrimlerden söz konusu iken Osmanlı yönetim yapısında ise yukarıdan aşağıya devrimler söz konusuydu. Bu nedenle Jön Türklerin Fransa'da olduğu gibi halk üzerinden bir ayaklanma gerçekleştirilerek belirttikleri hakları almaları mümkün değildi. Bu durum daha önce Osmanlı İmparatorluğu topraklarında gerçekleşmemiştir. Gerekli olan bütün yenilikler, haklar her zaman devlet büyükleri tarafından verilmiştir. Jön Türklerin söylemlerinin tutmamasının bir diğer nedeni de Jön Türklerin aşırıya kaçan Garpcı düşünceleri sebebiyle önüne çıkan İslam dini ve Şark'tan gelen her şeyi sorgusuz sualsiz reddettikleri, ancak Garptan gelen fikirleri de pek çabuk kabul ettikleridir. Toplumumuz tarafından bu görüşlerin kabul edilmemesinin sebebi, yıllarca savaşlarda karşı karşıya gelinen milletlerden gelen fikirlerin uygulanma çabasındaki ısrardır. Nitekim Jön Türklerin söylemlerinin pek çoğu, toplum tarafından benimsenmedi (Mardin, 2010).

Bu noktada Peyami Safa'ya göre de Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya atılan fikir akımlarından ayakta kalan Türkçülük ve Garpcılık olmuştur. Türk milliyetçiliğinden yana olan Peyami Safa, "Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı Garpcılığının da kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartıyla yaşatmak mümkündür. Atatürk bu ameliyatı yaptı. Türk bünyesinde yaşamaya müsait gördüğü bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü taraflarını kesip attı" (Safa, 1960) söylemiyle fikrîsel anlamdaki tarafını da belli etmiştir. Bu nedenle Türkçülüğü korumak ve esaslarını sürdürebilmek için din temelli politikalar yerine Kemalist reformlar yapılmıştır. Osmanlı Devleti ve toplum yapısının din merkezli yapısının yerine seküler bir yapıyı yerleştirmek için, İslam öncesi Türk kültürü, toplumsal yaşam ve devlet yapısına öykünme ve bu modeli benimseme eğiliminin belirgin bir şekilde ortaya çıktığı ifade edilebilir. Aranan yapı, yeni devlet için tehdit olarak algılanan inanç, adet ve geleneklerin temizlendiği, modern ve ulusal unsurların bir arada bulunduğu bir devlet modelidir. Bu doğrultuda, eski Türk devletleri ve tarihleri, kültürleri ve toplumsal yaşamlarına ilgi artmış, bu alandaki çalışmalar devlet tarafından teşvik edilerek yeni devletin temel alabileceği bir tarihsel-kültürel zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Kemalist milliyetçilik anlayışı ve Türk milliyetçiliği ideolojisi zamanla ayrılmış olsa da, başlangıçta bu temaları içeren milliyetçilik düşüncesi, yeni devletin önde gelen ideolojisi haline gelmiştir.

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti, son döneminden itibaren devletin artık gücünü yitirerek parçalanma sürecine girişı ve ulus devletlerin yükselişı ile birlikte bir kimlik bunalımına girmiş ve çeşitli fikir cereyanlarının etkisi altında kalmıştır. Bunların en önemlisi Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılıktır. Daha sonra da bu fikir akımlarının etkisi ulus devlet içinde devam edecektir. Peyami Safa da bu fikir akımlarından etkilenmiş ve bu fikir akımlarının etkisiyle de bir senteze ulaşmaya çalışmıştır. Bu çalışmada da bu sentez fikrini ele alarak Türkiye'nin önemli ikilemi olan Doğu-Batı sentezi üzerinden ele alacağız.



3. EDEBİYATIN USTA KALEMİ: PEYAMİ SAFA'NIN HAYAT HİKÂYESİ

Yaşamı boyunca pek çok alandan önemli eserler veren ve sadece belli bir düzlemde kalmayıp devamlı kendini, toplumu geliştirmeye yönelik çalışmalar yapan Peyami Safa, 2 Nisan 1889 tarihinde İstanbul Gedikpaşa'da doğmuştur. İsmi, dönemin önde gelen şairlerinden Tevfik Fikret tarafından konulmuştur. Babası II. Abdülhamid'e muhalif olan ve Trabzonlu köklü bir aileye mensup olan İsmail Safa, annesi ise Server Bedia Hanım'dır. İsmail Safa (1866-1901) da tıpkı oğlu gibi şair ve edebi bir kişiliğe sahiptir. Peyami Safa'nın kalemindeki kuvvetin ailesinden geldiğini söyleyebiliriz (Ayvazoğlu, 2017).

İsmail Safa, Osmanlı memuru olan Mehmet Behçet Efendi'nin oğludur. Mehmet Behçet Efendi, tanınmış yazar ve şairler olan İsmail Safa, Ahmed Vefa ve Ali Kâmî'nin babası ve Peyami Safa'nın da dedesidir. Mehmet Behçet Efendi de çocukları gibi edebi kişiliğini sürdürmüştür. Mehmet Behçet Efendi'nin genç yaşta hayatını kaybetmesi üzerine, İsmail Safa ve iki kardeşi Darüşşafaka'nın korumasına alınmıştır. 1886 yılında buradan mezun olarak önce Evkaf Nezaretine, daha sonra da İstanbul Telgrafhanesinde memurluğuna, oradan da Mekteb-i İdadi-i Mülkiye edebiyat öğretmenliğine atanmıştır. Bu dönem itibariyle de adı yavaş yavaş dönemin edebi çevresince duyulmaya başlanmıştır. Aynı dönemde ilk eşi olan Refia Hanım ile evlenmiş ve bu evliliğinden Selami adında bir oğlu olmuştur (Ayvazoğlu, 2017).

Aynı dönemde eşi Refia Hanım'ı kaybetmiştir. Daha sonra İlhami, Selami, Ulya ve Peyami'nin annesi olan Server Bedia Hanım ile evlenmiştir. İlk şiirini 1884 yılında Safa imzasıyla *Tercüman-ı Hakikat*'te yayımlamış olup, 1886-1892 yılları arasında manzumelerini *Saadet*, *Mecmua-i Muallim*, *Mürüvvet*, *İmdadü'l Midad* ve *Mirsad*'da yayımlayarak tanınırlığını iyice artırmış ve yazılarını beğenen Muallim Naci tarafından "şair-i maderzad" (anadan doğma şair) unvanını almıştır (Özbaş, 2002).

Hemen hemen aynı dönemde Osmanlı paşalarından Mahmut Celalettin'in oğulları Prens Sabahattin ve Lütfü Bey'e de dersler veren İsmail Safa, edebi

kişiliğinin yanında siyasi bir yön de barındırmaktaydı. Dönemin padişahı Sultan II. Abdülhamid'e karşı politikalar gütmekteydi. 1888 yılında Saadet'te yayımlanan *Gelmeyecek mi?* adlı şiirinden dolayı sorguya çekildiği ve Sultan II. Abdülhamid'in saltanatının ancak İngilizlerin yardımıyla son bulacağı düşüncesinden hareketle Sultan'a karşı olan gruplarla iletişime geçtiği, hatta İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri arasında olduğu söylenir. İsmail Safa'nın bu İngiliz yanlılığı, kendisinin Sivas'a sürgün edilmesine ve sürgün döneminde tüberküloz hastalığına yakalanarak vefat etmesine neden olmuştur (Ayvazoğlu, 2017: 24-32).

Peyami Safa, babasını kaybettiğinde 2 yaşındaydı. Babasını kaybettiği Sivas sürgünü dönemini şu şekilde aktarmaktadır: “Benim şuurum bir facia atmosferi içerisinde doğdu. Ben iki yaşında iken, babam ve kardeşim Sivas'ta on iki ay içinde öldü. Böyle kısa bir fasılayla hem kocasını hem çocuğunu kaybeden bir kadının çığlıkları arasında kendimi bulmaya başladım. Belki bütün kitaplarımı dolduran bir faciayı beklemek vehmi ve yaklaşan her ayak sesinde bir tehlike sezme korkusu böyle bir başlangıcın neticesidir” (Tekin, 2003).

Sürgün döneminde yaşadıkları acı günleri Peyami Safa'nın kardeşi İlhami Safa da şu şekilde anlatır: “Annem ve odadakiler ağlaşarak sofaya fırladılar. Güneşsiz, soğuk bir gündü. Yatağına bir metre kadar yakın koltukta büzülüp kalmıştım. Sanki babamın son anına şahit olabilmem için kader beni onunla baş başa bırakmıştı. Sofradan feryatlar geliyordu. O anda, bütün ömrümce hafızama yapışık kalan inanılmayacak bir hadise oldu. Babam yavaşça gözlerini açtı, başını hafifçe kımıldatarak sordu: ‘Ne var? Ne ağlıyorlar?’ Sonra başı yatağa düştü. Gözleri kapandı, odada zayıf bir ses, bir nefes dolaştı. Bu, onun son ahı idi” (Safa, 1954).

Bu anlatılardan görülüyor ki Safa'nın temelde kişiliğini oluşturan ana tema, oldukça küçük yaşta babasını kaybetmesiyle başlayan ve eşinin kaybı ve çocuğunun kaybını peş peşe yaşayan Server Bedia Hanım'ın çığlıkları arasında şekillenir. Eşi İsmail Safa'nın ve evladının ölümünden sonra Server Bedia Hanım, çocukları ile beraber İstanbul'a geri döner. Peyami Safa ilköğrenimine İstanbul'da Menbau'l-İrfan Mektebi'nde başlar. Safa, kendi idrakini eline aldığı andan itibaren ömrünün sonuna dek bazı düşünceleri içinde muhafaza eder. Bunlardan başlıcası hem Peyami Safa hem de ailesi, İsmail Safa'nın sürgünün başlıca sorumlusu olarak II. Abdülhamid'i görür ve onu suçlu kabul eder. Safa'nın içinde tuttuğu bir diğer durum ise babasının arkadaşı olan ve Safa ailesine her türlü maddi ve manevi desteği sağlamaktan geri

durmuyan Abdullah Cevdet'e karşı duyduğu sevgidir. Abdullah Cevdet, çok küçük yaşlarından beri Safa ile ilgilenmiş ve onun gelişimine destek olmuştur (Ayvazoğlu, 2015).

Safa, içinde bitmek bilmeyen merak duygusu ile Abdullah Cevdet'in ona henüz 6 yaşındayken sünnet hediyesi olarak verdiği Petit Larousse'u okuyarak kendi kendine Fransızca öğrenmeye başlamıştır. Abdullah Cevdet aynı zamanda İsmail Safa ile birlikte aynı görüşe sahip bir Abdülhamid aleyhtarıydı. Abdullah Cevdet, Peyami Safa'nın düşün hayatında oldukça etkili bir isimdir. Safa'nın gazeteciliğe ilk adımını yine Abdullah Cevdet sayesinde olmuştur. Ancak Safa'nın düşünsel yaşamının başlangıcı her ne kadar Abdullah Cevdet'in etkisi ve onun fikirleri ile başlamış olsa da, ilerleyen zamanlarda milli mücadele dönemindeki Abdullah Cevdet'in manda ve himaye fikri ile Safa ters düşmüştür. Bu ters düşme, hiçbir zaman Safa'nın Abdullah Cevdet'e olan sevgisini ve saygısını azaltmamıştır. Safa'nın yaşamındaki acılar sadece babasını kaybetmesiyle sınırlı kalmaz. Henüz 9 yaşındayken maddi imkânsızlıkların da beraberine ek olarak sağ kolunda bir mafsal iltihabı başlar. Peyami Safa ve ailesi maddi imkânsızlıkların yanı sıra bir de hastalıkla mücadeleye başlamıştır. Safa, bu hastalığı nedeniyle 17 yaşına kadar kolunda alçıyla gezmiştir. Bu süreç içerisinde Safa'nın ruhsal sağlığı da ciddi derecede etkilenmiştir. Bu durum ilerleyen dönemlerde onun *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* isimli kitabını yazmasına ilham kaynağı olarak karşımıza çıkacaktır (Ayvazoğlu, 2015).

Yaşanılan tüm bu sıkıntılara rağmen Server Bedia Hanım, Peyami Safa'nın eğitimiyle yakinen ilgilendi. Bunun için İsmail Safa'nın yakın arkadaşlarından biri olan ve dönemin Maarif Nazırlığı görevinde bulunan Recaizade Ekrem Bey'den, Safa'nın Galatasaray Sultanisi'nde eğitim almasını sağlayacağına dair söz alsa da, Ekrem Bey'in kısa bir süre sonra görevini bırakması üzerine Vefa İdadisi'ne kaydı yaptırılmıştır (Ortaç, 1963).

Henüz 9 yaşındayken yakalandığı hastalık ve bunun beraberinde ailesinin yaşadığı maddi imkânsızlıklar nedeniyle zor durumda kalan Safa ailesinin bu durumu, Peyami Safa'nın eğitimine ara vermesine neden olmuştur. Eğitim süreci boyunca zekâsı ve kabiliyeti ile dikkatleri üzerine çeken Safa, sadece "şair-i maderzad" lakabıyla bilinen İsmail Safa'nın oğlu olmakla yetinmemiştir. Safa, Vefa İdadisi'nde henüz 11 yaşındayken ilk hikâye denemesi *Piyano Muallimesi'ni* ve 13 yaşındayken de ilk roman denemesi olan *Eski Dost'u* kaleme almıştır (Ayvazoğlu,

2017). Yine bu dönemde “*Bu Kitabı Okumayın*” isimli hikâyesi de isminin ilgi çekiciliğinin de etkisiyle hızlıca satılmıştır (Göze, 1993).

Peyami Safa'nın peşini bırakmayan güç yaşam koşulları onun erkenden iş yaşamına karışmasına neden olmuştur. Safa ilk olarak 1912'de Posta-Telgraf Nezareti'nde memurluğa başlamıştır. Ancak buradaki serüveni, henüz genç yaşında olmasına rağmen enerjisi ve üstün zekâsı ile burada memur olarak masa başı çalışmayı kendi karakteri ile bağdaştıramadığından, 2 sene kadar sürmüştür. Daha sonra 1914 yılında Rehber-i İttihad Mektebi'nde öğretmenliğe başlamıştır. Şekip Tunç ile de bu mektepte tanışmış ve sonrasında Duyun-u Umumiye'de görev almıştır (Ayvazoğlu, 2015: 26-28).

1919 yılına gelindiğinde Safa, kardeşi İlhami Safa ile birlikte *Yirminci Asır* isimli günlük akşam gazetesini çıkarmış ve *Asrın Hikâyeleri* adı altında yazılarını yayımlamaya başlamıştır. Bu yazılar büyük ilgi görmüştür. Yazıların imzasız yayımlanması nedeniyle dönemin edebiyat çevreleri yazıların sahibini bulmaya çalışmıştır. Tarancı, Safa'nın bu durum için “Bu hikâyeler o zaman halk arasında beni hala hayrete düşüren bir muvaffakiyet kazandı. O zamanın genç edebiyatı beni hararetle teşvik ediyor, hikâyelerime imza atmamı istiyordu. Yakup Kadri 'bize bir üslup getirdin' diyor, Yahya Kemal, sonra başkaları için tekrarlanan bir espri ile 'İsmail Safa'nın en iyi eseri Peyami'dir' diyordu” şeklinde anlatır (Tarancı, 1940: 4).

Asrın Hikâyeleri adı altında yazdığı eserleri ile adını duyuran Safa, *Alemdar* gazetesinin düzenlediği hikâye yarışmasına katılarak birinci olmuştur. Sonraları *Yirminci Asır* gazetesinin kapanmasıyla beraber *Son Telgraf*, *Tasvir-i Efkâr* ve *Tercüman-ı Hakikat* gazetelerinde çalışmıştır (Ayvazoğlu, *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*). Safa bu dönemde sadece gazeteye yazılar hazırlamakla kalmıyor, aynı zamanda edebiyat çevrelerince de tanınırlığının artmasına neden oluyordu. Nitekim, hemen hemen aynı dönemde Safa, kaleme aldığı ilk romanı olan *Sözde Kızlar*'ı kitaplaştırmıştır. Hemen ardından 1924 yılında *Mahşer* ve *Bir Akşamdı* kitaplarını çıkarmıştır. Ancak takvimler 1925 yılını gösterdiğinde, Şeyh Said İsyanı'nın patlak vermesiyle Takrir-i Sükûn Yasası getirilmiştir.

“Üç maddeden oluşan 4 Mart 1341 (1925) tarihli Takrir-i Sükûn Yasası'nın 1. maddesi şöyledir: 'İrticaa (gericilik) ve isyana ve memleketin nizam-ı ictimaisini (toplumsal düzen) ve huzur ve sükûnunu

ve emniyet ve asayişini (güvenlik) ihlale bâis (bozmaya yönelik) bilumum (bütün) teşkilât ve tahrikât ve teşvikat ve teşebbüsât ve neşriyatı (örgütlenmeleri, kışkırtmaları, özendirmeleri, girişimleri ve yayınları), Hükûmet, Reiscumhurun tasdikiyle (onayıyla) ve re'sen ve idareten men'e mezundur (kendi başına yasaklamaya yetkilidir). İş bu e'fal erbabını (bu eylemleri işleyenleri) Hükûmet, İstiklâl Mahkemesi'ne tevdi edebilir (bırakabilir).” (Ayvazoğlu, 2017)

Bu yasaya müteakip pek çok gazeteci, Şeyh Sait olaylarını körüklemeleri nedeniyle tutuklanmıştır. Bunlardan biri de Peyami Safa'nın abisi İlhami Safa'dır. Peyami Safa ise bu dönemde çalışmak zorunda olduğu için Halil Lütü Bey'in teklifi üzerine *Büyük Yol* gazetesini çıkarmış, ancak bu gazetenin de kısa süre sonra kapanmasıyla *Cumhuriyet* gazetesinde yazmaya başlamıştır. *Cumhuriyet* gazetesinde makale ve fıkra yazılarıyla tecrübesini artırmış ve *Erkenden*, *Sözde Kızlar* ve *Mahşer* adlı romanlarıyla da adından sıklıkla söz ettirmiştir. Ancak ilerleyen zamanlarda Safa'nın fikirleri nedeniyle *Cumhuriyet* gazetesinin yönetimi ile arası açılmıştır. (Ayvazoğlu, 2017)

1928 yılına geldiğimizde, çıkan af yasasından yararlanmak üzere Türkiye'ye gelen Nazım Hikmet'in tutuklanmasını doğru bulmayan Safa, onu desteklemek için Nazım Hikmet'e ait olan *Yanardağ* şiirini gazetede yayımlaması nedeniyle gazete ile arası iyice açılmış ve Safa, gazetede görevinden ayrılmak durumunda kalmıştır. Bu durumu şu şekilde ifade eder: “Gazete, ertesi günü bu şiirin ve altındaki imzanın kendi mesleğiyle hiç alakası olmadığına dair hem şairi hem de beni fena vaziyette bırakan bir izah neşretti. Bu yüzden sahibi Avrupa'da olan gazete ile aram açıldı ve kısa bir müddet sonra oradan ayrıldım.” (Ayvazoğlu, 2017)

Safa, *Cumhuriyet* gazetesinden ayrıldıktan kısa bir süre sonra Zekeriya Sertel'in kurduğu *Resimli Ay* mecmuasında yazmaya başlar. Bu dönemde Nazım Hikmet'le olan arkadaşlıkları daha da gelişir ve birlikte *Hareket* gazetesini çıkarırlar. 11 Mayıs 1929 tarihinde ilk baskısını çıkardıkları *Hareket* gazetesinde Safa, *Varız Diyen Nesil* isimli yazısıyla kimi edebiyat çevrelerinin eleştirilerine maruz kalır. Özellikle Yakup Kadri, *Milliyet* gazetesinde yayımladığı bir yazısında Safa'ya cevap olarak; “Düşünün ki, en büyüğü Harb-i Umumi'de daha yirmisini bulmamış bu gençler, ekmek yerine saman karıştırılmış hamurla beslendiler ve irfan yerine Bab-ı Ali gündelik matbuatının ısmarlama harp edebiyatından başka bir şey okumadılar.”

diyerek hem akademik çevrelerin hem de öğrencilerin tepkisini çekmiştir. (Safa, 1971)

Safa, Yakup Kadri'nin bu söylemine karşılık olarak yine *Hareket* gazetesinde “*Biz Sizden Değiliz*” isimli çalışmasıyla cevap verir. “Bugünkü gençlik onlara diyor ki: Cihan Harbinde siz has ekmek yediğiniz için biz saman ekmek yedik; sizi doyurmak için aç kaldık; sizi yaşatmak için öldük” (Ayvazoğlu, 2017: 82).

Safa'nın bu dönemde, bütün bu edebiyat tartışmalarına ek olarak, fikirlerinin de tam olgunlaşmadığı görülmüştür. Kimi çevrelerce Nazım Hikmet ile olan yakınlığı ve Cumhuriyet gazetesinden ayrıldıktan kısa bir süre sonra Zekeriya Sertel'in *Resimli Ay* mecmuasında yazmaya başlaması, onun Bolşevik olma ihtimalini artırıyordu. Ancak Safa ve Nazım Hikmet arasındaki yakınlığın ana sebebi, ikisinin de birbirini kendi fikirlerine adapte etme çabasından ileri geliyordu. Peyami Safa, Nazım Hikmet'i komünizm davasından vazgeçirmeye çalışırken, Hikmet ise Safa'yı kendi tarafına çekmek için uğraşıyordu. Peyami Safa, Nazım Hikmet'i komünizmi desteklemesine rağmen şair olarak takdir ediyor ve hatta *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu*'nu ona atfedecek kadar seviyordu. Nitekim ilerleyen dönemlerde bu durum ortadan kalkmış, arkadaşlıkları âdeta bir düşmanlığa dönüşecekti. Birbirlerini yazılarında destekleyen Safa ve Hikmet, bu kez de yazılarında birbirlerini sert eleştirilere maruz bırakacaklardı. İlk olarak Nazım Hikmet, *Tan* gazetesindeki yazısında Safa için, “kahve ve gazino entelektüeli ve bilmem ne entelektüeli” sözlerini sarf etmiştir. Buna karşılık olarak Safa ise ağabeyi İsmail Safa ile yayımladığı *Hafta* mecmuasında “Biraz Aydınlik” isimli yazısıyla karşılık vermiş ve bu durum karşılıklı restleşmeye doğru ilerlemiştir (Ayvazoğlu, 2017: 175-182).

Safa için bu dönem, pek çok yazar tarafından onun fikirlerinin olgunlaşmaya başladığı ve kafa karışıklığının gitmeye başladığı dönem olarak değerlendirilir. Hayatı boyunca anti-komünist olan Safa'nın asıl mücadelesinin başlangıcı burada olmuştur. Safa sadece aşırı sol olarak nitelendirilen komünizmin değil, aynı zamanda aşırı sağcılığın da karşısındaydı. Ona göre bir entelektüelin en önemli vazifelerinden biri de aşırılıklarla mücadele edebilmesiydi. Aşırı düşüncelere olan bakış açısını, Safa'nın *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti* isimli kitabında şu şekilde görmekteyiz: “Fikir düzeninden mahrum memleketlerde sistemleşmiş sapık düşünceler milli bir tehlike halini alabilir. Bunlarla savaşmak aydınların ödevidir. Gericilik, komünistlik,

aşırı sosyalistlik, ırkçılık, faşistlik veya tam zıddına, anarşistlik, bizim yapımız için tehlikeli fikir davranışlarıdır” (Safa, 1961: 77).

Safa'nın fikir dünyası hemen her zaman hareketli geçmiştir. Bu hareketli dönemlerden bir diğeri de 1932 yılında Ahmet Ağaoğlu'nun önderliğinde şekillenen liberal harekete katılmasıydı. O dönemde sadece Peyami Safa değil, dönemin önde gelen isimlerinden Şekip Tunç, Hilmi Ziya, Namık İsmail gibi isimler de topluluğun birer parçası olmuştur. Topluluğun içerisinde yapılan fikir tartışmaları ve felsefi toplantıların getirdiği güç ile Peyami Safa, *Kültür Haftası* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Ergun Göze'ye göre, Peyami Safa'nın Türk düşünce hayatına girişi de çıkardığı *Kültür Haftası* dergisi ile olmuştur. Göze, devamında Alman doğu bilimci Dr. Hans Wehr'in Safa'ya bir mektup göndererek Doğu ve Batı kültürleri arasındaki farkı ve bunların gerekçelerini sorduğunu belirtir. Safa, ilerleyen yıllarda üzerinde ciddi bir şekilde düşünmeye başlayacağı Doğu-Batı sentezinin ilk adımlarını bu soruya cevap verdiği dergisinin üçüncü sayısında atmıştır (Göze, 1993: 5).

Diğer taraftan, yine 1930'lu yıllarda Safa'nın özel hayatında bir takım değişikliklerin başladığını görmekteyiz. Annesi Server Bedia Hanım'ı kaybeden Safa, artık hayatına kendisine uygun birlikte yol yürüyebileceği birini alması gerektiğini düşünür. Ancak burada takıldığı önemli bir husus vardı ki, özellikle kitaplarında da işlediği modern hayattan uzak, daha muhafazakâr, Batılı yaşamdan uzak ve ona özenmeyen, kendi değerleri ve kültürüyle barışık bir eş hayali kuruyordu. Nitekim bu idealini, o dönem *Cumhuriyet* gazetesinde yazarken, kendi yazılarını yayımlatmak için gelen Nebahat Hanım'da bulur. Arkadaşlıklarını ilerleten Nebahat Hanım ve Peyami Safa, önce Eyüp Sultan Camii'nde nişanlanır, daha sonra da sadece dostlarının katıldığı sade bir düğün ile evlenirler (Bürün, 1978: 95-97).

Evliliklerinin 2. yılında oğulları İsmail Merve'yi kucaklarına alırlar. Aile saadetine büyük önem veren Safa, eşi ve oğluyla zaman geçirmeye büyük önem verir, yemekler birlikte yenir ve devamında uzun, keyifli sohbetler yaşanır. Ancak Safa'nın bu mutluluğu uzun sürmemiştir. Eşi Nebahat Hanım'ın, oğlu İsmail Merve'yi doğurduktan sonra ortaya çıkan hastalığı hayatının sonuna kadar devam edecek ve Safa'nın hem maddi hem de manevi olarak ıstırabını iki katına çıkaracaktı (Ayvazoğlu, 2017).

Aynı zamanda, bir noktada entelektüel yaşamını da devam ettirmek durumunda olan Safa, en önemli eserlerinden biri olan *Türk İnkılabına Bakışlar* ve *Fatih Harbiye*'yi kaleme almıştır. *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eser, ilk olarak *Cumhuriyet* gazetesinde parça parça yazılan ve daha sonra kitaplaştırılan bir eserdir. Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar*'da aktarmak istediği ana husus milliyetçilik ve Doğu-Batı kavramlarıdır. Milliyetçilik onun için Kemalizm ile paralel ilerlemektedir ve gerçek milliyetçilik ile medeniyetin esası Kemalizm ile başlar. Aynı zamanda Doğu-Batı meselesini açıklayabilmek için İslam ve Hristiyanlık arasındaki farka da bakan Safa, bu kavramlar ile birlikte Doğu-Batı sentezine ulaşır. Ancak Safa, ilerleyen dönemlerde, 1959 yılına gelindiğinde, kitaba bir ön söz yazarak ilk kitaptaki

Kemalizm düşüncesini savunmadığını belirtmiştir. Zamanla Safa'nın CHP ve Kemalizm'in ideoloğu olarak görülmesinden duyduğu rahatsızlık ve 1950'ler itibarıyla mistizme de bağlanması ile muhafazakâr tarafının ağır bastığı söylenebilir. Doğu-Batı üzerine yapmış olduğu değerlendirmelerden birini de 1931 yılında yayımladığı *Fatih-Harbiye* romanında görürüz.

1936 yılına kadar *Kültür Haftası* mecmuasında çalışan Safa, derginin kapanmasının ardından bir Avrupa turuna çıkarak farklı kültürleri deneyimleme şansı bulmuştur. Avrupa turu dönüşü sonrası Safa, izlenimlerini *Yedigün* dergisinde şu şekilde ifade etmiştir: “Avrupa’da beni hayrete düşüren şey, onlarla bizim aramızdaki farkın resimde ve kitapta görünen bütün dereceleri aşacak kadar büyük olmasıdır. Tanzimat’tan beri Türkiye’ye bu fark lazım olduğu kadar anlatılamamıştır; çünkü zekânın madde üstündeki tecellisini ancak göze ait ölçülerle tayin etmek, mümkün olduğu yerlerde kitap, resim, fotoğraf, hatta sinema bile, üç bin senelik tarihi olan bu mucizeyi tanımaktan aciz kalıyor. Bildiğimiz maddelerden her birini yüz misli büyüklüğe, yüz misli güzelliğe, yüz misli halisiyete ve mükemmeliyete darbedelim: İşte Avrupa” (Ayvazoğlu, 2015, s. 44).

Ardından 1938 yılında *Büyük Avrupa Anketi* isimli kitabında, *Cumhuriyet* gazetesindeki yazılarını ve gezi tecrübelerini birleştirmiştir.

1940’lı yıllara gelindiğinde, II. Dünya Savaşı’nın yarattığı kargaşa, dönemin pek çok aydını gibi Safa’nın da ilgisini çekmekteydi. Almanya’daki yükseliş, milliyetçi bir görüşü savunan Safa tarafından oldukça yakından takip edilmekteydi.

Safa'nın anti-komünist oluşu ve Almanya'daki tek şefliliği desteklemesi, onun faşist olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Safa'nın faşist olarak nitelendirilmesinin arka planında, onun toplantılarda Almanya hakkında yaptığı destekleyici açıklamalar ve milliyetçi bir çizgide var olan *Çınaraltı* dergisinde yazıyor olması vardı. Safa'nın bu tutumu, aynı zamanda onun totaliter olarak nitelendirilmesine de neden olmuştur. Bunun yanı sıra, Safa'nın bulunduğu durumu korumaya yönelik bir düşünce olan solidarist korporatizmi ve milliyetçilik fikrini savunmuş, bireyciliği savunan liberalizmin ve sınıflar arası mücadeleyi savunan komünizmin karşısında durmuştur. Saf milliyetçilik ve milli mücadeleye olan tutumunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Milliyet olamayan yerde varlık yoktur. Milliyetçi olmayan millet, bir veya iki savaşta darmadağın olmaya mahkûm bir kuru kalabalıktır. Yeni harplerin hepsi ki milliyet imtihanlarıdır, milliyetsiz yalancı milletleri ya ortadan kaldırır, ya onlara varlıklarının kanlı uçurumunda milli şuurlarını buldururlar” (Ayvazoğlu, 2017: 33).

“Ben çocukluğumdan beri milli cevherlerimizin birbirini aşan harika ve mucizelerine şahit oldum. Meşrutiyet inkılabı, hatta Çanakkale zaferi bir yana, koskoca bir Cihan Harbi'nden mağlup, perişan bütün maddi ve manevi dayanakları yıkıldıktan sonra atıldığımız İstiklal Harbi'ne mucize vasfını vermekte mübalağa yoktur” (Safa, 1990).

Safa, *Çınaraltı* dergisi dönemimde milliyetçilik üzerine yazdığı yazılarını *Millet ve İnsan* başlıklı kitabında toplayarak 1943 yılında yayımlamıştır. Daha sonra kitabında yer alan Nasyonalizm kısmını revize ederek 1961 yılında yeniden yayımlamıştır. Aynı zamanda Safa için 1940'lı yıllar, çalışma yaşamında hızlı değişikliklerin olduğu bir dönemdir. 1940 yılında *Cumhuriyet* gazetesinden ayrılan Safa, kısa bir süre sonra *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde ve *Yeni Mecmua'da* yazmaya başlamıştır. Hemen ardından Yusuf Ziya Ortaç'ın kurduğu *Çınaraltı* dergisinde yazılarını yayımlar. 1945 yılında *Tasvir-i Efkâr* gazetesinin kapanmasıyla *Tasvir* gazetesinde görev alır. Aynı dönemde, 1945 yılı sonralarına doğru, Necip Fazıl'ın çıkardığı *Büyük Doğu* dergisinde de görev alır. 1946 yılında çok partili sisteme geçişi ve Demokrat Parti'yi destekleyen *Tasvir* gazetesinden görüş ayrılıkları nedeniyle ayrılır ve *Vakit* gazetesinde yazmaya başlar. Gazetede kaldığı süre boyunca da Demokrat Parti'ye karşıt görüşlerini yazılarında pek çok kere ifade eder (Ayvazoğlu, 2015: 48-51).

Bu dönemde II. Dünya Savaşı'nın verdiği etki, yönetim sistemleri içinde farklı oluşumlar meydana getirmeye başlamıştır. Tek partili sistemlerden çok partili liberal sisteme doğru kaymalar olmuştur. Bu liberal sistem Türkiye'de de kendini göstermeye başlamıştır. Safa ise, Türkiye'nin henüz böyle bir değişime hazır olmadığını, bu sistem için uygun zeminin olmadığını söylüyordu. Ona göre henüz yeni devletin bir sanayi burjuvazisi, filozofları, işçi ve işverenin haklarını benimseyecek ve bu ayrımı koruyacak sendikaları oluşmamış ve hatta yabancıların eserlerini kendi dillerine çevirecek şekilde bir eğitim de tam anlamıyla mümkün değildi. Bu durumdan duyduğu endişesini *Büyük Doğu* mecmuasında aktarır (Ayvazoğlu, 2017: 380-384).

Olursa bu, bin dokuz yüz sekize dönmekten başka nedir? O zaman Türkiye'de hürriyetin her çeşidi, hukuki, siyasi ve iktisadi her çeşidi yok muydu? Hürriyeti aldık, fakat Bingazi'ye kadar Afrika Türkiye'sini, İškodra'ya kadar Avrupa Türkiye'sini vermedik mi? Bu parçalanışa ait bütün hataların mutlakiyete ait olduğu ve içinde meşrutiyetin zerre kadar mesuliyet payı olmadığı ispat edilmiş midir? İspat edilmişse, meşrutiyetin günahı neydi? O hürriyeti atıp bu disipline doğru niçin koştuk? Bu kopuş, bizi arkamızdan dürtten bir tarih cereyanının (ritmi) uymak zarureti ise, bugünkü tornistan hareketi neden? (...) Eğer bizim tekâmül kaderimiz tek partili cumhuriyet tipinden, çok partili hürriyet tipine dönmemizi emretmişse, İkinci Dünya Harbi'nin sonunu niçin bekledik? Bu emri kendi tarihimizden mi, İkinci Dünya Harbi'nin galiplerinden mi alıyoruz?(Safa, 1945: 3).

Safa'nın *Vakit* gazetesinde yazdığı yazılar ve Cumhuriyet Halk Partisi'ne duyduğu yakınlık nedeniyle Necip Fazıl ile arası açılan Safa, *Büyük Doğu* dergisinden ayrılmıştır. CHP'ye duyduğu yakın ilgi, parti kadrosunda önemli bir noktada bulunan ve dostu olan Yusuf Ziya Ortaç'ın 1948 yılında *Çınaraltı* dergisinde tekrar yazmaya başlamasını sağlamıştır. Safa'nın Demokrat Parti ile değil de CHP ile yakınlık kurmasına, Necip Fazıl *Büyük Doğu* dergisindeki bir yazısında kendisini ciddi bir biçimde eleştirmiştir (Ayvazoğlu, 2017: 380-384).

“İsmi ve mevzusunu hatırlamak ve ele almaktan sadece midemizin bulandığı bir muharriri artık tebrik ederiz! Zira sabır ve tahammülümüz artık çakiçak olmuştur! Bu muharrir CHP'ye son defa bilmem ne müşaviri olan meşhur zat... Fena

mi? Ayda 400 lira alacaktır. Ce.He.Pe dostu gazetesinden de 5-600 lira kıvırdığına göre ayda aşağı 1000 lira kazanacak demektir. Bu fani dünyada fena mı?” (Ayvazoğlu, 2017, s. 389).

İlerleyen zamanlar CHP ile ilişkisi iyiden iyiye artan Safa'nın yazıları 1949 yılında *Ulus* gazetesinde yayımlanmaya başlamıştır. Aynı dönem mistizm düşüncesine yöneldiği ve düşüncesinin ürünü olan *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* isimli kitabını çıkartmıştır. Siyasi ilişkilerini de beraberinde yürüten Safa, dönemin CHP lideri olan İsmet İnönü tarafından, Safa'nın muhafazakâr yönünü kullanarak muhafazakâr seçmeni etkileme düşüncesi ile Bursa'dan milletvekili adayı gösterilmiştir. Böylesine entelektüel ve aynı zamanda muhafazakâr görüşe sahip olan Safa ile Demokrat Parti'nin yükselişi de engellenmek isteniyordu. Nitekim Cumhuriyet Halk Partisi Bursa'da seçimi kaybetti. Bu nedenle Safa da siyasi kariyerine son vererek İstanbul'a dönüp bir süre daha *Ulus* gazetesinde yazmaya devam etti (Göze, 1993).

1951 yılına geldiğimizde, Peyami Safa *Yalnızız* isimli romanını çıkardı ve devamında *Ulus* gazetesi ile aralarında maddi anlamda bir anlaşmazlık ortaya çıkması nedeniyle gazeteden ayrıldı. Bu olayların benzerleriyle pek çok kez karşılaşan Safa, yakın arkadaşları ve akademik çevrelerinin desteğiyle kendi dergisini çıkarmaya karar vermiştir. 1 Aralık 1953 yılında *Türk Düşüncesi* ismini verdiği dergisinin ilk sayısını yayımlamıştır. Safa'ya göre bu derginin yayımlanmasındaki en önemli neden; *Türk Düşüncesi* dergisi çıkana kadar Meşrutiyet'ten sonra çıkan bütün dergilerin dönemin önemli olayları ve fikirlerine yeterince yer vermemesi ve bu meselelerin milletin bekasıyla alakalı olduğunu idrak edememeleridir. Safa, *Program* başlıklı yazısında dergisinin çıkış amacını şu şekilde ifade etmiştir:

Batı kültürünün ana düşünce akımlarını memlekete aksettirecek Tanzimat'tan beri o kültürden alınan dağınık bilgi ve fikir yoncalarını bugünkü perişanlığından kurtarıp Türk Düşüncesini, Batı düşüncesinin temel unsurlarıyla devamlı temas ve münasebet halinde bulundurmak. Her türlü demagojinin inkılap-irtica ikiliği halinde basitleştirdiği rejim davamızın Batının en son ilim verilerinin ışığı altında günlük yazı ve kahve tartışması halinde kuşatıp gerçek bir fikir davası seviyesine ulaştırmak. (...) Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine

karşı koymak isteyenlerle geçmişin canlı değerlerini –ölülerinden farksızmış gibi- mahkûm etmeye çalışanların yanılıgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mana gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarih ve coğrafya durumuna uygun ve üstün bir senteze varılabileceğini ve böylece, bugünkü dünyamızın huzurunu kaçıran ruh gerginliğinin, kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini izaha çalışmak (Safa, 1953: 2-3).

Türk Düşünce dergisinin Safa'nın yaşamında önemi büyüktür. Dergideki düşünce yazılarıyla siyasi çevrelerin dikkatini çekmiştir. Bazı bakanlıklar dergiye abone olduğu gibi, Demokrat Partili bazı bakan ve milletvekilleri Safa'yı ziyaret etmeye başlamış ve daha sonra bizzat Adnan Menderes tarafından Ankara'ya davet edilmiştir. Peyami Safa'nın kuruluşundan itibaren yıldızının barışmadığı Demokrat Parti ile ilişkileri bu neticede düzelmeye başlamıştır. Ankara'da Menderes ve Fuat Köprülü ile bir araya gelen Safa, toplantıda kendisine sorulan “Aşırı solun bizdeki durumu hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusuna “Onlar tahmin etmediğiniz derecede güçlüdürler. Sizi bile, tabii asla temenni etmem, yarın iktidardan düşürebilirler.” yanıtını vererek Menderes'i uyarır (Bürün, 1978: 118-119). Safa, yavaş yavaş CHP'nin Atatürkçülük adı altında solculuğu benimsemeye başlamasıyla CHP'den uzaklaşır ve Demokrat Parti'nin güttüğü siyaseti beğenip desteklemeye, hatta onlara fikir önderliği yapmaya başlar. CHP'den niçin uzaklaştığını da şu sözlerle ifade eder:

“CHP dinsiz olmadığını ilan etti. En büyük muhalefet partimizin bunu lüzum görmesi, en ileri Batı memleketlerinde olduğu gibi din hayatının kuvvetle yaşandığını, mabetlerin dolup taşıdığını, radyolarda dini vaazlar verildiğini, kiliselerdeki ayinlerin radyolarda neşredildiğini ve Türkiye'dekinden farklı olarak bu memleketlerin çoğunda Hristiyan partileri bulunduğunu nihayet CHP'nin de idrak ettiğine işarettir” (Safa, 1990: 206).

Safa, CHP'nin üst kademelerinde dindarların da dinsizlerin de bulunduğunu, bazı kesimlerin inanmamakla beraber din hakkında olumsuz yorumlarda bulunduğunu söyler. CHP'nin dinen uzaklaşıp sola kaydığını da şu sözlerle ifade eder:

“Cumhuriyet Halk Partisi mikrofonu iki de bir dinsizlere ve solculara kaptırmaya devam ettikçe, göğsüne ve sırtına halkın yapıştırdığı dinsiz yaftasından kurtulamaz. Hele, bugüne kadar, Müslümanlık hakkında ağızından bir tek güzel söz duymadığımız muhterem dostumuz İnönü’nün Türkiye’de mevcut olmayan irtica hareketleri aleyhine konuşmayı, normal bir şekilde mevcut olan din hayatı ve hassasiyeti lehine konuşmaya tercih etmesi, Halk Partisi üzerine biriken şüpheleri kuvvetlendirir” (Safa, 1990: 207).

Türk Düşünce dergisini yayımlamaya devam ettiği dönemde, arkadaşı Ali Naci Karacan’ın çıkarttığı *Milliyet* gazetesinden teklif alarak 1 Ekim 1954’te orada da yazmaya başladı. Kısa bir süre sonra da ağabeyi İlhami Safa’yı kaybetmiştir. *Milliyet* gazetesindeki yazılarında Safa, Demokrat Parti hükümetini desteklemekte ve parti programında bulunan gizli komünistlerle mücadeleye ilişkin bir maddenin yer almasıyla Adnan Menderes’e açıktan destek vermektedir. Hatta *Milliyet*’teki bir yazısında komünistlerle mücadeleye ilişkin desteğini “Vur Menderes! Ellerin dert görmesin” diyerek ifade eder. Asla kabul etmediği komünistleri bir Moskova ajanı olarak görür. Onun bu tutumu sol çevrelerce eleştirilirken milliyetçi-muhafazakâr kesim tarafından ise takdir edilmekteydi. 1955 yılında Ali Naci Karacan’ın ölümü ile *Milliyet* gazetesinin kadroları değişmiş, Abdi İpekçi’nin gazete yönetiminde söz sahibi olmasıyla *Milliyet* gazetesi sola kaymaya başlamıştır. Kısa bir süre sonra, sol görüşün yazarı olan Aziz Nesin ile de polemikler yaşayan Safa iyiden iyiye gazeteden soğumuş ve kesin olarak ayrılmıştır (Ayvazoğlu, 2015: 59).

Milliyet’ten ayrıldıktan sonra *Türk Düşünce* dergisinin yayını devam etmekteydi. Ancak eşinin sağlık sorunları ve oğlunun okul masrafları karşısında finansal olarak zor duruma düşen Safa, araları düzelmemesine rağmen *Büyük Doğu*’da yazılarına başlamıştır. Bundan kısa bir süre sonra da *Tercüman*’da yazmaya başlamıştır. Ancak Safa’nın antikomünist duruşu ve muhafazakârlık üzerine olan yazıları ve gazetenin yazı işleri müdürü olan Semih Tuğrul’un CHP çizgisinde politikalar gütmesi nedeniyle Safa’nın yazılarına sürekli müdahale edilmesi, Safa’yı zor durumda bırakmıştır. Nitekim Vecdi Bürün, Safa’nın yaşadığı bu süreci şu şekilde ifade etmiştir:

İnanıldığı ideolojinin taklitlerine bağlı kalarak, yer altı faaliyeti gösterircesine bir takım yakışsız oyunlara başvuruyordu. Mesela, Peyami Safa’nın milliyetçiliği savunan, kanunları savunan bir başyazısını

kendine mahsus ve tam mugalata örneği sayılacak bir düşünceyle yayınlamak istemiyor, fakat yazara haber vermemek de elinden gelmediğinden, yeni bir yazı verilmesi imkânsızlaşan bir saatte telefon ediyor, yayınlanma mahzurunu anlatıyordu. Böylece, meramına kavuşuyor, yazı hiç yayınlanmıyor yahut da ötesinden berisinden satırlar çıkarılarak yalnız maddesinden değil, manasından da hayli kaybetmiş bir halde gazetede yer alabiliyordu. (Bürün, 1978: 127)

Peyami Safa, yaşadığı bu sıkıntılara daha fazla dayanamayarak 29 Nisan 1960'da *Tercüman* gazetesinden ayrılmış ve *Türk Düşünce* dergisinin yayınlarına da ara vermiştir. 1960'lı yıllar, aynı zamanda siyasi atmosferde kaosun ve halkta huzursuzlukların olduğu bir dönemdir. Sık sık Menderes ile bir araya gelerek ona tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak Menderes, Safa'nın nasihatlerine yanaşmamıştır. Vecdi Bürün'ün aktarımına göre:

“Menderes ile bir Pazar günü Fatin Rüştü'nün de hazır bulunduğu bir konuşmada, ona haklı olduğu halde bazı tedbirleri kaldırması teklifinde bulundu. Rahmetli Menderes, ilk konuşmasından sonra sağlam bir dostluk kurduğu Peyami Safa'yı dikkatle dinledi. Fakat tavsiyelerinin hiçbirine yanaşmadı. Vilayetten çıktığımız zaman Peyami Safa, en samimi davranışı ile: ‘Menderes, romantik,’ dedi. ‘İntihara doğru gittiğini bir türlü anlamak istemiyor. Karşı tarafın temellerini bomba ile attığı büyük fikirler onu hala büyülemekte devam ediyor.’ Peşinden de ilave etti: ‘Ama ne olursa olsun, ben samimilikten yanayım, onu bırakmayacağım’” (Ayvazoğlu, 2017: 472).

Bu zorlu süreçte Menderes'e olan desteğini sürdüren Safa, onunla birlikte yurt gezisine çıkar, Menderes'in davetlisi olarak İzmir-Salihli baraj yolculuğuna katılır. 26/27 Mayıs gecesi Eskişehir'e gelirlerken içini tuhaf bir sıkıntı kaplayan Safa, o gece kimseye haber vermeden ilk trenle İstanbul'a döner. Yassıada mahkemelerine mahkûm olarak değil de şahit olarak gidişini de o günkü önsezilerine bağlar (Ayvazoğlu, 2017: 472). Adnan Menderes ve arkadaşlarının darbe sonrası Yassıada'ya sürülmesi Safa'yı derinden etkilemiştir. Bu dönemde Peyami Safa, solcuların, devrimbazların ve Milli Birlik Komitesi'nin belli askerleri tarafından saldırıya uğramıştır. Temmuz 1960'da *Havadis* gazetesinde yazmaya başlamış ve orada hem gazeteye hem de Safa'ya saldırılar devam etmiştir. Ancak bu durum

Safa'yı yıldırılmamıştır. *Havadis* gazetesinde ele aldığı “DP'nin Mirası” adlı yazısı, onun kendi davasına sahip çıkışının önemli bir örneğidir.

“Başta İngiltere, birçok ileri Batı memleketlerinde olduğu gibi, Türkiye’de de birinci Cumhuriyet’ten beri hiçbir ilerleme hareketini ve gerçek inkılap hamlelerini reddetmeyen bir muhafazakâr partiye susamış büyük bir çoğunluk vardır. Sahte bir devrimcilik bahanesiyle bu çoğunluğa siyasi ifade ve hareket fırsatı vermemek, anti-demokratik nizamlar kurmak isteyenler, hem Türk milletinin tarihine ve geleneklerine, hem milli bünyesine, hem insan hak ve hürriyetlerine bilerek ihanet hazırlayanlardır. Memleketi gerilikten ve gericilikten kurtarmak için yumrukla değil, milli ruhu okşayan inandırıcı telkinlerle halkın seviyesini yükselten parti ve teşekküllere ihtiyaç var. Çoğunluğun ruhunu ve tasvibini kazanmamış hiçbir inkılap ve ileri hareket için yaşama şansı yoktur. İnkılaplar zorla muhafaza edilirse nefret uyandırır. ‘Gönülsüz olmaz.’ Herkes düşüncesini kanunlaştırmaktan vazgeçemedikçe, çağdaş medeniyet seviyesine bir adım yaklaşamayız. Samimi bir demokrasi herkese eşit söz hakkı verir. Muhafazakâr bir partisi olmayan bir memlekette, insan hakları, hürriyet, kontrol ve tenkit imtihanından geçmiş muzaffer bir inkılap mümkün değildir. Çoğunluk bunu bekliyor. Üst tarafı çok denenmiş ve bize boşuna vakit kaybettirmiştir. Bir milletin ruhunu kazanmayan hiçbir parti ve fikir için süreklilik ümidi kalmamıştır” (Ayvazoğlu, 2017: 483-484).

Safa, bu zorlu sürecin devamında Milli Birlik Komitesi tarafından üyesi olduğu Türk Dil Kurumu ve Türk Edebiyatçılar Birliği’nden de çıkarılır. Bu talihsizlik serüveninin devamında, Erzincan'da askerlik görevini ifa eden oğlu İsmail Merve'nin aniden rahatsızlanıp hayatını kaybetmesiyle derin bir üzüntü yaşar. Küçük yaşlardan beri acılar, maddi yetersizlikler ve hastalıklarla boğuşan Safa, hayatının son günlerini de bu atmosferde geçirdi. Bu süreçte *Havadis* gazetesinde yazmaya devam eden Safa, gazetenin çıkardığı *Düşünen Adam* dergisinde de yazmaya başlar. *Havadis* gazetesinin el değiştirmesi sonucu, *Son Havadis* gazetesinde yazmaya devam eder. Bu süreçte sağlığı iyice bozulan Safa, 15 Haziran 1961’de bir arkadaşının evinde yemek yedikten sonra tutulduğu öksürme krizinin ardından tüm müdahalelere rağmen kurtarılamaz ve hayatını kaybeder. 17 Haziran Cumartesi günü oğlu Merve'nin yanına Edirnekapı Mezarlığı’na gömülür (Özbaş, 2002: 20).

4. LİTERATÜRDE PEYAMİ SAFA MİRASI

Peyami Safa, modern Türk edebiyatının önemli bir düşünürü ve yazarıdır. Döneminin toplumsal ve siyasal sorunlarını gün yüzüne çıkarmış ve bununla birlikte kendi arayışının serüvenini eserlerine yansıtmış, kendi döneminden itibaren günümüze kadar diğer düşünürlerin de dikkatini çekmiş ve araştırmalara konu olmuştur. Bu bölümde aktarmak istediğim temel düşünce, Peyami Safa'yı incelemiş yazar ve akademisyenlerin görüşlerini, onların gözünde yer edinmiş olan Safa silüetini aktarmak olacaktır.

Bu alandaki incelemenin ilk girişine, Safa'nın roman ve yazılarının çoğunda kasvetli mekânların kullanılması sebebiyle dikkat çeken Nurdan Gürbilek ile başlamak istiyorum. Bu noktadan başlayarak, Safa'nın romanlarında kullanmış olduğu üslup ve mekân tasarımlarıyla birlikte onun iç dünyasına inmeyi hedefliyorum. Nietzsche'ye göre, temel olarak bir filozofu ve onun görüşlerini anlayabilmek için onun iç dünyasının incelenmesi gerekmektedir. Nietzsche üzerinden Peyami Safa'yı farklı bir bakış açısıyla değerlendiren Ahmet Özcan; Nietzsche'nin, *Putların Alacakaranlığında* "Bu tüm zamanların büyük âlimleri, önce bunları yakından bir incelemek gerekir! Belki de bunların her biri, bacakları üzerinde sağlam duramayan, yorgun, titrek dekadan tipler olabilir mi? Yoksa bilgelik, tıpkı hafif bir leş kokusunun peşinden gelen bir karga gibi mi belirmiştir yeryüzünde?" sözünü edebiyat üzerinde bir yorumlamaya giderek "Peyami Safa kimdir ya da daha Nietzsche'ce bir deyişle Peyami Safa nedir?" sorusunu sormuştur. Biz de bu paralelde ilerleyerek Peyami Safa nedir sorusuna farklı bakış açıları üzerindeki demeçleri sunacağız (Özcan, 2023: 209).

Nurdan Gürbilek, Peyami Safa'nın 1930 yılında yayımlanan *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* adlı eserinde (ki o dönem Cumhuriyetin 7. yılına tekabül ediyordu) var olan mekânsal tasvirlerle dikkat çekmiştir. İnsanların yeni bir medeniyetin doğduğu fikriyle meşgul olduğunu, yeni bir gelecek düşüncesiyle umut arayışında olduğu ve hatta umudunun yükseldiği yıllarda, bu hastalıkla boğuşan karakteri ve iç karartıcı tasvirlerini oldukça şaşırtıcı bulmuştur. Gürbilek, Safa'nın çoğu romanında

kullandığı mekânların atmosferinin karanlık olduğunu belirtmektedir. Roman kahramanları “karanlık Beyoğlu otellerinde, puslu Venedik sokaklarında, panjurları sınıksız kapalı köşklere, güneş girmeyen pansiyonlarda, şekilsiz karartıların dolaştığı merdiven altlarında” geçer (Gürbilek, 2011: 144). Safa’nın romanlarında, Gürbilek’in belirttiği gibi bir kasvetli atmosferin mevcut olması, aslında yazarın çok küçük yaşlardan itibaren yaşamındaki ıstırap dolu hayat serüveninin izleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehmet Tekin, onu bu denli bir yazın hayatına adapte eden durumun, yaşam serüveni boyunca karşılaştığı, kendi deyimiyle “facia atmosferi” nedeniyle oluştuğunu ileri sürer. Daha küçük yaşlarında babasını kaybetmesiyle başlayan dram öyküsü, beraberinde gelen fakirlik ve yakalandığı hastalıkla birlikte yazarımızı “beşer ıstırapı” ile karşı karşıya getirir (Tekin, 2014: 20).

Bir yazarın ifadesiyle “insan kaderinin sentezi olarak acı ile ölümün birleştiği” hastane atmosferinde Peyami, dış âlemden gelen etkilerin zekâsı veya bilinci üzerindeki baskıyla, eşyanın ve uçtan uca ruhun “gizli yapılarını” yoklamaya, hastane aynasına yansıyan “beşer ıstırapını” anlamaya çalışacaktır (Tekin, 2014: 20). Zaman zaman da bunun tersi olarak daha ışıltılı mekân tercihleriyle de Safa’nın karşımıza çıktığını söyler Gürbilek, tıpkı *Yalnızız* romanında Samim’in Simeranyası gibi. Bu noktadan baktığımızda Safa’nın çok küçük yaşlarda babasını kaybetmesiyle başlayan acı dolu ve kimsesizlik günleri, yaşamış olduğu hastalık ve savaş döneminin vermiş olduğu psikolojik süreçleri yazılarına yansıtması oluyordu. Safa’nın yaşamı boyunca rastladığı kederli süreçler, hiç kuşkusuz onun aynı zamanda edebiyat alanına da yön vermesini sağlayarak dönemin bu denli parlak bir yazarı olmasına sebebiyet vermiştir. Safa’nın kaleminin bu denli güçlü olmasını sağlayan ve romanlarını, diğer yazılarından ve fikirlerinden öne çıkaran temel nokta, Safa’daki kültürel birikim ve pek çok yazara göre kelimeleri kullanma gücüdür. “O, romanlarının temel esaslarından sayılan felsefe ve düşünce dokusunu yüklenmeye hazır ‘genetik’ açıdan güçlü zihni yapıyla doğar; merak duygusuyla sanat yeteneği, ona atadan kalma bir mirastır” (Tekin, 2014: 9).

Nurdan Gürbilek, Peyami Safa’nın yazılarındaki imgelemelere de oldukça dikkat kesilir ve onun bazı betimlemelerinde maddilik ve bedensellik olduğunu ifade eder. Bu tespiti “Benden Önce Bir Başkası” isimli eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

Bir yandan bu maddecilik ve bedenselliği “Çürümüş insan eti renginde bir gökyüzünün zemini üstünde ağaç dallarının siyah uçları hafif bir rüzgârla sallanıyordu” gibi cümleler kuran Peyami Safa, diğer yandan da daha çok bilineni ölümsüz “milli gövde”nin yazarıdır: “inan maviere ve mukaddeslere, inan!” Cümlesinin “bul kendini, bul ruhu” arayışının, bütün bunlara eşlik eden “maraz” avının Safa’sıdır. Bünye denince hastalanabilen bir bedeni değil, sağlam bir “sosyal büneyi”; uzviyet denince aksayan bir bacağı değil, güçlü Türk uzviyetini; organizma denince çürüyüp dağılacak bir gövdeyi değil, daima hayatta kalacak “milli organizmayı” anlayan Safa. Zamanlı insan varlığının yerine zamansız manevi varlığı geçirmeye çalışan. Hastalık deyince her insanın şu ya da bu ölçüde tanıdığı bir zaafı değil, milli bünyenin “hasta üyelerini” kasteden; organizmanın “hasta” ya da “cansız” hücrelerinin kesilip atılması gerektiğini söyleyen; Türk inkılabındaki bünyenin “kangren olmuş” taraflarını kazıyıp çıkararak bir “büyük ameliyat” olarak sunan Peyami Safa. (Gürbilek, 2011: 144-145)

Mehmet Tekin, her ne kadar Safa’nın kalemini oldukça güçlü bulsa da onda muhayyile yani hayal etme gücünün zayıflığından da bahsetmektedir. Bu noktadaki temel sorun, kurguları hayal etmek değil, kurgular arasındaki bağlantıyı kuracak derece güçlü bir muhayyile yeteneğinin olmamasından kaynaklanır. Muhayyile yeteneğinin zayıflığı neticesinde de Safa’nın romanlarında, Tekin’e göre, kurgusal kaymalar söz konusudur. Tekin, Safa’nın romanlarını incelerken kendisinin birbirini tamamlayan iki ana bölümü bir araya getirirken bulur. Ona göre, romanlarının teknik gücünü belirlerken Safa’nın da romancı kimliği merkeze çekilmiş ve bu süreçte roman sanatını çevreleyen teorik süreç ile romanların teknik özelliklerini dikkate alarak pratik süreçte iki ana temel oluşmuştur. Aynı zamanda Safa’nın dili kullandığı biçimi ve üslup kullanım biçiminin ilk örneklerini onun yazmış olduğu hikâyelerinde görmekteyiz. Tekin, Safa’nın *Asrın Hikâyeleri*’nde yazmaya başlamasıyla tanındığını ve onun asıl şöhretini artıran *Sözde Kızlar* ile birlikte romancı kimliğinin şekillenmeye başladığını öne sürer. Bu romanın içeriği, Safa’nın ileriki düşüncelerinin bir ön çalışması durumundadır. İlerleyen zamanlarda “hemen bütün romanlarının sosyal ve düşünsel şemasını şekillendiren Doğu/Batı meselesi, bu

mesleğe bağılı olarak cereyan eden kuşak çatışması, düşünce ihtilafı, kozmopolitizm vb. konular, ilk planda *Sözde Kızlar*'da sunulur". (Tekin, 2014)

Berna Moran ise daha çok Safa'nın romanlarında kullanmış olduğu yapı üzerinden Safa'yı tanımlama noktasına gider. Moran'a göre, Peyami Safa'nın Doğu-Batı ikilemini aktarırken özellikle romanlarında kullanmış olduğu, Safa'da gelenek haline gelen bir yapıdan bahseder. Genel olarak Safa, romanlarını dört ana karakter üzerine şekillendirir: Bunlardan biri Batı'yı temsil eden erkek karakter, diğeri Doğu'yu temsil eden erkek karakter, bunların arasında ikilemde kalan kadın karakter ve Doğulu erkeğı tutan, onu yönlendiren daha yaşlı bilge bir karakter. (Moran, 1979: 51-56)

Bu durum, Peyami Safa'nın 1939'a kadar yazdığı romanların (bir ikisi dışında) hepsinde yinelenir. *Sözde Kızlar*'da (gazetede tefrikası 1922) Müberra, alafrangalı Behiç ile Fahri arasında kalmıştır ve Behiç ile evlenmeye niyetlenirken hatasını anlar ve Fahri'ye döner. Fahri'nin arkadaşı Nadir yazarı temsil eder. Şimşek'te (1923) Pervin, Müfit ile evlenir ancak Batılı Sacit ile de ilişkisini bir türlü kesemez ve roman iki erkeğın de ölümü ile sonuçlanır. Ali yazarı temsil eder. *Mahşer*'de (1924) Muazzez'i isteyen alafranga zümreden Alâeddin Bey'in karşısında fakir Nihat vardır ve sonunda savaşı Nihat kazanır. Yazarı temsil eden gazeteci Kerim Bey'dir. Fatih-Harbiye'de (1931) Macit Batılı, Şinasi Doğuludur. Neriman, Macit'e kapılmak üzereyken vazgeçer ve Şinasi'ye döner. Yazarı temsil eden Ferit'tir. *Biz İnsanlar*'da (gazete tefrikası 1939) Vedia, Rüştü ile Orhan arasında bir türlü karar veremez. Yazarın görüşlerini Orhan'ın arkadaşından öğreniriz.

Peyami Safa'nın kaleme aldığı yazılarında daha çok kadın-erkek ilişkilerine ve ahlak çöküntülerine yer verdiğini söyleyen Beşir Ayvazoğlu, bunun genç yaştaki bir yazar tarafından bu derece güzel bir üslupla yazılmasını dikkate değer buluyordu. (Ayvazoğlu, 2017) Simten Coşar da Safa'nın edebi dil ve üslubunu övmüş ve yazarın eserlerinin Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak, yazarın bazı eserlerdeki ideolojik yaklaşımları ve toplumsal konulara bakış açısı hakkında eleştirileri vardır. (Coşar, 2006) Bunlardan biri, Berna Moran'ın da ele aldığı gibi, Safa'nın Türk edebiyatı için önemli bir yazar olmasına rağmen eserlerinde kadın karakterlerinin yerinin önemsenmemesi ve bu karakterlerin sadece erkeklerin gözünden tasvir edilmesi gibi sorunlar bulunmaktadır. (Moran, 1979: 51-56)

Safa'nın kadın karakterlerinin yapısal özellikleri üzerinde durmak istersek; Safa'nın romanlarında oluşturduğu kadın karakterler genel olarak Batılı eğitim görmüş, iyi bir aileden gelen ya da bir şekilde modern yaşamı görmüş karakterlerdir. "İki tip erkeğin başka bir deyişle, iki değerler sisteminin arasında kalan bu kızların yapacakları tercih temelde, yine madde ile ruh arasındadır. Batı uygarlığına, konforlu asri hayata ve özellikle Batı modeli adama karşı duydukları zaafa yazar fena halde öfkelenir, onları yüzeysellik hatta bilinçsizlikle suçlar" (Moran, 1979: 51-56). Bu da aslında Safa'nın Doğu ve Batı ikilemini ele alırken romanlarında taraflı bir yapı üzerinde durduğunu bize göstermektedir. Safa, olay örgüsü boyunca kadın karakterinin doğru yolu yani Doğu'yu temsil eden karakteri seçmesini bekler; bunun tersi seçim gösteren kadın karakterleri ise romanlarında cezalandırır.

Kadın kahramanların sonu, *Sözde Kızlar*, *Fatih Harbiye* ve *Mahşer* romanlarında güzel biterken, kendi içlerinde uzun uzadıya süren kararsızlıkları sonucu *Şimşek*, *Yalnızız* ve *Biz İnsanlar*'da kötü bir biçimde sonuçlanmaktadır. Berna Moran, Safa'nın Doğulu erkekleri manevi değerleri vadeden aşklarındaki eflatuni olarak tanımlarken, Batılı erkekleri ise sadece kızların cinsel isteklerine seslendiği üzerinden tanımlamalara gider. Bu nedenle de hemen hemen bütün romanlarında madde ve ruh tanımlaması üzerinden Batılı karakterleri bu yönüyle ortaya çıkarmasının onda bir saplantı haline geldiğini savunmaktadır. (Moran, 1979: 51-56)

Berna Moran'a göre, Peyami Safa'nın kadın karakterleri erkeğe bağlı bir tutumdadır. Safa'nın kadın karakterlerin ekonomik özgürlüğünü kazanmasına sıcak bakmadığını ve kadının okumasının da doğal bir haktan ziyade erkeğe yönelik doyurucu bir nitelik taşıması düşüncesinden başka bir şey olmadığını belirtir. "Tanzimat'tan bu yana yazarlarımız kadın konusunda kendi dönemlerindeki gerici görüşleri aşmış ve yerleşmiş bazı inançları, adetleri yıkmaya çalışmışlardır. Peyami Safa ise kadının toplumdaki yeri, görevi ve hakları konusunda tutucudur". (Moran, 1979: 51-56)

Moran, Safa'nın romanlarında kadının temel niteliğinin hep aynı olduğunu ve değişmediğini savunur. Kadın, bütün romanlarında seçici bir nitelik taşımaktadır. Türk toplumunun iki farklı değer arasındaki bocalayışını yansıtırken, aynı zamanda kızlarımız için Batılı Alafranga hayatın tehlikelerini göz önüne serer. Romanlarında kadın karakterleri seçici nitelik taşıırken, iki ana erkek karakter de temelde madde-ruh

karşıtlığını temsil eder ve seçilen bir nitelik taşımaktadır. Yine de Safa'nın yazıları hakkında bütün bu eleştirilere rağmen düşünürler, onun kıvrak bir anlatım tekniğine sahip olan, insanların ruhlarını iyi analiz eden ve bunları okuyucusuna oldukça etkili bir şekilde aktaran yetenekli bir yazar olarak görür (Moran, 1979: 51-56).

Bütün bunların altında Safa'nın kültürel çeşitliliğe de ciddi bir zemin oluşturduğunu görmekteyiz. Tekin'e göre, Safa'nın romanlarındaki kültürel çeşitliliğin kaynağı, küçük yaşlarda babasının dostu olan Abdullah Cevdet'in kendisine hediye ettiği bir kitapla Fransızca öğrenmeye başlamasıdır. "O, öğrendiği Fransızca ile doğrudan doğruya Batı kültürünü ve Batı edebiyatını tanıma ve öğrenme imkânına sahip olacaktır. Belki bundan da önemlisi, Peyami Safa, Fransızcanın desteğiyle Servet-i Fünun romanının muhtemel bir etkisinden de büyük ölçüde kurtulacaktır" (Tekin, 2014). Ancak aynı zamanda Abdullah Cevdet'in de etkisinde kalıp, kendi yaşam şekli ve Harbiye, Teşvikiye gibi semtlerde görmüş olduğu modernite arasında sıkışarak, henüz fikirleri de tam anlamıyla oturmadiğinden, o dönemin düşünce yapısına göre bir Garpcı olarak bu durumun altında eziliyordu. "İlk hikâye ve romanlarında gençlik arzularını ve yaşadığı tereddüt çok açık bir şekilde hissedilmektedir. Mütareke yıllarında tereddütleri artmakla beraber, pozitivist ve materyalist eğilimleri henüz devam ediyordu." İşte bu mütareke yıllarında Peyami Safa'nın kaleme aldığı yazılarında daha çok kadın-erkek ilişkilerine ve ahlak çöküntülerine yer verdiğini söyleyen Beşir Ayvazoğlu, bunun genç yaşta bir yazar tarafından bu derece güzel bir üslup ile yazılmasına dikkat çekiyordu (Ayvazoğlu, 2017).

Gençliğimiz adlı eserinde Batılı yaşam ile gelenekleri arasında sıkışmış bir aileyi ele alarak, bu noktadaki ahlaki çöküntüyü kıvrak üslubu ile gözler önüne seriyordu. Tekin'e göre, Peyami Safa'nın romanlarının bu denli ilgi uyandırıcı olmasının ana sebebi, onun dönemin halkı üzerinde tesir eden olayları ele alıyor olmasıdır. "Mesela, 'tango' adı verilen yeni genç kız tipleri, 'frenği' hastalığı, Mütareke ile gündeme gelen 'muhacir' meselesi, sosyetenin renkli, cazip fakat bayağı yaşantısı, o dönemlerde hayli yankı uyandıran konulardır" (Tekin, 2014: 25). Ayvazoğlu, aynı zamanda Safa'nın ilerleyen yıllarda *Sözde Kızlar* olarak yayımladığı eserinin, bu konunun ve Doğu-Batı yaşam tarzının anlatıldığı romanlaşmış bir hali olduğunu söyleyerek devam eder. Peyami Safa, *Sözde Kızlar* romanıyla büyük bir başarı elde etmiştir ve Tekin'e göre, *Sözde Kızlar* romanı, Peyami Safa'nın

devamında yazdığı *Mahşer*, *Canan* ve *Süngülerin Gölgesinde* romanlarından daha başarılıdır ve bu romanlar hep birlikte Safa'nın roman sanatında ilk aşamayı oluşturmaktadır.

Ayvazoğlu, *Sözde Kızlar* romanı hakkında, Peyami Safa'nın aynı zamanda fikir akımlarını da öne çıkarttığını söylemektedir. Kitapta milliyetçilik fikri ön plana çıkarılmıştır. Özellikle *Sözde Kızlar* romanında, biz hem yaşanan ahlaki çöküntüyü hem de Doğu-Batı ikilemini görürken aynı zamanda Behiç karakteri ile milli mücadele aleyhtarı kesimi ve babasını bulmaya gelen Mebrure karakteri ile Anadolu'yu ve Anadolu direnişini görmekteyiz. Tekin, Safa'nın her ne kadar *Sözde Kızlar* romanıyla büyük bir ivme kazansa da romanlarındaki esas üslubu ikinci aşamada kaleme aldığı eserlerinde yakaladığını belirterek buna başarılı bir örnek olarak *Şimşek* ve *Bir Akşamdı* romanlarını verir. "Peyami Safa bu romanlarda, 'teknikten ziyade insan ruhuna ait endişeleri' yakalamaya ve yansıtmaya çalışır. Yine romanlarda o, ilk defa 'insan ruhunun güneşsiz hatta yıldızsız taraflarına nüfuz etmek' için gayret sarf eder. Özellikle *Şimşek* romanı, gelecekte psikolojik tahlilleriyle adından söz ettirecek olan Peyami Safa'yı müjdeleyecektir" (Tekin, 2014).

Ayvazoğlu ve Tekin, Peyami Safa'nın fikirlerinin belirginleşmesinde, düşünce ve sanat dünyasının şekillenmesinde dönemin şartlarına da dikkat çeker. Peyami Safa, Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Dünya Savaşı, Mütareke ve Milli Mücadele yıllarıyla birlikte yeni bir devletin doğum sancularına şahit olmuş, kendi yaşamsal zorluklarıyla da birlikte olaylara ve sosyal değerlere şüpheyile bakar hale gelmiştir. Yeni devletin kuruluş aşamasındaki Batılılaşma ve modernleşme hareketleri, insanımızca tam benimsenemediği gibi ilerleyen dönemde de Tekin'in deyimiyle bir kuşak çatışması haline dönüşmüştür. Daha sonrasında da bu durum farklı bir boyut kazanarak sadece kuşak çatışması olarak kalmamış, bir medeniyet probleminde dönüşerek karşımıza Doğu-Batı meselesi olarak çıkmıştır. Peyami Safa'da Doğu-Batı meselesi olarak incelediğimiz, Tekin ve Ayvazoğlu'nun deyimiyle kuşak çatışması haline dönen bu sürecin altında, esasen Safa'nın düşünce dünyası yatıyordu. Bu düşünce dünyası da zaten eserlerinde oldukça net bir biçimde seziliyordu.

Romanlarının yanı sıra *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eserinde, fikriyatının temellerini net bir biçimde gözler önüne sermekten geri kalmıyordu. *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli kitapta, Hilmi Ziya Ülken'e göre üzerinde durulan hararetli bir

milliyetçilik fikridir. Ancak bu noktadaki milliyetçilik, temellerini Kemalizm'den alır. Milliyetçilik esasının Peyami Safa'ya göre Kemalist düşünceyle başladığını söyler. Yine Safa'ya göre milliyetçilik fikri de esasen kendini Kemalist düşünceyle güçlendirmiştir. Asıl medeniyet ve milliyetçiliğin anlamını Kemalizm'le bulmuştur. Bunun da köklerini anlamak için Peyami Safa'nın tarihte bir yolculuk yaptığını ileri sürer (Ülken, 1992: 447-450).

Peyami Safa'ya göre, İslam başlangıçta akılcı ve Batılı bir karaktere sahiptir. Yunan felsefesini de benimseyerek Batı'ya ön ayak olmuş bir din olduğunu söyler. Bunun zıttı olan Budizm'de ise varlığın inkârı ile birlikte ağır bir mistisizm vardır. Bu dönemde Hristiyanlıkta da mistisizm etkisi oldukça yoğundur. Safa'ya göre, İslam'ın o dönemde önde gelen savunucuları İbn-i Sina ve Farabi de Batı görüşüne mensuptur. Gazali'den sonra ise İslam daha mistik bir din olmaya başlamış ve bu noktada Batıcı özelliğini kaybederek Doğulaşmıştır. Batı'nın ise tam bu noktada Türk-İslam akılcı felsefesini benimseyerek mistizmden çıkarak yükselişe geçtiğini söylemektedir. Ülken, Peyami Safa'nın bu değişimin sebebini sorguladığını belirterek, İslam'ın gerilemesinin sebebini Hristiyanlığın merkezinin Roma olmasından kaynaklandığını söylemektedir (Ülken, 1992, s. 447-450).

Aslında bu noktada Peyami Safa'nın yazılarına kısaca bakarsak, Avrupa'nın yani Batı'nın bu noktalarda övüldüğünü görebiliriz:

"Maddî ve manevî kıymetlerin mübadelesinde, ırkların ve milletlerin iş birliğinden, dinlerin, sistemlerin, menfaatlerin rekabetlerinden doğan bu Avrupa, gayet mahdut bir toprak üstünde bütün fikirlerin, akidelerin, keşiflerin yığıldığı bir çarşıdır ki yeryüzünün her köşesinden oraya maddî ve manevî kıymetler akını başladı... Nihayet bu Avrupa, yavaş yavaş, devlere mahsus tek bir şehir haline geldi. Müzeleri, bahçeleri, atölyeleri, laboratuvarları, salonları var. Venedik'i, Oxford'u, Roma'sı, Paris'i var. Her tarafı ilim, sanat beldeleriyle dolup taşıyor. Fizik bakımından da Avrupa kıtası, insan için en müsait iklim ve toprak şartlarını bir araya getiren eşsiz bir tabiat şaheseridir. Kültür ve medeniyet olarak ne varsa, klâsik denizin kıyılarında Yunan, Sion, Roma ve barbar kanından doğan bu Avrupa'dadır. Bütün diğer milletler düşüncelerini, âdetlerini ve politikalarını oradan alıyorlar" (Safa, 1960).

Ülken'e göre, Peyami Safa aynı şeyi İslam için söylemez çünkü Hristiyanlık Kudüs'te çıkmış ama kendine merkez olarak Roma'yı seçmişken, İslam Arap Yarımadası'nda çıkıp Asya ve Afrika boyunca devam etmiştir. Ülken, bu noktada gerçekten Hristiyanlığın kendine merkez olarak Roma'yı bilinçli bir şekilde seçip seçmediğini sorgular (Ülken, 1992):

"...Avrupa kafası üç disiplinden doğdu: Roma'nın cemiyet disiplini; Hristiyanlığın ahlâk disiplini; Yunanistan'ın zekâ disiplini. Avrupalının zekâsını, dış ve iç ahlakını disiplin altına alan bu üç tesir, onun yaratacağı medeniyetin temellerini atabilmesi için zarurî kıymet sistemini hatırlamıştır. Fakat bu üç tesir arasında Avrupa'yı Asya'dan açıkça ayıran şey Hristiyanlıktır."

"İlmin enerjileri arasında bir tanesi yoktur ki bir garplı tarafından yakalanmamış olsun. Evvelâ anlamak, sonra çalışmak, sonra gene anlamak lazımdır. Şarkın ve fikirlerinin esrarı bomboştur. Eğer Avrupalılar olmasaydı, Asya kendi hakkının ne olduğunu bile asla bilmeyecekti. Asyalı denilen insan, sahip olmak istediği toprağın haritasını bile çıkarmaktan acizdir" (Safa, 1960).

Ülken'e göre, Peyami Safa İslamcılığın kurtuluşunu Riyazileşme ve Siteleşme'de görmektedir. Bu sayede, diğer bir deyişle kurtulma ve Batılılaşma sağlanmış olacaktı. Ülken, bu fikrin savunucusu olan Emin Cavlı'dan etkilenip kendisi de bu konu üzerine Şehir Sosyolojisi isimli makale serisini yayımlamıştır. (Ülken, 1992)

"Yunan zekâsından, Roma idaresinden ve Hristiyanlık ahlakından doğan Avrupa, Rönesans'tan sonra, Yunan geometrisini geniş bir riyaziye kültürüne ve kapalı Atina - Roma sitesini açık şehirler medeniyetine yükseltti. Bunun için Avrupa kültürü riyaziye kafasının ve Avrupa medeniyeti büyük şehirlerin mahsulüdür ve bunun için ben Avrupalılaşmayı her şeyden evvel Riyazileşme ve Siteleşme olarak anlıyorum" (Safa, 1960).

Beşir Ayvazoğlu'na göre Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli kitabında Doğu'nun geriliği ve Batı'nın ileriliğini ele alıyor. Avrupa medeniyetini; "Riyazileşme" ve "Siteleşme" kavramları üzerinden açıklamıştır. Bu bağlamda da kısaca bugünkü Avrupa medeniyetini aslında kuranlar, Orta Çağ'da Yunan felsefesini

de hakkıyla bilen Türk-İslam düşünürleridir. O dönemde Doğu daha ilerideydi ve İslam düşünürleri ile birlikte akılcıydı. Batı ise tam tersi gerideydi ve Hristiyanlık mistizm batağına saplanmıştı. Ancak Safa, şu an bu durumun tam tersi olduğunu söyler: Gazali ve İbn-ül Arabi gibi düşünürlerle İslam mistikleşmeye, Hristiyanlık ise akılcı olmaya başlamıştır (Ayvazoğlu, 2017). Benzer gözlemler Devrim Sezer tarafından da yapılmıştır.

Devrim Sezer, Peyami Safa'nın mesleki yeterliliğinden bahsederek onun romanlardan deneme yazılarına, gazeteciliğe kadar geniş bir literatür bilgisi olduğunu söyler. Yazılarında Doğu-Batı sentezi üzerinden Türkiye'de bir Avrupalılaştırma düşüncesinin hâkim olduğu dergi ve gazetelere pek çok düşünürü çekerek onların görüşlerinden faydalandığını belirtir. Sezer, Safa'yı okuyan pek çok yorumcunun Safa'nın yazılarında tek bir Peyami Safa değil, pek çok Safa olduğunu söyleyerek Safa'nın fikirsel değişimlerinden bahsettiklerini iletmektedir. Sezer, Safa'nın hızlı değişen bir siyasi söylemi olduğunu, savaş dönemi denemelerinde aşırı bir milliyetçiye bu durumun zamanla daha romantik bir milliyetçi hal aldığını söylemektedir. Safa'nın kültürel özgünlük kaygısının olduğunu söyleyen Sezer, bunun en belirgin örneğinin *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabında olduğunu belirtir. Ona göre Avrupa medeniyetini şekillendiren şey kültürel bağlamlardır ve bunun temelini de bilinç, Roma'nın eski uygarlıkları ve son olarak da Hristiyanlık oluşturur. İşte Safa'ya göre "Avrupa ruhunu" ortaya çıkaran bilinç de budur. Aynı zamanda Avrupa rasyonelleşmiştir. Bu nedenle Avrupa modernleşmesinin iyi olmasının sebebi, Safa'ya göre, bu rasyonelleşmedir. Sezer, Safa'nın burada belirtmek istediği diğer bir noktanın da Avrupa medeniyetinin altında bir Türk-İslam bilincinin olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Safa'ya göre Avrupa medeniyetinin altında yatan ve önemli bir etken olan Yunan felsefesi, akılcılık, rasyonellik gibi durumları Avrupa'ya tanıtan Türk-İslam düşünürleridir. Bu nedenle Safa, Avrupa modernitesini Türk-İslam medeniyetinin devamı olarak görür. Safa'nın özgünlük düşüncesi savaş yılları boyunca keskin milliyetçi bir hal alır (Sezer, 2010).

Devrim Sezer, Peyami Safa'nın fikrinde milliyetçilik ve Avrupalılaştırma olduğunu, milliyetçiliğin daima Avrupalılaştırmadan önde olduğunu söyler. Ancak, Türk-İslam medeniyeti başta bu kadar canlı ve Avrupa medeniyetinin yapı taşı oluştururken neden onunla aynı yönde gidemediğini sorgular ve şöyle açıklar:

“Safa'nın neleri ayrıntılı olarak ifade ettiği sonucunda, esası Türk kültürünün içerdiği 'büyük ihtimal' olarak kabul eder” (Sezer, 2010).

Safa, Avrupa ve Asya'nın iki kıta olarak belirlenebileceğini savunur ve temelde farklı iki dünya görüşünü ifade eder. Safa, Türkiye'yi ve kendine özgü kültürel yönelimini yerleştiği Avrupa'yı kendi analizinde dünyanın aklı olarak ortaya çıkarır: gizemi çözme, analiz etme, fethetme ve dolayısıyla doğaya boyun eğdirme.

Avrupa erkektir ve bir kaptan gibi davranır, gemisi tehlikeli sularda seyrederek. 'Doğu'nun manevi değerleri' vardır. Böylece Doğu dünyası, Avrupa'nın temsil ettiği tam tersi: zamansız, düşünceli ve kadınsıdır. "Batıya gittikçe," diye yazar Safa, "her şey ne kadar katı ve maddesel hale gelir." İnsanlığın ihtiyaçları, bu iki tür arasındaki bir sentezdir. Varoluş. Safa'nın dili, buradaki argümanının amaçlandığını ima eder. Safa, Türkiye'nin Doğu ve Batı'nın bir sentezi olduğunu ve bunun tarihsel bir kader olduğunu ileri sürer. Bunlar sadece kader ve misyon değil, Türklere miras kalan manevi yetenekler, güçlü bir tarih ve coğrafyadır. İşte bu, bir Türk Sentezidir ve Avrupa ruhu ile uzlaşma sağlar. Safa'nın bu tutumu 1940'lı yıllar itibarıyla milliyetçilik fikrinde sertleşti ve “Toplum diye bir şey yoktur; daha ziyade, sadece ulus vardır” fikrini öne sürer (Gürbilek, 2011).

Nurdan Gürbilek, Peyami Safa'nın ikiz ideal kavramından övgüyle söz eder. Safa'ya göre Tanzimat'tan bu yana yapılan bütün inkılap hareketleri “Türk bünyesini hem şark ve garp, hem de din ve milliyet arasında yarımsar ve sakat iki parçaya bölmüş, bunun sonucunda da ortaya tek bedeni iki kafası olan “Siyamlı ikizler” çıkmıştır (Gürbilek, 2011, s. 154). Tam da bu noktada, Gürbilek'e göre Safa'nın bahsettiği büyük ameliyat yani Türk İnkılabı devreye girer ve böylece Safa, bu büyük ameliyatla siyam kardeşleri ikiz idealden kurtardığına inanır. Oysa Gürbilek'e göre, “Oysa kendi yazarlığı boyunca Doğu'yla Batı, milliyetle Allah, riyaziyecilikle mistisizm arasında yaşadığı yalpalamalar bile Siyam ikizlerinin yok olmadığını, tersine birbirini yerinden etmek üzere çalışan düşman ikizlere dönüştüğünü gösterir” (Gürbilek, 2011, s. 155).

Gürbilek, Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eserinin ilk baskısıyla 20 yıl sonraki baskısı arasında bulunan farklılıklarda bu ikiz idealin bir yansıması olduğu fikrini savunur. İlk baskıda inkılabın, Safa'nın deyişiyle, mistik görüşten riyazi görüşe ve step cemiyetinden site cemiyetine geçiş hamlesi olarak tarif edilip, mistizmin ise ikellikle ve dışilikle özdeşleştirilmiştir. Ancak eserin ikinci baskısına yazılan ön sözde, mistizm safına geçip yeni kurulan ülkenin Orta Çağ mistik inanışından modern müspet ilime geçerken yaşadığı değişimi kolaylaştırmak için mistizm safına geçtiğinden söz eder (Gürbilek, 2011).

Gürbilek'e göre, Safa, iki ideali tek bir milli idealde buluşturmak istiyordur; ama sentezin temel ilkesi, bu bitmeyen "rakkas hareketi"ne duruma göre yeni ivmeler kazandırmaktan başka bir şey değildir. Öyle görünüyor ki "Türk düşüncesi"nin görevi, denge iki kutuptan biri aleyhine bozulduğunda öteki kutbu savunmaktır ve denge de durmadan bozulmaya yazgılıdır. Bu durumda, "iptidaî ve çocuk sezişi" ağır bastığında "hendese kafası"na, "hendese kafası" fazla kaçtığına ise mistisizme takviye yapmak gerekiyor; daha doğrusu, Türk düşüncesi ancak o zaman bir iktidar felsefesi olabiliyordur (Gürbilek, 2011).

Gürbilek, Safa'nın zaten bu problemi hali hazırda gördüğünü belirtir; çünkü bu ikizlerin bir tarafı diğerinde zıt başka bir ucu temsil ediyor ve bu nedenle de iki uç arasındaki çatışma kaçınılmaz bir duruma geliyordu. Safa'nın büyük ameliyat ile yapmak istediği, bu iki zıtlığı ortadan kaldırmaktır; ancak Siyam ikizlerinden birinin başını indirdiği bu kılıç ya da neşter darbesiyle ortadan kaldırırken aslında yeniden yarattığını, milli idealin başından bu yana Batı'yı hem model hem düşman olarak görmek zorunda olduğunu, "Garp trenine milli ruhla binmek" ya da "ruhuma sadık kalarak Riyazileşme" dediği düşünsel reçetenin hep aynı ikizler yüzünden bitmek bilmez bir denge oyununa dönüştüğünü, kısacası Safa düşüncesinin kaçmaya çalıştığı rakkas hareketine zaten çoktan yakalanmış olduğunu görmek istememiştir. (Gürbilek, 2011)

Nurdan Gürbilek, Peyami Safa'nın çokça kullandığı "rakkas hareketi"nden söz etmektedir. Ona göre, Safa'nın kullandığı kelimeler hem görünen bir anlama hem de altında barındırdığı başka bir anlama sahiptir, bu da bir çatallaşma yaratır. Safa, her ne kadar modernleşmekten bahsetse de, Gürbilek, Safa'nın modern ilmin şüpheci ve kontrolcü zekâsını da barındırdığını belirtir. Gürbilek'e göre, bu ikizleşme yalnızca "madde" ve "ruh" ya da "milliyet" ve "din" için değil, "tereddüt" ve "şüphe"

kavramları için de geçerlidir. Safa'ya göre, zeki adam "öteden beri tereddüt eden" insandır; ama *Bir Tereddüdün Romani*'nin kapanış yazımında gösterdiği gibi, tereddüt aslında bir soysuzlaşmadır. Rönesans "şüphe"den doğmuştur; edebiyatı edebiyat yapan şüphedir; ancak aynı Safa, bize şüphenin yozlaşmadan, bozulmadan ve ölümden başka bir şey getirmeyeceğini de söylüyor (Gürbilek, 2011).

Bütün bu örneklere ek olarak, Gürbilek, Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* eserinde "Şark Nedir?" sorusuna verdiği cevap üzerinden bir açıklama yapar. Safa, Batının Şark'ı filozof olarak değil, dindar âlim ve büyücü olarak gördüğüne karşı çıkar. Ancak bunu açıklarken, bunun bir Batı kurgusu olduğunu ve Batının Doğuyu böyle gördüğünü açıklamak yerine, Türkiye'yi Şark milletlerinden olmadığını kanıtlamaya çalıştığını belirtmiştir. Gürbilek, evet der, siyam ikizleri, aynı tek idealin içindeki çifte ideal. Bir yandan Şarkın manevi iklimini övmek, bedene karşı ruhu, Harbiye'ye karşı Fatih'i, kemancıya karşı kemeñeciye yüceltmek zorundadır Peyami Safa; ama diğer yandan "medeniyetçi hamle"nin ideoloğudur; hımbıl, miskin, lapacı Şark simgesini zaten çoktan kabul etmiştir (Gürbilek, 2011).

Berna Moran, Peyami Safa'nın Doğu-Batı ikilemini işlerken, konuya ahlaki açıdan da karşıt kişilikler yoluyla yaklaştığını söyler. Örneğin, Batılı karakterdeki erkekler hırslı, zeki, enerjik ve tuttuğunu koparan ama aynı zamanda yalancı, kandırmaya meyilli ve güvenilmezdir. Doğulu karakterdeki erkekler ise idealist, geleneklerine bağlı, dürüst, daha içe dönük, hayalperest ve beceriksizdir. Ahlak değerlerinde ise Batılı karakterlerin, yazarın gözünde, Batının değerleri olarak sınıflandırdığı parasal, hazza dayanan ve çıkar anlayışının hâkim olduğu bir ahlak anlayışına sahipken, Doğulu karakterlerde Türk-İslam uygarlığından gelen manevi değerlere dayanan bir ahlak anlayışı söz konusudur. Berna Moran, bu durumu daha da ileriye taşıyarak, durumun madde ve ruh kavramlarına indirgenebileceğini belirtir ve Batının ve Batılı karakterlerin beden ve madde ile ilişkilendiğini, Doğu ve Doğulu karakterlerin ise ruh veya kalp ile ilişkilendiğini ifade eder. *Şimşek*'te, Sacit'in Pervin'e söylediği şu sözler, kendisinin değil, bütün Batılılaşmışların hayat felsefesini özetler: "Bir şey bil, kalp yoktur. Bir şey daha bil, herkes kendi için yaşar" (s.107). Bu insanlar için yaşamak bedensel yaşamaktır. Bedenin görünüşü, rahatlığı ve hazları bu insanların amaçlarını belirler. Bu nedenle Batılı tipin kadından beklediği de birkaç saniyelik zevktir. Ne sever ne de kıskanır, ama şık giyimi, serbest

davranışları ve atılgan kişiliği ile kadınlar için çekicidir ve onları kolayca avlar. Doğulu ise ruhtur, kalptir (Moran, 1979).

Berna Moran'a göre, Peyami Safa Doğu-Batı karşıtlığını madde ve ruh karşıtlığı olarak anlamlandırmakta ve bundan dolayı da roman karakterlerinin yapısal oluşumunu buna göre planlamaktadır. Doğu ve Batı'yı temsil eden karakterlerin aralarında aşk, para, ülkesel sorunlar üzerinden bir olay örgüsü yaratarak Doğu-Batı karşılaştırmasına gider. Safa'nın romanlarındaki kadın karakterlere gelecek olursak, Doğu ve Batı arasında köprü olan, zaman zaman Doğu'ya yaklaşarak Doğu'yu tanıtan, zaman zaman da Batı'ya yaklaşarak Batı üzerinden fikir sahibi olmamızı sağlayan önemli bir başat roledir. (Moran, 1979)

Berna Moran, Doğu-Batı sentezinin Peyami Safa'da madde ve ruha indirgenebileceğini söylerken, aynı zamanda Safa'nın *Biz İnsanlar* adlı romanında Doğu-Batı çatışmasının materyalizm-idealizm çatışmasına kaydığını belirterek, romanda materyalizm üzerinden de Marksizm'i hedef aldığını ifade eder. 1922-1939 yılları arasında yazdığı romanlarda saptadığımız ideolojik yapıya bakarak, Peyami Safa'nın aynı dönemdeki resmi ideolojinin anti-emperyalizm, anti-komünizm ve cumhuriyetçilik gibi öğelerini paylaştığını söyleyebiliriz. Ancak dine dönük anlayışı, Osmanlı-İslam geleneklerine bağlılığı, toplumda kadına vermek istediği yer ve pozitivizme, materyalizme, bilime dayanan bir dünya görüşüne karşı tutumu ile resmi ideoloji karşısında geriye dönük bir tavır içindedir. (Moran, 1979)

Hilmi Ziya Ülken, Devrim Sezer'in de hemfikir olduğu gibi, Peyami Safa'nın pek çok konudaki kararsızlığından bahsediyordu. Ne var ki Ülken'e göre, Peyami Safa'nın dil üzerinden vermiş olduğu demeçlerdeki kararlılığı da uzun süre kalmamış, Türk İnkılabına Bakışlar kitabında başta Turancılığı tenkit ederken milliyetçilik esaslarına dâhil ettiği yeni dil ve tarih anlayışında savunucusu konumunda olduğunu belirtmiştir. Peyami Safa, Kemalizm'i anlatırken onu hukuki ve iktisadi olarak iki kıstas üzerinden ele alınmasını doğru bulmaz. (Ülken, 1992)

“Hukukî izah, Kemalizm'i Fransız İhtilali'nin kopyasından başka bir şey olmayan meşrutiyetin cumhuriyet şeklinde bir devamı ve tekâmülü farz eder. İktisadî izah, bu görüşü reddettikten sonra, Kemalizm'i geri bir ziraat memleketi olan Türkiye'nin ileri sanayi memleketlerinin kapitalist ve emperyalist boyunduruğundan milletçe bir

kurtuluş hareketinden ibaret görür.” şeklinde açıklayarak bu fikirleri tartışır ve “Kemalizm, ne idealist bir görüşe dayanan hukuki ne de materyalist bir görüşe dayanan iktisadi izahların bu iki dar kadrosuna sığdırılmaz. Bu iki görüş de birbirinden fazla meşru olmayan zihni bir *spekülyasyona* varır” ifadesiyle bu iki kıstasa sıkıştırılarak yapılan anlatıları reddeder. (Ülken, 1992)

Ülken’in ise burada dikkatini çeken kısım, Kemalizm’in yani İnkılabın açıklanması yapılarak izah edilen kıstasların ilkinin idealist, ikincisini materyalist olarak sınıflandırarak bunların da zihni *spekülyasyonlara* neden olduğunu söylemesidir. Bu sebeple de Ülken durumu, “Ona göre madde kaba, pasif, kendi başına bir şey yaratmaktan aciz tek varlık değildir. Onu enerjiden ve insanda şuurdan ayrı, şuurun bütün verilerini tayin eden ilk sebep gibi görmeye imkân yoktur. Fakat bu tarif tarihi maddeciliğin madde anlayışına uymaz. Engels’e göre madde hareketten ayrı, pasif olarak düşünülemez. Bütün diyalektik evrimin temeli bu hareketli maddedir. Burada Peyami Safa, bir kitapta eleştirdiğimiz tarihi maddeciliği aslına uygun takdim etmiyor. İdealizmi de materyalizm gibi soyut *spekülyasyon* diye kabul etmiyor ama Doğu ve Batı Sentezinde sık sık adlarını verdiği Eddington, Husserl, vb. ayrı yönlerden idealisttirler” şeklinde açıklar ve Peyami Safa’nın yine bu noktada da kendisi ile bizatihi çelişki içerisinde olduğunu belirtir. Son olarak da Peyami Safa’nın Türk düşüncesindeki yazılarıyla *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli kitabındaki görüşlerini ele alır ve ciddi anlamda bir değişim olduğunu öne sürer. Safa artık idealizme karşı değildir. Mistizmin karşısında bir duvar olarak Gazali’yi sorumlu tutarken artık mistizmle iç içedir (*Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*). Ayrıca kitaplarında Gazali’nin sözlerine yer vermesi. (Ülken, 1992)

Bu noktada *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* ve *Yalnızız* romanları öne çıkmaktadır. Ayrıca Ayvazoğlu’na göre bu romanın en önemli özelliklerinden biri de Doğu-Batı ikileminin işleniyor olmasıydı. “Simeranya, romanın en önemli kahramanı olan ve yazarın sözcülüğünü üstlenen Samim’in sıkıldığında kendisini attığı bir hayal ülkesiydi ve Peyami Safa tarafından, bütün zıtlıkların birbiriyle barıştırıldığı bir mutluluk adası olarak tasarlanmıştı.” (Ayvazoğlu, 2017)

“Birincisinde Doğu kavramına toptan hücum ettiği halde burada onunla barışıyor; hatta orada Uzak Doğu’yu bizimle kıyas etmeyecek kadar küçümsediği halde, burada Bizden İleri Memleketler başlığı altında yalnız Japonya’yı değil,

Bangkok ve Hong Kong'u veriyor. 'Şarkın geri Budistleri' dediği bu memleketlerdeki gelişmeyi görmesini de bir kültür filmine borçlu olduğunu söylüyor. Hâlbuki daha 1914'te Satı Bey, Japonya'ya ait yazdığı kitapta bu batılılaşma hamlesi üzerine dikkati çekmiş bulunuyordu" (Ülken, 1992).

Yine Türk İnkılabına Bakışlar kitabında, yeni olanı ele almakta ve geçmişe dair hiçbir borç olmadığını söylerken, Türk düşüncesinde eskinin zaten zemini hazırladığı ve onun üzerinden devam edildiğini söyleyerek Safa'nın ilk düşüncelerinden bugüne ciddi değişimler yaşadığını belirtmektedir. Bu noktadan baktığımızda, Safa'nın ilk kitabında bir Batı hayranlığı ve batılılaşma fikri ön planda iken, *Türk Düşüncesi dergisi*, *Sözde Kızlar*, *Fatih Harbiye* gibi romanlarında ise Doğu'nun savunuculuğunu yapan bir Peyami Safa görüyoruz.

Ülken, bu iki kitabı karşılaştırdığında ortaya çıkan ciddi ayrılığın, daha çok din ve reddettiği mistizme geçiş yapmasından kaynaklandığını belirtir. (Ülken, 1992).

Tanıl Bora, Peyami Safa'nın Necip Fazıl ile beraber 1940'lı yılların ikinci yarısından 1960'lı yıllara kadar milliyetçi-muhafazakâr bir tavır takındığını belirtir. Ancak ilerleyen zamanlarda Necip Fazıl'ın İslami kimliği daha ağır basarak Peyami Safa ile farklılaşmışlardır. Peyami Safa, sadece milliyetçi-muhafazakâr kesime değil, tüm kamuoyuna seslenecek şekilde bir tavır ele almaya başlar. Bora, Peyami Safa'nın 1938 yılında ele aldığı Türk İnkılabına Bakışlar adlı eserinin Kemalizm'in ele alınışının muhafazakâr bir yorumun neticesi olduğunu söyler. 1958 yılına geldiğinde, kitabın içeriğinin tamamını değil ama ana fikrine sahip çıkıyordu. Safa'nın ana fikri, "Kopmuş teşbih taneleri gibi dökülüp saçılmış anelerimize bir bağ geçirmek" idi. Dönemin inkılabı, gelenekle gemlemeye dönük muhafazakâr endişelerini tekrar ediyordu. İlmi düşüncede ifrat, kör akideciliğe, mefhumculuğa varırdı. Oysa Türk inkılabı realiteden, hayattan doğuyordu. İnkılabı geleneği onararak canlandıran, solmuş cevheri ışıtan bir cevhere dönüştürebilmek için bildik sihirli formülü öneriyordu: bir Doğu-Batı sentezi (Bora, 2017)

1950'li yıllara kadar Doğu-Batı sentezi sürdü. Bora'ya göre, Safa Batı'nın Doğu'da eksik olan mistizm ihtiyacı olduğunu, Doğu'nun da ilmi görüşe ihtiyacı olduğunu savunuyordu. Ancak Safa'nın bu düşüncesi, *Türk Düşünce* dergisini

çıkarmaya başlamasıyla birlikte değişime uğruyor ve Batı'nın bir *determinizm*, pozitivizm girdabına düştüğüne dikkat çekiyor. (Sezer, 2010).

Safa'nın mistizm anlayışı, Tanıl Bora'ya göre soyuttur, yani Safa Allah'ın varlığını ispatlamak yerine olmamasının mümkün olmadığını savunur. Aynı zamanda organizmacıdır ki, zaten muhafazakâr düşünce savunucularının temel görüşünde organizmacı bakış açısı mevcuttur. Bora, bu alanda Nurdan Gürbilek'e de atıfta bulunarak, Safa'nın *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'nda hastalıkla uğraşan insanları ele alırken uzviyetçi bir bakış açısına itilerek milleti bir organ olarak görmeye teşvik ettiğini iletir. *Millet ve İnsan* kitabı, Safa'nın ırkçı bir milliyetçi yanını ortaya çıkarır ve ırkı bir organizma olarak görüp, bir ırka mensup olmayan insanları içi boş olarak tanımlar (Bora, 2017).

Son olarak Bora, Safa'yı şu şekilde tanımlar: “Peyami Safa, sağ düşüncenin bütün temel uzuvlarının maketini yapmış, kalemi cevval bir otodidaktti; antikomünist, milliyetçi, maneviyatçı... Milliyetçi-muhafazakâr edebiyat kuramcısı Faruk Timurtaş'ın değişiyile; ruh adamı” (Bora, 2017).

Süleyman Seyfi Öğün'e göre, Peyami Safa değişime gösterilen direncin karşısındadır ve *Düşünen Adam* dergisinde çıkan yazısında irtica hakkındaki fikirlerini açık bir dille belirterek mürtecilerin muhafazakârlığın soysuzlaşmış bir hali olduğunu ve geçmişine sırt döndüğünü ifade etmektedir. Peyami Safa'ya göre muhafazakârlığın belli farklılıkları vardır. Safa, sabit durağan bir muhafazakârlığı savunmadığı gibi, bunu reddeder ve dinamik, gelişmeye açık bir muhafazakârlığın varlığından söz ederek bu iki muhafazakârlık tipini birbirinden ayırır. Ona göre, aslanan ve hakiki olan muhafazakârlık, tutucu bir muhafazakârlık değil, değişime ve gelişmeye açık bir muhafazakârlıktır. Ona göre hakiki muhafazakârlık ve hakiki inkılapçılık arasında da bir fark yoktur ve yine Safa'ya göre hakiki muhafazakârlar inkılap düşmanı olmadığı gibi, hakiki inkılapçılar da tarih ve gelenek düşmanı değildir (Öğün, 1997).

Seyfi Öğün, Safa'ya göre önemli olanın üç boyutun farkına varmak olduğunu söyler. Ona göre asıl modernizmi yaşayan kişi, üç zaman içinde de yaşamayı bilen kişidir. Ona göre bu insan, hem geçmişi hem bugünü hem de yarını bir süreç içerisinde yaşar ve modern olduğu kadar muhafazakâr, muhafazakâr olduğu kadar da inkılapçıdır. (Öğün, 1997)

“Peyami Safa’ya göre, her canlı varlığın hem kendisi kalmak, hem de değişmek gibi iki zaruret arasında muvazenesini bulabilmesi için, değişme *prosesinin* varlığı kendisine bağlayan ve unsurlarını tarihte ve gelenekte bulan milli şahsiyet seferine tecavüz etmemesi gerekir. Peyami Safa, değişim karşısında muhafazakârlığın rolünü ve *misyonunu* ise şöyle saptar: Muhafazakârlık tarihçi ve gelenekçidir. Bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve kültür mirasının bekçisidir. Dünsüz bugün ve bugünsüz yarın olmayacağını bilir. Cemiyetin geçirdiği zaruri inkılapların geçmişe ait değerleri yok etmemesini ister ve cemiyetin kendi benliğine sadık kalmak için her türlü ölçüsüz değişmeye karşı mukavemetini temsil eder” (Öğün, 1997). Yani makbul olan, eski ve yeninin birleşmesiyle oluşan kısmı değişimdir.

Peyami Safa aynı zamanda yobazlığa da karşıdır. Mürtecilerden daha çok yobazlığa karşıdır. Ona göre, her ne kadar mürtecilere de karşı çıksa da onları bir noktada samimi bulurken, yobazların samimi olmadığını belirtir. Yobazların ne tarihi, ne geçmişi, ne dini ne de milliyetçiliğin esasları hakkında en ufak bir fikirlerinin dahi olmadığını dile getirir. Amaçlarının muhafazakârlık veya irtica temayüllerini istismar ederek kargaşalık çıkarmak yoluyla rakiplerini ezerek istek ve ihtiyaçlarına ulaşmak olduğunu ifade eder.

Seyfi Öğün, aynı zamanda Safa’nın yobazlığa dair görüşlerini şu şekilde anlatır: Safa’ya göre iki çeşit yobaz tanımı vardır ancak bunlar son tahlilde birbirinin aynı olan iki suret gibidir. Biri dini ön plana alarak dini istismar eden dinsel yobaz, diğeri ise devrimci kisvesi altındaki devrimbaz olan yobaz grubudur. Safa, bu iki grubun birbirinden hiçbir farkı olmadığını beyan etmektedir. “Yobaz dini kullanarak, devrimbaz ise dinsizlik üzerinden aynı işi yapmaktadır.” Safa, yobazların ve devrimbazların putlaştırma düsturuna da oldukça karşıydı. Safa’ya göre, “Mücerret insanı tanrılaştıran Tefik Fikret ile Atatürk’ü putlaştıran Behçet Kemal ya da ‘Hafız-ı kapital olmak istiyorum’ diyen Nazım Hikmet ile Allah’a mahsus sıfatları Shakespeare için kullanan Abdullah Cevdet arasında hiçbir fark yoktur. Said Nursi’ye ya da Mevlana’ya tapanlar için de aynı şey doğrudur” (Öğün, 1997).

Süleyman Seyfi Öğün, *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı Peyami Safa’ya ait eseri, Kemalizm’in ölçüsünü ve politik süreçlerde yanlış anlaşılmalara sebebiyet veren Kemalist politikadaki her türlü yanlış anlaşılmayı düzeltmek amacıyla yazılan bir eser olarak tanımlar. “Bu kitap, muhafazakâr bir gözle yazılmış son derece de önemli

bir Türk Politik Akımlar Tarihidir.” (Öğün, 1997) Safa, bu süreçte Osmanlı’da başlayan modernleşme akımlarıyla birlikte son dönemlerinde ortaya çıkan fikir akımlarıyla da karşılaşmıştır. Bu fikir akımları, Türkçülük (Türk Yurdu), İslamcılık (Sebilürreşad) ve Batıcılıktır (İçtihat). Peyami Safa’nın babasının arkadaşı olan Abdullah Cevdet, Batıcılık fikrinin başını çekmekte ve İslamcılık fikrine kati biçimde karşı çıkmaktaydı. Öyle ki, o dönem Seyfi Öğün’ün belirttiği gibi, *Bab-ı Maşerat*’ta Bulgar istilasından kurtulmak için okullarda 4444 kez okutulması gereken bir dua belirtilmiştir. Peyami Safa’nın babası, bu duayı Safa aracılığıyla Abdullah Cevdet’e iletir. Bunun üzerine Cevdet’in *Bab-ı Maşerat*’a yazmış olduğu ağır eleştiri sonrası İçtihat bir süre kapatılır. (Öğün, 1997)

Süleyman Seyfi Öğün, Peyami Safa’ya göre üç ayrı akım olan Türkçülerin, İslamcıların ve Garpcıların düşüncelerinde haklı yerlerinin olduğunu belirtmektedir. Ona göre Garpcılık “bizde bir sistemden ziyade, dini taassuba karşı medeni ihtiyaçların sezilişinden doğma bir terakki ihtiyacıdır” (Öğün, 1997). İslamcılar ise kendi içinde iki zıt eğilimi barındırmaktadır.

Öğün, Safa’nın din ve Kemalizm içindeki laiklik arasında bir uyum bulduğunu ileri sürer. Ona göre, Safa’nın muhafazakârlığının içinde barındırdığı sekülerlik nedeniyle Kemalizm içindeki laik düşünceden rahatsız olmaz ve laikliğin dinsizlikle eş anlamlı olmadığını belirtir. Amaç, dinin otorite aracı haline gelmesinden kurtarılmasıydı. (Öğün, 1997)

Süleyman Seyfi Öğün, Peyami Safa’nın muhafazakârlık anlayışını incelerken, bu noktada en temel sorunun “Nasıl bir Batı” sorusu olduğunu belirtir. Peyami Safa’ya göre, toplumun dinsel öğelere önem verdiği ancak bunun asla teokratik bir düzen almadığı yönünde bir Batı anlayışı olması gerektiğini söyler. “Bu Batı, Türkiye’nin hasta adam olduğu günlerde kendisine yapıştığı ve nihilist çılgınlıklara sürüklenmiş olan hasta bir Batı olamamalıdır” (Öğün, 1997). Daha sonra ise, Şark üzerinde oryantalist görüşe ve tamamen Doğu ile ilintilenen kadercilik, mistizm ve kör inançlar tezine de karşı çıkar. Doğu’yu da kendi içinde ayrımlara tabi tutar.

Beşir Ayvazoğlu’na göre, Peyami Safa 1930’lu yılların başından itibaren Doğu-Batı sentezi fikrini savunuyordu. Bu fikri önce kapsamlı olarak *Fatih Harbiye* romanında, daha sonra *Kültür Haftası* dergisinde yayımladığı *Seziş, Tahlil, Riyaziye* ve *Şark-Garp Münakaşasına Bakış* makalelerinde, *Türk Düşüncesi* dergisinde daha

mistizm ağırlıklı bir şekilde savunmuştur. “Ona göre, Batı’yı temsil eden madde, insanda karşılığını nefis olarak buluyordu. Doğu ise ruhtu. Bu bakımdan hepimiz aynı zamanda hem doğulu, hem Batılıydık. Doğu, Batı’nın maddeden hareketle gerçekleştirdiği hamlelere, Batı ise Doğu’nun ruhuna ihtiyaç duyuyordu. O halde Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısıydı, kaderimizdi. İnsan bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilirdi” (Ayvazoğlu, 2017).

Beşir Ayvazoğlu, Peyami Safa'nın eserlerindeki modernizm ve batılılaşma fikirlerine değinir. Ayvazoğlu'na göre, Peyami Safa'nın eserleri modernizm ile gelenek arasındaki çatışmayı ele alır. Peyami Safa, batılılaşmanın Türkiye'de gerçekleştirilmesini savunur ve Türk toplumunun modernleşme sürecine uyum sağlamanın önemini vurgular. Beşir Ayvazoğlu da, Türkiye'nin modernleşme sürecinde geleneksel değerlerle çatışmalar yaşadığını ve bu çatışmanın Türk toplumunu etkilediğini savunur.

Son olarak, “Safa, 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa’da gerçekleşen ‘tereddüt çağı’nın’ aydınıdır. Bu nedenle siyasal düşüncesinin her yeni safhasında önceki dönemde benimsediği tutumla çelişmesi, bizzat tereddüt çağı’nın dalgalanmalarını yansıtmaktadır. Nasıl Safa’nın parçası olduğu çağ arayışta olan bir çağa, Safa da çağın uçuculuğundan sürekli bir çıkış yolu arayan, nihai bir düşünce sistemine son vermeyi arzular, ama bizzat bu tavrıyla tereddütün bir parçası olur” (Özcan, 2023).

Peyami Safa'nın edebi mirası, modern Türk edebiyatında dönemin toplumsal ve kültürel dinamiklerini derinlemesine ele alarak, Doğu-Batı çatışması ve toplumsal değişimleri irdeleyen önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Safa'nın eserlerinde, bireysel trajedilerinin ve felsefî arayışlarının izleri belirgin bir şekilde görülmektedir. Yazarın eserlerindeki karanlık mekân tasvirleri, Doğu-Batı ikilemi ve kadın karakterlerin durumu gibi temalar, onun iç dünyasını ve toplumsal eleştirilerini yansıtmaktadır. Safa'nın düşünce yapısı, modernizm ile gelenek arasında bir denge kurmaya çalışırken, aynı zamanda bu dengenin zorluklarını da gözler önüne sermektedir. Safa'nın çalışmaları, Türk edebiyatında kalıcı bir iz bırakarak, okuyucularına geniş bir perspektif sunmaktadır.

5. MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR OLARAK PEYAMİ SAFA

Bu bölümde, ilk olarak Peyami Safa'nın bakış açısı üzerinden onun millet ve milliyetçilik mefhumlarına olan yaklaşımları ele alınacak olup, Peyami Safa'ya göre bir milleti var eden mefhumlar nedir, nasıl oluşur ve yine Safa'ya göre milletin en üst menfaatini korumak için nasıl bir milliyetçilik fikri doğrudur sorularına cevap aranacaktır. Peyami Safa'nın çok değerli iki kaynağı olan *Türk İnkılabına Bakışlar* ve Safa'nın dergi ve gazete yazılarında belirtmiş olduğu fikirlerinin tek bir eserde toplandığı *Millet ve İnsan* isimli eserinden yararlanılmıştır. *Millet ve İnsan* kitabında bulunan alt başlıklar olan Cemiyet ve Uzviyet, Sosyoloji ve Milliyetçilik, Biyoloji ve Milliyetçilik, Psikoloji ve Milliyetçilik, Ekonomi ve Milliyetçilik, Tarih ve Milliyetçilik, Felsefe ve Milliyetçilik, Millet ve Hak, Milli Ahlak, Milli Cemiyetlerde İdeal yazılarından faydalanılmıştır. Bunlara ek olarak *literatürde* Safa'nın görüşlerine yer veren akademisyen ve yazarların görüşlerinden de yararlanılmıştır.

İkinci olarak ele alacağımız bölümde ise Peyami Safa'nın muhafazakâr düşünce evrimi, muhafazakârlık ile modernleşme arasındaki ilişki, eserlerindeki fikir değişimlerini ve bu değişimin arka planına; ayrıca Safa'nın muhafazakârlık ve inkılapçılık arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü ve son olarak, Safa'nın dini ve toplumsal konulardaki muhafazakâr duruşunu ele alarak, dinin modern toplumda nasıl yer alması gerektiğini ve laik kısmına kısaca değinilerek Peyami Safa'nın düşünce dünyasında muhafazakârlığın rolü anlaşılmasına çalışılacaktır. Yine Peyami Safa'nın değerli kaynakları ve yazıları olan; *20. Asırda Avrupa ve Biz* (2019), *Kadın, Aşk, Aile* (1973), *Din, İnkılap, İrtica* (1971) gibi eserlerinden ve Süleyman Seyfi Öğün, Nazım İrem gibi değerli yazarların eserlerinden yararlanılmıştır.

Üçüncü kısımda; Peyami Safa'nın Mistisizm anlayışı, bu anlayışı ele almadaki tanımlaması ve Mistisizm fikrinin eserlerine nasıl yansıdığı bu konunun eserlerinde nasıl işlendiği Matmazel Noraliya'nın *Koltuğu* ve *Yalnızın* romanlarındaki temalarla ifade edilmeye çalışılacaktır.

Dördüncü bölümde; Peyami Safa'nın eserlerinde Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki karşılaştırmaları ve analizleri mercek altına alır. Safa, Doğu ve Batı medeniyetlerini sadece coğrafi veya kültürel açılardan değil, aynı zamanda felsefi, bilimsel ve sosyolojik boyutlarıyla da incelemiştir. Safa'nın Doğu-Batı medeniyetleri arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri nasıl tanımladığı, İslam dünyasının tarihi, kültürel ve bilimsel katkılarını nasıl vurguladığı ve bu katkıların Batı medeniyeti üzerindeki etkileri ele alınmaya çalışılacaktır. Türk toplumunun modernleşme sürecinde yaşadığı kimlik bunalımı, Batı'nın iki farklı yüzünden hangisinin alınması gerektiği, din ve ilim arasındaki ilişki, *Türk İnkılabına Bakışlar* ve Safa'nın çeşitli romanlarından alıntılarla aktarılmaya çalışılacaktır.

Beşinci kısımda ise Peyami Safa'nın siyasal rejimlere bakışı, özellikle liberalizm, Marksizm, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojilere dair düşünceleri ve eleştirileri analiz edilmektedir. Bu ideolojilerin Safa'nın düşünce dünyasındaki yeri ve Türkiye bağlamındaki yansımaları da çalışmada ele alınmaktadır.

5.1 Peyami Safa'nın Millet ve Milliyetçilik Anlayışı

Peyami Safa'nın siyasi düşüncelerini anlamadan önce, onun düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olan "şahsiyet" kavramını incelemek gereklidir. Şahsiyet kavramı, ferdiyet kavramına ve buna bağlı olarak liberalizm, demokrasi ve özgürlük fikirlerine karşı dururken, organizmacı yaklaşımlar üzerinden millet ve milliyetçiliğe kapı açar. Safa, şahsiyetin ferdiyetin ötesine geçtiğini ve bireyin toplumsal etkileşimler sonucu şahsiyete dönüştüğünü savunur. Safa'ya göre fert kurgusal bir kavramdır. Bu nedenle de ne psikolojide, ne sosyolojide, ne de biyolojide mutlak bir fert kavramı yoktur (Kutlu, 2018: 147).

Peyami Safa, ferdiyet ve şahsiyet ayrımını insanın biyolojik ve sosyal yanları üzerinden yapar. Ona göre, "İnsanın ferdiyeti bir ata, şahsiyeti ise bir süvariye benzetilebilir. Organizmamız üzerine toplumumuz binmiştir ve bu birleşmeden fert değil, şahıs doğar. Ferdiyetimizle hayvan, şahsiyetimizle insanız." Bu benzetme, ferdiyetin bireyin biyolojik yanını, şahsiyetin ise sosyal ve toplumsal yanını temsil ettiğini vurgular (Safa, 1979, s. 75-76).

Bu noktada, Ziya Gökalp'in de "şahsiyet" kavramına değinmeyi değerli buluyorum. Gökalp, Durkheim'in görüşlerini kendisine yol gösterici olarak

edinmiştir. Toplum felsefesi hakkındaki görüşlerini de *Yeni Mecmua* dergisindeki yazılarında detaylı biçimde ifade eder (Ülken, 1992: 327). Gökalp yazılarının temelinde ferdiyet ve şahsiyet kavramlarına odaklanır. Gökalp'in düşüncesinde ferdiyet bireyin biyolojik varlığını, şahsiyet ise sosyal varlığını ifade eder (Gökalp, 2018: 27-31). Ferdietçilik, mutluluğun temelini fizyolojik ve psikolojik temellerde ararken insanın sosyal ve psikolojik temellerini unuttuğunu görürüz. Bunu kazanmanın temel yolu da Gökalp'e göre, ilkini feda edip insanın kendi ferdiyeti için yapamadığını şahsiyeti için yapıp ferdiyetçi mutluluğu feda etmesiyle ilişkilidir (Ülken, 1992: 327).

Bu bağlamda Peyami Safa'nın düşüncelerine baktığımızda, "şahsiyet" kavramı bireyin toplumsal etkileşimler sonucu kazandığı bir nitelik olup, ona göre ferdiyet ve şahsiyet arasındaki ayrım biyolojik ve sosyal yanlar üzerinden yapılmalıdır; ferdiyet bireyin hayvani yanını temsil ederken, şahsiyet ise insani yanını temsil etmektedir. Benzer şekilde, Ziya Gökalp de ferdiyet ve şahsiyet arasındaki ayrımı yapar. Gökalp'e göre, insan sadece ferdiyetine odaklanarak mutluluğu aramak yerine, şahsiyeti için de çaba sarf etmelidir, çünkü insan aynı zamanda sosyal bir varlıktır ve mutluluğun temeli sadece fizyolojik ve psikolojik temellerde aranamaz.

Safa'ya göre, yaşadığımız dünya fert ile şahsiyet arasındaki farkı görememekte ve bu kavramları birbirine karıştırmaktadır. Gerçek anlamda insan olabilmek, bir şahsiyet geliştirmekle mümkündür. Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı eserinde, Yahya Aziz karakteri aracılığıyla özgürlüğe sert bir eleştiri getirir. Aziz'in ağzından ifade edilen, "Hürriyeti yanlış anlayan bir dünyadayız. İnsan hür doğmaz" ifadesi, Safa'nın görüşlerini yansıtır. Tüm "biyolojik" insanlara özgürlük tanıyarak, şahsiyetin önemini göz ardı etmek, aslında özgürlüğü zayıflatır ve anlamını yitirir (Akt: Kutlu, 2018: 148).

Safa'ya göre şahsiyetin toplumla etkileşim içinde geliştiğini ve toplumun parçası olarak büyüdüğünü ifade etmiştik. Safa'nın toplum görüşü, birbirine bağlı bir bütün olarak düşünülen ve parçaların toplamından daha fazla olan mistik bir birliği ima eder. Ayrıca, toplumun bir organizma olarak görülmesi, doğrudan milletle özdeşleşir. Safa, "zamanımızda sadece soyut bir insanın haklarını savunan tüm fikirlerin, boş bir hayal olduğunu anlıyoruz. İnsan, gerçek bir varlık olarak sadece kendi ırkı ve milleti içinde var olur" ifadesini kullanır. Millet, Safa'ya göre Hegelyen

bir evrimin en üst aşamasını temsil eder. Bütün toplumlar, ya yok olacak ya da millet olacaklar (Kutlu, 2018: 148). Bu bağlamda Safa'nın millet ve milliyetçilik üzerine fikirlerine geçiş yapabiliriz.

Peyami Safa, millet ve milliyetçilik üzerine düşüncelerini ilk olarak Cemiyet ve Uzviyet kavramları üzerinden açıklar. İranlı Şair Sadi Şirazi, Auguste Comte, Saint Paul gibi düşünürlerin insanoğlunu bir vücudun uzuvları gibi olduklarını ve hepsinin temelde aynı kökten geldiklerini savunduğu fikri üzerine yoğunlaşır. “Yine Sadi'den bin yıl önce, Marcus Aurelius'da: Akıl sahibi varlıklar, diyordu, birbirlerinden ayrı oldukları halde, aralarında bir vücudun uzuvları gibi aynı münasebet vardır, çünkü müşterek bir eser peşinde iş birliği yapmak için yaratılmışlar” (Safa, 1943: 5).

Bu bağlamda cemiyet ve uzviyetin derin manasına inmeye çalışarak, aslında atfedilen manayı arama yoluna koyulmuş ve bu fikrin geçerli olup olmadığına ve temelde cemiyet fikrinin gerçekten uzviyet ile ilintili olup olmadığı üzerinde düşünerek üç ana düşünce üzerinden manayı çözmeye çalışmıştır.

İlk olarak cemiyet ve uzviyeti birbirine eş değer kılan görüştür. “Bir vücudun büyüyüp serpilmesi için beslenme ve bakım gerekir. Bunun gibi, cemiyetin ilerleyip yükselmesi de millî kültür unsurlarının, anlaşma ve uzlaşma halinde ve birbirini ikmal eder şekilde geliştirilmesine bağlıdır. Böylece, sosyologlardan bir kısmı uzviyetle cemiyet arasında tam aynılık olduğunu kabul etmişler,” (Safa, 1943 5-6).

İkinci kök olarak, uzviyet ve cemiyette benzerlik olmayıp, işleyiş olarak aynı olduğu ileri sürülürken, son olarak her iki fikri de doğru bulmayan ve uzviyet ile cemiyetin birbirinden tamamen farklı olduğu kanısında birleşen bir görüş mevcuttur.

“Bu nokta mühimdir, çünkü bu suretle bir cemiyetin, maddî gücü, manevî yapısı ve kültür unsurları arasında birbiriyle bağlantılı içtimaî faaliyetler bulunan bir bütün olduğu tespit edilmiştir. Bu ilmî gerçek, felsefî yönden cemiyet anlayışını açıklamak bakımından bize fayda sağlayacaktır” (Safa, 1943: 6).

Felsefî yönden cemiyet hakkında iki ana görüş mevcuttur. Bunlardan ilki bağıcı materyalist felsefe üzerinden kuran Mekanizm, diğeri ise tam zıttı yönde olan Vitalizmdir. Materyalist felsefeye göre her şeyin kaynağı madde, fiziktir. Önemli olan uzviyet ve onların bir bütün halinde istikrarlı bir biçimde çalışmasıdır. Vitalizm

ise mekanizmin reddettiği akıl, duygu, içsel muhakeme gibi ruhi durumları da işin içine katarak maddi ve manevi uzuvları birleştirmektedir.

Peyami Safa, fert ve cemiyet kavramını incelerken cemiyet ve uzviyeti birbirine eş değer kılan görüşü Espinas'a göre her tekâmülde mutlak bir süreklilik vardır. Bunun için fert ve cemiyet, esaslarında birbirinin aynı vetirelerin mahsulüdürler. Sosyoloji sınırlarını kimyaya kadar iletir. İster zekâ ister tabiat nizamında olsun, bütün şekiller arasında bir münasebet vardır; bir şey mevcut olmak için mutlak tavazzuha (uzviyetleşmeye) mecburdur ve böylelikle cihanşümul tavazzuhun bir anını temsil eder. Böylece hücreler uzuv, uzuvlar fert, fertler cemiyet, mütefekkirler sistem, ressamlar ekol, muharrirler nevi hale gelir (Safa, 1943: 7).

Safa, ikinci olarak uzviyet ve cemiyeti birbirine aynı değil, eşit kılan görüşü ise René Worms üzerinden açıklayarak, ferdi uzviyet ve cemiyetlerin birleştiğini ancak yine de öncelikle kendileri için var olduklarını söyler. Bunu daha iyi açıklamak için ise aralarında uzvi birliktelik olmayan varlıkların ayrılmasında sorun olmayacağı, ancak insan vücudu gibi uzvi birlikteliği olan parçalardan birinin vücuttan ayrı yaşamasının da mümkün olmadığını söyler (Safa, 1943: 8-9).

Bu noktadan baktığımızda, önce birey sonra toplum önemlidir. Birey, toplumun bir parçasıdır ve onun dışına çıktığında ise yaşamını sürdüremeyeceğine inanır. İlk görüşün aksine, her oluşumdaki parçanın kaybı derin etkiler yaratmayacaktır. Her biri birbirine eşittir.

Kısacası en son tahlilde, cemiyet hep canlı varlıklardan mürekkep olduğu için biyolojik varlık, sosyal varlığın içindedir. İnsana bağlı her işin iki cephesi vardır; “Biri içeri cephedir ki insanın hareketleri bununla içtimaidir” (Safa, 1943: 10).

Son görüş olan cemiyet ve uzviyetin farklı olduğuna inanan ve aralarında sadece kıyaslama yapan düşünürler de vardır. Uzviyeti yaşam ile birleştirirler ve böylece insan cemiyetinin ruhla birleştiğini öne sürerek kendiliğinden uzuvlaşmadığını, bu nedenle de uzvi bir hayatının olmadığını belirtirler. “Organistlere göre cemiyet ve millet uzvi bir varlıktır; bütün içtimai teşekküller arasındaki münasebetler, tek vücudun azası arasındaki münasebetlerdir. Bizce bu nazariyenin bir teşbihten fazla kıymeti yoktur. Ancak halka, cemiyet ve milliyet fikirlerini iyi anlatmak için propaganda mahiyetinde kullanılmaya yarar” (Safa, 1943: 11-12).

Cemiyet, bu bağlamda kimilerine göre uzviyettir çünkü parçalar bütünü bir araya getirir. O parça olmadan bütün tamamlanamayacağı gibi parça da bütün olmadan yaşamını devam ettiremez. Kimilerine göre ise cemiyet uzviyet değildir. Onlara göre kolektif şuur ne biyolojiktir ne de fizikseldir.

Safa, uzviyetin anlamı itibariyle iki noktaya çıktığını ileri sürer. Biri, parçaları hem birbirinden ayrı hem de uyum içerisinde bir bütün haline gelen uzviyetten bahsederken; diğesinde ise direkt olarak canlı parçalarının anlaşıldığını ileri sürerek sadece fiziksel değil, biyolojik faktörlerin de işin içine girdiğinden bahseder. Cemiyetin de geniş manasıyla uzvi bir bütün olduğunu açıklar.

Safa, konuyu şu şekilde toparlamaya çalışır: Ona göre bin iki yüz yıl önce keşfedilen cemiyet ve uzviyet arasındaki ilişki, zamanla müspet ilimlerin de etkisiyle beraber geliştirilmeye ve üzerinde çalışılmaya mahal vermiş bir alan olmuştur. Cemiyet ve uzviyet arasında bir bünye ayrılığı olabilir ancak bu, aralarındaki sıkı ilişkiye sorun teşkil etmez. Son olarak, aralarında bünye ayrılığı olabilir ancak fonksiyonel olarak bir birliktelik söz konusudur.

Peyami Safa, millet, cemiyet ve uzviyet kavramları üzerinden anlamlandıracağı milliyetçiliği sosyoloji, biyoloji, psikoloji, ekonomi, tarih ve felsefe üzerinden çok yönlü bir biçimde ele alır. Sosyolojik açıdan cemiyet kavramı üç ana başlıkta incelenmektedir: Mekanist düşünce, organist düşünce ve son olarak fonksiyonel düşüncedir. Mekanist düşünce, cemiyeti fizik kurallarına tabi kılarak her şeyi ölçülebilir, gözle görülebilir bir şekilde maddeye dayandırır. İnsan, mekanik ilminin incelediği bir astronomi sistemi gibi mütalaa edilirdi ve oradan bir "mecanique sociale" telakkisi doğdu. Atomlar arasındaki karşılıklı cazibe ve dafia kuvvetleri insanları da birbirine bağlıyor, âdeta başka bir yıldız sistemi halinde insan cemiyeti vücuda geliyordu (Safa, 1943: 19).

Organist düşünce, cemiyeti uzvi bir sistem olarak, fizik kurallarının dışında biyolojik temelli olarak ele alır ve insan vücudu ve hücre sistemi üzerinde değerlendirir. Bu düşünce yapısına göre parçalar bütünü oluşturur, canlı ve biyolojik kurallara tabidir. Son olarak fonksiyonel düşünce, önceki iki düşüncede olduğu gibi cemiyetin ne mekanik ne de bir uzviyet olduğunu savunur. Onlara göre cemiyet, fertlerin birbiri arasındaki etkileşimdir. Yine Safa, bu üç ayrımın esasında iki temel üzerine şekillenebileceğini ifade etmektedir. İlk olarak, esasen cemiyet makine

gibidir. Makinenin oluşması için nasıl parçalar bir araya geliyorsa, cemiyetin oluşması için de fertlerin bir araya gelmesi gerekmektedir. Rousseau'nun meşhur içtimai mukavelesi, hürriyet, müsavat, seçim ve ekseriyet, parlamentarizm rejimi bu telakkiden doğmuştur (Safa, 1943: 20-21).

İkinci olarak, cemiyet canlı yaşayan bir bütündür. Fertlerin arasındaki münasebetten değil, daha geniş bir kökten, insanın yaratılışına kadar giden uzun bir tarihten doğmuştur. Hemen bütün içtimaiyatçıların müttefik oldukları tasnife göre cemiyet şekillerinde bugün en gerçek, en olgun, en ileri tip, millettir. Her yerde milli üniteler görüyoruz. Tarihi olgu bakımından millet ve sosyoloji bakımından milliyet, ameli olarak da, inkâr edilmesi imkânsız, canlı ve parlak en büyük sosyal hakikattir (Safa, 1943: 21).

İnsan ve hayvanlar dâhil olmak üzere hemen hemen bütün canlıların biyolojik varlıklarını sürdürmesi için beslenmeye ihtiyaç vardır ve aynı cemiyet içerisindeki fertlerin aynı beslenme ürününe ihtiyacı olması sebebiyle bir mücadele de vardır. Ancak bu durum, onlar arasında müşterek de bir bağ yarattığından, kendilerinden olmayana karşı hızlı bir birleşme ve karşı tarafa düşmanlaşma durumu ortaya çıkar. “Bir camiaya ve bir millete mensup insanlar arasında kardeşlik hissini doğuran şey, bunların arasındaki müşterek menfaatlerden gelen müdafaa zaruretidir” (Safa, 1943: 24). Bu noktada insanları bir araya getiren ve kardeş kılan, ortak bir düşmana karşı geliştirilen refleksler aslında ve Safa, milletleri bir arada tutan şeyin harp olduğunu söyler. İnsanlar arasında kardeşliği doğuran ortak düşmana karşı birleşmektir ve bu da millet olmayı pekiştirir.

Safa'nın *Psikoloji ve Milliyetçilik* yazısında kavramlar arasındaki ilişkiye baktığımızda, psikolojik olarak da kavramların serüvenini ve değişimini görürüz. İlk olarak fert her şeyi kapsayan bir anlama tabii idi. Ancak fert daha çok biyolojik bir anlam taşıyan, bölünmez bir mefhumdu ve bütün canlılara ait olduğunda sadece insana münhasır değildi. Sadece insana münhasır olan şahsiyet kavramını kullanmak olacaktı. “Biyolojide de psikolojide de, sosyolojide de mutlak bir ferdiyete rastlanmıyor. Ferdiyet, fertlerin kendi benzerleriyle temasları ve cemiyete intibakları neticesinde yerini şahsiyete verir. Bu takdirde ferdiyet daha ziyade biyolojik, şahsiyet daha ziyade sosyaldır” (Safa, 1943: 27).

Ferdiyet ve şahsiyet bu temelde ayrıma tabi tutulmuştur. Safa, şahsiyetin yalnızca cemiyete uyum sağlamak ile oluşmadığını, buna ek olarak toplumsal baskılara göğüs germenin de gerektiğini ifade eder. İnsanın şahsiyetini oluşturan; cemiyete uyum sağlama noktasında aynı zamanda bu uyumu güderken karşı koyduğu toplumsal baskılardan da oluşur.

Şahıslar cemiyeti, cemiyetler de şahısları oluşturur; bu nedenle cemiyet içindeki her mesele milli bir meseledir. İnsanların kendini bir cemiyete ait kılabilmesi için içerde milli bir şuur olması gerekir. Bugün ulus devletin yükselişi ile birlikte tek dil, tek millet, tek bayrak gibi tekleştirilmiş simgeler altında toplanan insanların çok uluslu devletlerde dahi bir arada tutulması için teke indirgeme mevcuttur. En büyük örneğini günümüz Amerika'sından verebiliriz. Amerika'nın keşfiyle birlikte birçok ırktan insan Amerika'ya göç etmiş veya göç ettirilmiştir. Ancak kendilerini günümüzde İspanyol, İngiliz, Fransız vs. gibi tanımlamazlar, Amerikalı olduklarını ifade ederler; böylece tek bir millet, tek bir dil üzerinden suni bir milliyetçilik yine oluşturulmuştur.

Tarihte millet ve milliyete baktığımızda ilk akla gelen, kanla alınan topraklar, uğruna verilen canlar, yıkılan devletler ve büyüyen imparatorluklar olacaktır. İlk çağlarda milleti kavimler, site devletleri olarak görmekteyiz. Rönesans'tan sonra bazı Avrupa devletleri kendi milli şuurlarını kazanmaya başlamıştır. Özellikle bu devletlerin Türklere karşı açmış oldukları savaşlar milli şuurlarını güçlendirmiştir. 1789 Fransız İhtilali ile ortaya çıkan milliyetçilik kavramı dalga dalga yayılmış ve çok uluslu imparatorluklar içerisinde milletlerin milliyetçilik duygularını yükseltmiştir. 19. yüzyıla doğru Avrupa'da milli birlikten yoksun olan pek çok devletin milli birlik şuuruna kapıldığını görmekteyiz.

“Milliyet fikri tarihin ilk çağlarında bir tohum, orta çağlarında bir fidan, zamanımızda gölgesini bütün dünyaya salan bir ağaç halindedir. Tarih, bu ağacı devirmek için onun köküne vurulan her baltanın kırıldığını gösteriyor. Bütün tarih boyunca insan topluluklarının en büyük özleyişi tam ve müstakil bir milli tavazzuha kavuşmaktır” (Safa, 1943: 38).

Safa, *Felsefe ve Milliyetçilik* yazısında yaşamın ifadesinin felsefede iki zıt görüşten ileri geldiğini söyler. Bunlardan ilki, canlı varlığın cansız varlıklardan meydana gelmesiyken, bir diğeri ise hayat ve madde birbirinden ayrıdır. İlk görüş,

felsefede adını mekanizmden alır ve her şeyin kaynağının madde olduğunu söyleyen materyalist bakış açısı mevcuttur. Hayat, makinenin birer parçasına benzer; diğesinde ise akıl, duygu, muhakeme gibi canlı özellikleri mevcuttur.

Hayat, sadece makine parçalarından ibaret değildir. Her bir oluşumun kendine ait parçaları ve işleyiş biçimi vardır. “Bir uzviyetin unsurları ne kadar çeşitli ve birbirlerine ne kadar mücadele halinde olursa olsun, bütünüün hayrına, bütünüün hayatına yardım eder ve bu bütünüün emrinde, onun hayatını muhafazaya ve idameye çalışır” (Safa, 1943: 40).

Safa'ya göre mekanizm düşüncesi zaman içerisinde zaten yerini vitalist düşünceye bırakmıştır. Dilde, psikolojide, tıpta yeni metotlarla vitalist düşünceyi destekleyecek şekilde alanlarına uygun metotlar üzerinde durmuşlardır.

Sosyoloji ve biyolojide de eskiden olduğu gibi bütünüün vasıflarını ayıran tahlil yerine, kanunlarını ayıran tahlil benimsenmiştir. Mekanik düşünce unsurlarını reddetmeyip onu içine alan Vitalizm, insan vücudunu sadece makineye benzeten Mekanist düşüncenin anlamsal açıdan dolduramadığı boşluğu da doldurarak müthiş bir açıklama sunar.

Bütünüün bu açıklamaların devamında artık bir millet tanımı yapmaya lüzum vardır. Millet kavramı üzerinde farklı tanımlamalar mevcuttur. Millet kelimesi, Arapçadan Türkçeye geçerken semantik açıdan anlam değişimi yaşamış kavramlardan birisidir. “Me-le-le” kökünden gelen millet sözcüğü, sözlüklerde din, şeriat, diyet, yol ve sünnet manalarına gelmektedir (Dinç, 2002).

Latince “millet” kavramının karşılığı “nature/doğadan türetilmiş”, “nation” ise Fransızcada doğum yeri anlamına gelmektedir. Köken belirleyicisidir. Millet kavramı zaman süreci içinde günümüz Türkçesinde anlam kaymasına uğramış ve Arapçadaki anlamından farklı anlam kazanmıştır. Arapça kökenli “millet”, Latince kökenli “national” ve günümüz Türkçesindeki “ulus” - eski Türkçede “budun” - kavramı, sosyal bilimlerde genelde bir organizasyon ve örgütlenme biçimi olarak tanımlanmaktadır (Dinç, 2002).

Farabi'ye (ö. 339/950) göre millet; “Bir topluluğun kurucu önderi tarafından o toplum için belirlediği, bazı şartlara bağlı olarak ortaya koyduğu fikirler ve davranışlardan ibarettir.” Anderson'a göre millet; “hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak

şekilde hayal edilmiş bir cemaattir.” (Benedict,1983). Hobsbawm, milletlerin belirli, tarihsel açıdan fazla uzak olmayan bir döneme ait olduğunu öne sürmektedir. Milletlerden ancak ‘Modern toprağa bağlı devletler’ (ulus-devlet) ortaya çıktıktan sonra söz edilebilir. (Hobsbawm, 1780) Gellner da, ne şehir devletlerinde, ne feodal yapılarda, ne de imparatorluklarda milliyetçiliğin izine rastlandığını vurgulamaktadır. Modern dünyada sosyolojik bir gereklilik haline gelen milliyetçilik, “önceden var olan kültürleri alır ve onları millete dönüştürür; bazen milletleri icat eder, çoğu zaman da var olan kültürleri çarpıtır”. (Gellner, 1983) Kısacası milletler, devletleri ve milliyetçiliği değil; milliyetçilik milletleri yaratmıştır (Akt: Dinç, 2002).

Peki Safa’ya göre millet neydi? Safa, ilk olarak milleti hukuki ve siyasi anlamı açısından ayırmaktadır. Ona göre millet, aynı coğrafya üzerinde sınırları belli tek dil, tek anayasaya sahip ve savaşlar ile toprağını genişleten insan topluluğudur. Bu noktada Safa, milleti sadece mekanik bir tanımla açıklar ve bu tanımlamada aynı coğrafya dışındakilerin aynı milletten olmadığı fikri vardır. Safa, tanımlamanın sosyolojik açısını da sadece coğrafi sınırları içerisinde değil, aynı zamanda farklı devletlerin bayrağı altında yaşayan insanlar üzerinden de bir tanımlama yaparak konuya açıklık getirir.

Sosyolojik anlamda millet, sadece mekanik bir oluşum değil, aynı zamanda müthiş bir uzviyet ve cemiyet bağına da gözler önüne seren, yabancı devletler altında yaşamını sürdüren fertleri de millet bağına tabi kılar. Safa, bu açıklamalarında bir hususa daha dikkat eder: Bu da “halk”tır.

Aynı coğrafya içerisinde yaşayan halk zümresi bir milleti ifade eder. Onun dışında yabancı ülkelerin halkları içerisinde bulunan fertler de vardır. Bu tahlil de iki tanımla da millet olarak ifade edilmektedir.

Bu durum Türk ve Fransız dillerinde millet olarak ifade edilirken, Almanlar bu tanımlamaları birbirine karıştırmamak için millet kelimesi karşılığı olarak “*nation*” ve milliyetçilik için “*nationalismus*” kullanır. Bu tanımlamaları ayırmak için Türkçe karşılığı halk olan “*Volk*” kelimesini kullanır. Yine Safa, Alman sosyologların bu terminoloji üzerine çeşitli araştırmalar yaptığını aktarır. Alman sosyologlara göre “*Volk*”, kan ve toprak üzerinden temellendirilen canlıların oluşturduğu bütün olarak geniş bir mana ifade eder. Bizde ise bu geniş mana millet kelimesi üzerinden sağlanmıştır. Yine de Safa, milletin iki tanımında

karıştırılmaması gerektiğini söyler. Bunun sadece siyasi ve hukuki manasını dikkate almanın, sınır ötesi topraklarda yaşayan fertlerimizi ve mübadele ile gelen fertlerimizi yok saymak olacağını belirtir (Safa, 1943).

Bu nedenle millet, sadece belli toprak sınırları içerisinde yaşayan, aynı dili ve kanunları paylaşan insanların bütünü değil, aynı zamanda sınır ötesi yabancı devletlerin hükmü, anayasası altında yaşayan fertleri de içine almaktadır. Peki, bütün bu bağlamlar neticesinde milliyetçilik üzerine bir tanımlamaya gitmeye çalışacağız. Milliyetçilik, bugüne değin süreç içerisinde hem siyasi hem sosyal hem de kültürel alanda bulunması neticesiyle üzerinde net bir tanımlamaya gitmek mümkün olmayacaktır. Genel bir tanımlamaya gittiğimizde ise milliyetçilik, belirli bir grubun aynı din, dil, kültürel mirasa ve toprağa olan sıkı bağlılığını ifade edebiliriz (Yılmaz, 2001: 199).

Safa, milliyetçiliği iki yönlü olarak ele alır. Safa'ya göre "Milliyetçilik Şark'ta olduğu kadar Garp'ta da felsefe tarihine mensup bir akide değil, ancak hayati prensiplere icrası mümkün olabilecek bir hamledir." Safa'ya göre milliyetçiliğin oluşumuna her daim bir facia veya savaş neden olmuştur. Türk milliyetçiliğinin oluşumunda da Balkan coğrafyasından başlayan isyan felaketi etkili olmuştur. Böylece bir Türklük şuuru fişkırmış ve istikbale ümitle bakan Türklük şuuru da beraberinde Kemalist milliyetçiliği oluşturmuştur (Safa, 1960: 119-120). Bu süreçle ilgili somut düşüncelerini aşağıdaki gibi ifade eder:

İlk önce, Türk İstiklâl Harbi'nde Garp demokrasilerinin kukla ordularını tepeleyen, milliyet fikridir; peşinden İtalya'da Marksist, liberal ve farmason beynelmilelçileri tepeleyen milliyet fikridir; Almanya'da inkılâptan sonra hemen Ren'i işgal altına alan milliyet fikridir. Anschluss'u yapan milliyet fikridir. Münih'te Fransa'ya, İngiltere'ye diz çöktüren ve Südetleri ilhak eden milliyet fikridir; İspanya'da Kızılları tepeleyen milliyet fikridir; Yunanistan'da bütün Marksistleri, liberalleri ve farmasonları, bütün beynelmilelçileri tepeleyen ve Metaksas'ı iş başına getiren milliyet fikridir (Safa, 2021: 192-193).

Safa'ya göre milliyet fikrinin oluşumu, tarihin zorunlu süreçlerinin bir yansıması olarak tarihin ilk dönemlerinden beri bugüne dek gelmiştir. Ayrıca Safa, dilsiz, tarihsiz, hafızasız, hiçbir ırka ve milliyete mensup olmayan bir insanın olamayacağı fikrini de savunur (Safa, 2021: 194). Görüldüğü üzere, cemiyet ve

şahsiyet kavramları burada da karşımıza çıkacaktır. Safa'nın milliyetçilik anlayışında cemiyet ve şahsiyet arasında güçlü bir ilişki vardır. Safa'ya göre şahsiyet ancak milletin olduğu yerde değerli olup anlam kazanacaktır.

Safa, milletin ve milliyeti oluşturan her bir ferdin aynı zamanda milli bir ahlak kazanması gerektiğini de söyler. Bu da her bir ferdin, diğer ferdin menfaatlerini riske atacak şekilde davranmaması gerektiğidir.

Ahlak, on sekizinci yüzyıla kadar din üzerinden eşitlenmişken aydınlanma dönemi ile beraber laik ahlak kavramı ortaya çıkmıştır. Safa, Fransız ihtilalinden sonra onun yerini almak isteyen laik ahlakın insana ebedilik imanı veren cazibeden mahrum olduğunu ve bunun için her buhran geçirdikçe ya dini ahlaka ya da milli ahlaka tutunarak ayakta kaldığını ifade eder. Onun bu zaafının da Allahsız kalan Avrupa ve Amerika'nın ahlakça soysuzlaşmaya başlamasıyla neticelenmesi üzerine bir tutum geliştirir. Safa, laik ahlakın insanları bir arada tutmaya ve içindeki boşluğu doldurmaya yeterli olmadığı görüşündedir. Safa, dinlerin değer kaybettiği bir çağda milliyetçiliğin kaybedilen değerleri kazanabileceğine inanır. Ona göre, milli bilinç, cennet ve cehennem ahlakının yerine, milli varlığa fedakârlık yapma erdeminin getirileceğine inanır. Ayrıca, milliyetin olmadığı yerde sanat, kültür ve ahlakın olamayacağını vurgular; çünkü insanlar kendi menfaatlerine sıkı sıkıya bağlı olarak, bu değerleri hiçbir şeye feda etmeyeceklerdir (Ayvazoğlu, 2017: 372-373).

Milli ahlak, bir toplum için ona göre en önemli hususlardan biridir. Milletleri ayakta tutan şey, içinde vatan sevgisi ve vatani korumanın da olduğu milli bir ahlak bütünüdür. Bir topluluğa millet diyebilmek için aynı zamanda topluluğun milli bir ahlaka sahip olması gerekmektedir. “Milli ahlakın olmadığı yerde ahlak yoktur” (Safa, 1943). “Ahlakı, bireyin “büyük insiyaklarını ve iştahlarını mutlak emri altına alan, fakat öldürmeyen kuvvetli bir sosyal şuur” olarak tanımladıktan sonra Nietzsche'nin “anarşik ferdiyetçiliği”ni, Gökalp'in “şahsiyetçiliği” ile ikame etmeyi öneriyordu” (Özcan, 2023: 197).

Bilindiği üzere, Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğini kendisine düstur edinmiş ve bunun üzerinde çalışmalar sağlamış bir düşünürdür. Peyami Safa da Ziya Gökalp'i Türk dünyası için yaptığı çalışmalar özelinde bir müjdecisi olarak tanımlar. Ona göre Gökalp, Durkheim'in yolundan giden ve sosyolog değil, ona göre sadece bir ideologdur. Ta ki Türk Dünyası ve Garp üzerine yaptığı çalışmaları ile kendine

yeni bir soluk getirene kadar. Çalışmalarında büyük bir öngörü olduğunu ifade ederek şu anki dünya durumunu tahlil ettiği belirtir. Ziya Gökalp'in *Millet Mefkûresi* adlı makalesinde belirttikleri zamanla gerçekleşmeye başlamıştı. "Her buhrandan daha zinde ve daha kuvvetli milliyet mefkûresi feveran etti" diyor Peyami Safa ve ekleyerek, "Büyük harpten sonraki Avrupa tarihinde, müstesna olarak bile, bunun aksine bir tek misal gösterilemediği bütün bu fikirlerin Avrupa'da milli inkılapların temelini oluşturduğunu, aynı durumun Türk dünyası için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür" (Safa, 1943). "Gökalp'in ayrımında "ferdiyet", bireylerin biyolojik varoluşunu ifade ederken "şahsiyet", onların varoluşlarına denk düşüyordu" (Akt: Özcan, 2023: 197). Bu bağlamda, "Gökalp'e atfen Safa, bir toplumdaki "ahlaki dekadans"ın şahsiyetlerin yaygınlaşmasıyla engellenebileceğini, toplumların "ferdin ruhunda saklı büyük tabiat kuvvetlerini... cemiyetin emrine veren" bir "sosyal şuur"a sahip şahsiyetler tarafından oluşturulmasından sonra da milletlerin "dinamizminin bütün insanlığın hizmetine" sunulabileceğini savunuyordu" (Özcan, 2023: 197).

Ancak, bu şahsiyetlerin doğal olarak kendi ülkelerinin milli çıkarlarına öncelik tanımalarının, milletler arasında barışçıl bir birlikte yaşamı nasıl tasarlayabileceklerine dair bir sorgulama yapılmamaktadır. Safa, süregiden savaşı bir "idealler savaşı" olarak tanımlamakta ve bu çatışmaları, insanlığın geleceğini şekillendirmek açısından gerekli görmektedir (Özcan, 2023: 197).

Peki, ideal neydi? İdeal, Safa'ya göre bireysel manasıyla ulaşılmak istenen hedefti. Daha derine indiğimizde sadece bireysel bir hayal değil, bir milli şuur ve cemiyet fertleri arasında gizli bir bağ, "ben" kavramının "biz" olmasıydı. Bu sayede de asıl amaç, milli şuura uygun idealler belirlemektir. Böylece insan artık yaşamının manasını biliyordu. Amaç, sadece bireysel istekleri yerine getirmek değil, bu isteklerin cemiyetin idealleri ile ters düşmemesi ve cemiyeti de besleyen idealler yönünde olmasıydı (Safa, 1943, s. 59). Bunu da şu örnekle açıklamaktadır:

"Eğer evleniyorsak, bu yalnız şu güzel kızın gözlerine vurduğumuz için değil, yalnız ev hayatının disiplinine kavuşmak için değil, bunların ve buna benzer ferdi keyif ve menfaatlerden evvel, cemiyette bir aile üyesi kazandırmak, nüfusu çoğaltmak, memlekete yeni kuvvetler ve milli hayata yeni hayatlar kazandırmak içindir. Eğer ticaret yapıyorsak bu sadece para kazanmak için değil, ondan evvel memleket istihsalini, paramızın kıymetini, milli serveti çoğaltmak içindir" (Safa,

1943, s. 59). Kısaca Safa'ya göre yapılacak her eylemde sadece birey düşünülmemelidir. Bu şekilde yapılan her türlü eylemin milli şuurla alakası yoktur. Milli şuur edinmiş bireylerin öncelikli hedefi, mensup oldukları cemiyetin menfaati ve refahına uygun olarak toplumu için hareket ediyor olmaktır. Bu idealler savaşımı ferdiyetçi menfaat değil, cemiyetçi fedakârlık kazanmalıdır (Özcan, 2023: 197).

Ancak fertlerin derin uykuda olduğu, sadece kendi ve yakınlarının menfaatini gözettiği yüksek refahta olduğu dönemler de vardır. Safa, böyle olan liberal demokrat cemiyetlere dikkat çeker. Bu cemiyetlerin yüksek refah dönemlerinde derin bir uykuda olduğu, ancak bu uykudan bir tehdit ile uyanabildiklerini belirtir. Bu tehdit, istikbal ve istiklalin uğradığı, sonu savaşla biten bir tehdittir. Fertler ancak bu dönemde hızlıca uyanışa geçer ve topyekûn bir birleşme, karşı durma örneği sunarlar. Safa, bu uyku halinin liberal cemiyetlere mensup bir uyku hali olduğundan bahseder. Sebebini de bireyci olmak ile açıklar, yani toplum menfaatini bireysel menfaatten üstün tutan yönetim sistemlerinde bu uyku durumunun olmadığını belirtir. “Liberal demokrasi, hürriyet, sulh ve refah afyonları ile sükûn zamanlarında fertlerin milli şuurunu kendi eliyle uykuya yatırır” (Safa, 1943, s. 60).

Milli şuurunu yüksek cemiyetlerde ise yaşamlarının her alanında cemiyetlerinin menfaati ön plandadır. Üretilen üründen yapılan teknik, sosyal, siyasi çalışmalara kadar her süreçte milli şuur, cemiyetin menfaati gözetilir. Atılan her adım, satın alınan her ürün, öğretilen her bilgi, kurtarılan her hayat, her yeni buluş da güdülen milli bir dava üstünde değerlendirilerek yüce bir amaç üzerine kuruludur.

Sadece harp zamanlarında değil, sosyal yaşamda da ciddi bir birlik sürdürülmektedir. Harp zamanı olan kanın sadece harp zamanında fiziki, sosyal anlamda manevi yönden döküldüğü inancı hâkimdir. Evet, topraklar kanla kazanılır ve kaybedilir; ancak bir ülkede derin manasıyla tutunabilmek, o ülkenin insanların milli değerlerini, eğitim sistemini, tarihini, dilini, dinini, kültürünü, geçmişini, ortadan kaldırmak, değiştirmek ve çöktürmekle aslını kaybettirmekle meydana gelecektir. Bu nedenle de Safa'nın dediği gibi milli şuurun her daim ayakta olması ve atılan her adımda cemiyetinin ve geleceğinin devamlılığı düşünülmelidir. “Milli adamın ideali her zaman uyanıktır; çünkü onun bütün hayatı bu ideal hayatından başka bir şey değildir.” İdeali olmayan milletler ve fertler, Safa'ya göre davası olmayan bir parazit sürüsüdür. Hayattaki tek gayeleri diploma almaları üzerine konumlanmıştır. Böylesi bir gençlikte sadece günü birlik yaşamı ve kazancıyla

uğraşır, bunu düşünür. Konu memleket meselelerine gelince zaten pek de gür olmayan sesleri iyice kısılır ve yokmuş gibi davranılır (Safa, 1943).

Peyami Safa, *Biz İnsanlar* romanında milliyetçilik anlayışını karakterleri aracılığıyla yansıtır. Orhan adlı bir öğretmenin yaşadığı olaylar, bu anlayışı yansıtmak için bir örnek teşkil eder. Orhan, bir okulda öğretmenlik yaparken, öğrenciler arasında çıkan bir kavga sonucunda okuldan ayrılmak zorunda kalır. Bu kavga, zengin bir çocuk olan Cemil'in yoksul olan Tahsin'e "Eşek Türk" demesiyle başlar ve Tahsin'in bu hakarete taş atmasıyla gelişir. Orhan, Tahsin'i okul müdürüne karşı savunurken, müdürün tarafsız kalmayıp zengin çocuğu savunması üzerine okuldan istifa eder. Orhan, bu taş atma olayını, milli benliğini kaybetmiş kesime duyulan bir tepki olarak yorumlar. Ona göre, bu olayda sadece bir çocuğun intikam duygusu değil, aynı zamanda milli vicdanın, halkın öfkesinin de ifadesi vardır. Orhan'ın arkadaşı Necati de benzer duyguları paylaşarak, Tahsin'in milli duygularını yansıttığını ve bu olayın tüm Türklerin ruhunu yansıtan bir sembol olduğunu savunur. Safa, bu olayı kişisel bir eylem olmanın ötesinde, milli bilincin ve gururun uyanışı ve başkaldırısının bir sembolü olarak değerlendirir. Orhan, bu olayı dönemin milli ve gayri milli çatışması olarak görür. Safa da bu noktada İstanbul'un düşman işgaline uğramasıyla birlikte milli değerlerini kaybedenlerin sayısının arttığını vurgular. Bu çatışmayı, *dejenere* (yozlaşma) kavramıyla açıklar (Safa, 2022).

İdeali olan milletler ve fertlerde ise durum tam tersidir. Bu gençlerin uğruna savaşacakları daha yüce bir amaçları vardır. Bu gençliğin sesi her zaman gürdür. Hem fizyolojik, hem sosyolojik, siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan hem kendileri hem de cemiyetleri için bir idealleri vardır.

Peyami Safa, millî idealin bireysel ve toplumsal boyutlarını ele alır. Bireysel açıdan, millî ideal herhangi bir amaç olarak tanımlanırken, toplumsal açıdan ideal, gelecekte ulaşılması arzulanan bir millî şuur hali olarak nitelendirilir. Safa, idealin devlet, okullar ve yayıncılık aracılığıyla oluşturulması gerektiğine vurgu yapar. Devletin kahramanlar yaratması ve millî sınırları pekiştiren bir eğitim sistemi sağlaması önemlidir. Ayrıca, millî idealleri destekleyen yayınlar ve kültürel faaliyetler de millî duyguların güçlenmesine katkı sağlar. Safa'ya göre, millî duygulardan yoksun bir toplum, fertlerin koyun sürülerinden farksız olmasına neden olabilir.

İşte Safa tam da bu noktada, sadece bireysel menfaati dikte eden idealsiz cemiyetlerde gençlerin hazırlanma ve kazanma devresi olarak hayatlarını iki bölüme ayırır. Hazırlanma evresi, kendi hayatlarını kazanabilmeleri için sadece yeterli olduğu düşünülen diplomanın alındığı evredir. Bundan sonra da bu diploma üzerinden kazanılacak kazanç ve meslek statüsü düşünülür. Onun dışında milli değer ve kültürlere bir bir kapılar kapatılır. Böylesi cemiyetlerde cemiyetin devamlılığını sağlamak oldukça zordur. Bu nedenle gençliği daima diri tutacak, onlara milli şuuru kazandıracak inkılaplar yapılmalı ve gençlik enerjisi ayakta tutulmalıdır. Onun dışında da Safa'nın dediği gibi “Gençliği ayakta olmayan cemiyet, yataktadır” (Safa, 1943).

Milli Cemiyetlerdeki ideal konusunda ise görüşlerini şu şekilde ifade eder: Liberal demokrat cemiyetlerde bu millî şuur, sükûn ve refah zamanlarında uykuya dalar, harp, ihtilâl ve buhran zamanlarında uyanır. Sükûn zamanlarında fertlerin çoğu, ancak aile ve dost kadrosu içinde sosyal hayatlarını yaşarlar; bütün fedakârlıkları kendi yakınlarına inhisar eder; kendilerinin ve yakınlarının saadetinden başka bir şey düşünmezler. Millî şuurlarının memlekete *şâmil* tarafı derin bir uyku içindedir. Fakat Gökalp'in izah ettiği gibi: “Milletin hayatı büyük bir tehlike ile tehdit olunduğu, cemiyet büyük bir hamle ile kendini kurtarmaya azmettiği *galeyanlı* dakikalarda, cemiyet bu derin uykudan birden uyanır. Fertler bu esnada kendi menfaatlerini, şahsi arzularını, gailelerini unuturlar. Hepsinin ruhunda müşterek bir ihtiras hüküm sürer. (Safa, 2021: 174)

Safa'nın hürriyetçi ekonomi üzerine sert bir eleştirisi görülür. Onun deyimiyle hürriyetçi, aslında liberal ekonomi denilen ekonomik sistemde, fert temelli bir sistem gözükmektedir. Arz, talep, fon, sermaye, ithalat, ihracat serbest piyasa ekonomisiyle devam eder. Devletin tek amacı ferdin menfaatlerine bekçilik etmektir. İşte Safa tam da bu noktada, bu sistemin sanayileşme ile birlikte ortaya çıktığını ve sanayisi güçlü olan devletlerin sözünün geçtiği, buna da demokrasi adı verilen sömürü sisteminden başka bir şey olmadığını açıkça ifade eder. Bu da tek bir zümrenin zenginleşmesine neden olacağından sınıflar arası mücadele bu noktadan doğar. Bu ekonomik devletlerde de sınıflar arası mücadeleye karışılmamaktadır. Bu nokta da Marksist ekonomiyi doğurmaktadır.

“Hürriyetçi ekonominin karşısına iki azılı düşman çıktı: Marksist ekonomi ve milli ekonomi.” (Safa, 1943: 31) Marksist ekonomi temelini burjuva ve proletarya

arasındaki savaştan alır ve işçi sınıfının birleşerek burjuvaziyi devirmesinden bahseder. Milli ekonomide ise sınıflar arası bir mücadeleye girilip Marksist ekonomide olduğu gibi gücü birinden alıp diğerine vermek yoktur. Amaç sınıflar arası düzeni ve milli menfaati sağlamaktır.

Safa aynı zamanda liberal ekonomi ile Marksist ekonominin birbirini beslediğini, birinin diğerinin çıkış noktası olduğunu ve birinin yokluğunda diğerinin de olmayacağını belirtir. Bunlar arasındaki mücadele de milli menfaatlere zarar veren niteliktedir. Kabaca bakıldığında liberal ekonomi burjuvayı simgelerken Marksist ekonomi işçi sınıfını simgelemektedir. Bunlar arasındaki mücadeleye de genellikle devlet müdahale etmemektedir. Ancak milli ekonomide devlet, bizzat milli menfaatleri korumak için müdahale eder ve davayı bir tarafın lehine ve aleyhine değil orta yolu bularak bağlamak durumundadır.

Peyami Safa milletin oluşumunda büyük etkisi olan Harp ve Kahramanlardan bahseder. Aynı toprak bütününde olan insanları birbirine kenetli hale getiren şey harp idi ve bu harp beraberinde Kahramanları hayatımıza aldırmişti. Peyami Safa millet oluşumu içerisinde büyük rol oynayan kahramanın nasıl değişim ve dönüşüm geçirdiğini de inceler. Sanayileşme ile birlikte artık söz sahibi olanlar paraya, sanayiye sahip olanlar olmaya başlıyor. Bu döneme kadar azizlerin, aristokratların söz sahibi olduğu bir dönemken sanayi kapitalizmi ile birlikte bu durum yerini yavaş yavaş yeni kahramanlar olan iş adamlarına bırakıyor ve faydacılık felsefesi yükselişe geçiyor. Mill, fayda ilkesini ya da en yüksek mutluluk ilkesini “eylemleri haz sağladıkları oranda doğru-iyi, acıya neden oldukları oranda yanlış-kötü olarak kabul eden ilke” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle Mill, ahlâk için en yüksek iyi olarak “hazzın varlığı, acının yokluğu” olarak tanımladığı “mutluluk” kavramını göstermektedir. Bu noktada Safa “Bilgiyi faydanın emrine veren, doğru mefhumunun yerine kazanç mefhumunu geçiren ve menfaati bir hak ve ahlak prensibi haline getiren lüçü felsefe, bir Anglo-Sakson düşüncesidir ki, yüz elli seneden beri kahramanlığın ezeli manasını değiştirmek için olanca hamlesi ile çalışmıştır.” (Safa, 1943: 69)

Böylece kendinden önce toplum menfaatini gözeten ve milli şuura uygun hareket eden kahramanların yerini bireysel menfaatini öne çıkartan milli şuurdan yoksun iş adamları alıyordu. İş adamı ile kahraman arasında ciddi farklılıklar mevcuttu. İş adamının gayesi kendine kazanmakken kahramanın gayesi ise millete

kazandırmaktı. İş adamının menfaatleri bütün diğer menfaatlerden üstte gelirdi. Kahramanda ise asıl menfaat milletin menfaatıydı; amacı bunu korumak ve yüceltmek üzerine kurulmuştu.

Yani Edmund Burke'ün de belirttiği gibi: "Ama şövalyelik çağı kapandı. Sofistlerin, ekonomistlerin ve hesapçılarınki kazandı. Yaşamın satın alınmamış zarafeti, ulusların mahcup müdafaası ve mert duygunun ve kahramanca teşebbüsün bakıcısı gitti!" (Burke, 2022). Ancak her şeye rağmen Safa, bu dünyanın efendilerinin kahramanlar olduğunu ve bunu reddedenlerin de Türk milletinden olmadığını sert bir dille ifade eder.

Peki kahramanlar aynı zamanda canavar mıydı ve savaşlar medeniyetlerin katilleri miydi? Safa öncelikle bu durumu ve söylemi Türklerin asla yapamayacağını belirtir. Türk tarihine baktığımızda, tarih sahnesinde sürekli fetihlerle yer almış Türk halkı için kendilerini barbar olarak ifade etmekten öteye gidemeyeceklerdir. Bu durum, bütün Türk devlet adamlarını canavarca görmek anlamına gelecekti.

İnsanlık tarihinin ortaya çıkışıyla beraber, ilk insandan beri her daim savaşlar olmuştur. Kuvvetli olan, kuvvetsiz olanı mağlup etmiştir. Safa'ya göre harp ve medeniyet birbirine düşman değildir. Böyle olması halinde birinden biri ortadan kalmış olacaktı. Ancak biz birbirlerini besleyen iki ana damardır. Medeniyet ile genel olarak şiddet, özel olarak da savaş arasında bir öznel bağlantı olup olmadığını sorgulayan ve düşünce tarihinin en ünlü isimlerince ele alınan çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır.

Bu yaklaşımlar genellikle, şiddete dayalı hayali bir ilk durumdan yola çıkarlar. Örneğin, Hobbes'un 'herkesin herkesle savaştığı' ve ancak Leviathan'la kontrol altına alınan doğal durumu, Freud'un babanın öldürülmesiyle kıskançlığı pişmanlığa ve ardından günah çıkarmaya dönüştüren ilk sürü teorisi, veya Marx'ın farklı tarihsel aşamalardan geçerek cennete ulaşacak olan vahşi dönem anlayışı gibi. Vahşetin ve şiddetin dizginlenmesi, denetimin mükemmelleştirilmesi yönünde ilerleyen medenileşme sürecinde savaşlar, geçici ve kısa süreli sapmalardan başka bir şey değildir. Ve bu sapmalar kuşkusuz bir bedel ödetirler ama medenileşme sürecinin üretkenlik (Marx), *formel* rasyonalite ve güvenlik (Max Weber) ya da bireyselleşme ve özgürleşme (Durkheim) açısından sunduğu artıların yanında katlanılabilir niteliktedir. Bunun gibi Horkheimer, Adorno ve Baumann'ın Aydınlanmanın

Diyalektiğine yönelik varyasyonları, medeniyet ile savaş ilişkisi üzerinde farklı açılımlar getirirler. (Safa, 1943)

Milliyetçiliği besleyen, milleti oluşturan zeminin savaş olduğunu belirtmiştik. İşte tam bu noktada savaş aslında medeniyeti de besleyen bir damardır. Aynı ortak alanı paylaşan toplumlarda her zaman ötekine karşı kendilerini korumak için içgüdüsel olarak bir savaş duygusu barındırırlar. Bu da cemiyetlerin kendi medeniyetleri içinde birlik duygusu geliştirerek karşı tarafla harp etmesine neden olmaktadır. Aynı zamanda harplerde sadece galip olanlar değil, mağlup olanlar da bu mağlubiyetlerine binaen yeni galibiyetlerini geliştirebilirler. 1870 mağlubiyeti Fransa'yı dürttü ve diriltti. 1918 mağlubiyeti Türkiye'yi ve Almanya'yı milli inkılaplarına kavuşturdu. (Safa, 1943, s. 74). Bu örneklerin sayısını tarihte çokça bulabiliriz. Özellikle çoğu milletin diriliş destanları aldıkları ağır yenilgiler sonrası ortaya çıkmıştır. Türklerin Ergenekon, Bozkurt destanı gibi pek çok örnek verebiliriz. Her yeni doğuş, değişim ve dönüşüm kendinden önce sancılı bir süreç geçirmiş ve bunun sonucunda emele ulaşılmıştır. Tıpkı incinin bir sancı mahsulü olması gibi.

Safa bu noktada milliyetçiliğine şu sözlerle de vurgu yapar: "Biz millî olmak için değil, Türk olmak için milliyetçi olmak zorundayız. Türkiye'de Türklük henüz beşiktedir ve şuuru kemâle varmış olmaktan uzaktır. Her Türk onu dolduruncaya kadar milliyetçiliği Türkçülüğünün ve varlığının şartı gibi anlamalıdır... Büyük Batı milletlerinde milliyetçiliğin önderleri vardı. Almanya'da Fichte, Fransa'da Barress, İtalya'da D'Anuncio, İngiltere'de Dickens ve daha birçokları... Bunlar milletlerinde milliyetçilik ruhunu yoğurdular ve öldurdular... Onlar son merhaleye varırken, biz yoldayız." (Safa, 2021: 187)

Fertlerin arasında kardeşlik duygusu geliştirip onları millet olmaya iten etken harptir. Ancak harplerin sebebi direkt olarak milliyetçilik midir? Safa'ya göre milliyetler harplerin sonucudur, ancak harpler milliyetlerin sonucu değildir. Millet kavramı ortaya çıkmadan önce site devletleri ve kavimler arasında savaşlar oluyordu. Aynı ırka mensup farklı mezhepten toplumlar arasında din savaşları oluyordu. Safa savaşların biyolojik, içtimai, iktisadi ve dinsel açıdan ortaya çıktığını belirtiyordu. Ancak biz bu noktada milletleri sadece fiziki ve biyolojik anlamda değil daha genele yaydığımızda millet temelli bir alan tahayyül edebiliriz.

Öncelikle kavimler ve site devletleri arasındaki savaşı ele alalım. Kavim, site devletleri ve millet arasında geniş manasıyla zannımca çok da fark yaratmıyor. Hepsinin temelinde fertleri bir araya getiren ötekine karşı koyma güdüsü vardır. Bu nedenle bir kavime mensup insanlar diğer kavimlerdekileri kendinin dışında görüp tehdit olarak algılıyor, bu nedenle de savaşlar başlıyor. Bu durum aynı şekilde site devletlerinde de mevcut. Din odaklı ele aldığımızda da zaten insanlar bu dönemlerde ırklarına göre değil, dinlerine göre ayrılıyorlardı. Bu nedenle de bir nevi din milliyetçiliği vardı ve savaşlar yine kendinden olmayan ötekine karşı yapılmakta ve oldukça da kanlı olmaktadır.

Bu nedenle milletleri, insanları bir araya getiren ve aynı coğrafyada yaşayanlar için bir etken olarak görüyorsak, aynı durum dinler için de geçerlidir. Tarihte çoğu savaş farklılıklar üzerine çıkmıştır: farklı kavim, din, görüş vs. Bu nedenle savaşları bitirebilmek için bu farklılıkları ortadan kaldırmak gerekecektir. Bu da tek din, tek dil, tek millet gibi cansız, robotik bir oluşum demektir. “Harpleri doğuran sebepler dinleri, dilleri ve daha sonra milliyetleri de doğuran sebeplerdir. Bunlar, tek planlı bir satıhtan ibaret olmayan kâinat, varlık ve hayat nizamının zaruri kıldığı farklardır. Her madde, her uzviyet, her fert ve cemiyet, canlı mahlûklarda iş bölümü yapan bu farklardan mürekkep olduğu gibi, bunlardan her biri de ötekenden farklı bir bütünü temsil eder.” (Safa, 1943, s. 82)

Bir milletin milli şuuru kazanabilmesindeki en önemli etkenin ferdi değil, toplum menfaatini ön planda tutmasından ileri geleceğini belirtmiştik. Bu durum ekonomik sistemlerde de aynı şekilde kendine yer tutmaktadır. Sanayi devrimiyle birlikte kapitalizmin gelişimini izlemeye ortak olduk. Kapitalist sistemle birlikte daha bireyci menfaatlerin, şahsi ticaret ve kazançların ön plana çıktığı ve ticaretin milli sınırların dışına çıktığını gördük. Safa, bu durumun fertlerde hususi menfaatlerinin baş gösterdiği, bilgili bir adamın bilgisini bile kazandığı para oranında yaydığı sonucunu çıkarmasına neden olmuştur.

Milli sınırlar dışına çıkan ticaretle birlikte devletlerarasında mali yönden de uçurumlar meydana gelmeye başlamıştır. Sanayi gücünü elinde bulunduran devletler, mali yönden zayıf devletleri de sömürgesi haline getirerek kendilerini güvence altına alıyor. Bir kısmın cemiyetleri refah içerisinde yaşarken, diğer taraf ise fakirlikle boğuluyordu. Safa, bu noktada sömürdükleri devletlerden kaynaklı güçlü kalan bu ülkelerin bir gün bu kaynakları bitirme endişesinin olup olmamasını sorgular ve ferdi

kazançların aşırı yükselişi nedeniyle milli menfaatler bir kenara bırakılmış, böylece Safa bununla zerre ilgilenmediklerini görür. Tek amaçları daha fazla sömürü elde etmek, bu nedenle de buna yönelik hamleler yapmaktı. Bunun dışında kalan bazı ülkelerde ise hareketi ile kendi endüstrileri kurulmaya çalışılıyor ve sömürü sistemine karşı çıkılıp kendi kendine yeten ekonomi modeli denenmeye çalışılıyordu.

Safa dönemin Türkiye'sinde hem milli hem de serbest ekonominin konuşulduğu bir dönemden bahseder. Ancak bunun geçmişi Avrupa'dan yüzyıl öncesine dayanır. Almanya üzerinde durumu şu şekilde açıklar: Almanya henüz bir ziraat devleti ve sanayisini de yeni kurmaya başlayan, milli birlikten yoksun bir devlettir. Bu nedenle de serbest piyasadan kaynaklı olarak milli birlik olmamasıyla birlikte bir gümrük birliği de yoktu, böylece yabancı ülkenin mallarına karşı koyacak ve rekabet edecek bir gücü de yoktu.

Ancak 1834'te kendine toplayan Almanya hem kendini topladı hem de gümrük ve ticaret birliğini kurdu. Devamında milli ekonomi sistemine geçiyor. Bu sistem, serbest piyasa ekonomisine karşı milli ürünleri ve ekonomiyi koruyan bir müdafaa sistemi olarak ortaya çıkıyor. Ancak sanayi kapitalizminin yükselişi ile sınıf farklılıklarını belirginleştiriyor. Safa da bu durumun, milletin menfaatini bireyin menfaatinin üstünde tutan milli bir ekonomi ile çözüleceğini söyler. "Avrupa'da yerleşen millî ekonomi sistemi hem yerli sanayiye himaye eden hem de sınıflar arasındaki menfaat boğuşmalarına meydan vermeyen çifte bir disiplin getirdiği için aynı zamanda içeriye karşı bir müdafadır." (Safa, 1943, s. 93)

Milli menfaatin yüksek olduğu toplumlarda sınıf tezatlıkları yoktur ya da düşüktür. Bireysel menfaat arttıkça sınıfsal farklılıklar da artar. Safa, dönemin Türkiye'sinde ciddi sınıf tezatlıklarının olmadığını, bundan dolayı da yerli mallarımızın yabancı mallara karşı koruyan bir disiplin olduğunu, ancak bu durumun sınıf farklılığı yok demek olmadığını da ayrıca belirtir. Her zaman aşırı fakir ve zengin sınıfın arasındaki ahenksizliğin olduğunu, bunu çözümenin yolunun da milli ekonomi sisteminde geçtiği söyler.

Peyami Safa, milliyetçiliği ve milli menfaati inkâr eden milletlerin, barış zamanlarında "vatan" ve "millet" kavramlarını gülünç bulduklarını, ancak savaş zamanlarında bu kavramların önem kazandığını ifade eder. Büyük bir varlık savaşıyla karşı karşıya kaldıklarında, milletlerin milliyetçiliğe ve milli menfaatlere

sarıldığını belirtir ve bunun tarihsel örneklerini gösterir. Milliyetçiliğin, millî varlığı korumak için önemli olduğunu vurgularken, içine kapanık ve dar görüşlü milliyetçiliğin eleştirilere maruz kalacağını ancak millî bağları güçlü milletlerin güçlü devletler olabileceğini savunur. Bu nedenle, gençlerin iyi bir şekilde eğitilmesinin önemine inanır ve öğretmenlerin, gençlere kendi tarihi ve ruh kökleriyle bağlantı kurmayı öğretmeleri gerektiğini vurgular.

Peyami Safa'ya göre, milliyetçilik kavramı, Türk milletinin özgün kimliğini ve değerlerini koruma ve geliştirme çabası olarak önem kazanır. Bu anlayış, yalnızca dış tehditlere karşı alınan savunma tedbirlerini değil, aynı zamanda içeride yaşanan kültürel erozyon ve yabancı etkilerin yol açabileceği olumsuz etkileri engellemeyi de amaçlar. Safa'ya göre, Türk milletinin millî benliğini koruma ve güçlendirme gayreti, sadece geçmişten gelen değerlere sahip çıkmakla sınırlı değildir, aynı zamanda gelecek nesillere de aktararak devam ettirilmesi gereken bir sorumluluktur. Dolayısıyla, milliyetçilik Türk toplumunun kimliğini koruma, kültürel zenginliğini sürdürme ve dış etkenlere karşı dirençli bir şekilde varlığını devam ettirme çabasını ifade eder.

5.2 Peyami Safa ve Muhafazakârlık Üzerine Düşünceler

Peyami Safa'nın üzerinde durduğu bir diğer fikir ise muhafazakârlık üzerine olan düşünceleriydi. Düşünce hayatının ilk yarısını laik bir düşünce biçimine adayan ve yazdığı kitaplardan siyasi yaşantısına kadar bu minvalde ilerleyen Safa, uzunca bir süre karşısında durduğu muhafazakâr sistemi, ilerleyen yıllarda benimsemiş ve yaşamının temel yapı taşlarını oluşturan bütün düzlemlerde bu düşünceyi tüm çıplaklığıyla bizlere hissettirmiştir.

Peyami Safa'nın muhafazakâr sistemle olan diyalogundan önce, muhafazakârlığın esasen ne olduğunun anlaşılması gerektiği kanaatindeyim. Bu nedenle önce muhafazakârlığın bir tanımını yapmaya çalışacağım.

Muhafazakârlığı bir düşünce sistemi olarak ele aldığımızda, insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmek mümkündür. En basit anlamıyla muhafazakârlık, bulunduğu alanı veya bir düşünceyi korumak ve muhafaza etmek üzerinedir. Bu bağlamda, insanlığın başlangıcından itibaren bireyler önce yaşam alanlarını muhafaza etme düşüncesi üzerine durmuşlardır. Ancak, siyasal bir sistem olarak

muhafazakârlığın tarihi çok daha yenidir. Bir siyasal sistem olarak muhafazakârlığı anlayabilmenin en iyi yolu, bir bütün olarak onun unsurlarını oluşturan dogmaları tespit etmektir (Nisbet, 2014: 27).

Muhafazakârlık, hem politik hem de sosyal bir kavram olduğu için tek bir tanıma sahip değildir. Dönemlere, coğrafi koşullara ve toplumsal olaylara göre farklı tanımlar ve anlamlar kazanmıştır. Sosyal bilimcilere göre muhafazakârlık, en geniş biçimiyle insan doğasında var olan bir sosyal tavır ve davranış biçimidir. Bu tam anlamıyla “doğal muhafazakârlık” tanımıdır. Düşünsel kökleri itibariyle de Romalı düşünür Cicero’ya ve hatta Aristoteles’e kadar uzatılabilir. Bu noktadaki muhafazakârlık, herhangi bir gelenekten gelmeyen mevcut durumların ani değişimlerine karşı olarak doğal seleksiyon sonucu ortaya çıkan bir davranış biçimidir. Dar ve bilinçli anlamıyla muhafazakârlık ise insani meselelere yönelik priori akıl yürütmelere ve devrimlere karşı olup, güvenini tecrübeye ve denenmiş düzenlemelerin tedrici gelişimine yerleştiren bir yaklaşım olarak karakterize edilebilir (O’Hear, 1998).

Bu aynı zamanda muhafazakârlığın modern anlamıdır. Modern anlamda muhafazakârlık, 1789 Fransız Devrimi’nin ortaya çıkardığı siyaset ve devlet anlayışına ve Aydınlanma Felsefesi’ nin ortaya koyduğu “insan aklı” projesine tepki olarak ortaya çıkmıştır (Heywood, 2013: 83).

Muhafazakârlık, Aydınlanmanın radikalizmine veya bir ‘yeni başlangıç yapma’ düşüncesine karşı olarak kendi düşüncesini oluşturur. Bu yönüyle muhafazakârlık, 18. yüzyıldan itibaren büyük sosyal, siyasi ve iktisadi değişimlerin yarattığı duruma karşı bir eleştiri olarak doğmuştur. Ancak, muhafazakârlığın temel ilkelerini Fransız İhtilali döneminde ortaya koymuştur. Aydınlanma dönemi fikirlerinin tümü, Fransız İhtilali ile görünür hale gelmiştir (Özipek, 2004: 69).

Benzer şekilde Kekes, muhafazakârlığın siyasetteki rasyonalizme yönelik karşıtlığı ve şüpheciliği ile birlikte priori bağlılıkları reddederek liberalizm ve sosyalizmle çatıştığını öne sürer (Kekes, 1997: 368). Karl Mannheim ise muhafazakârlığı “bir düşünce stili ve kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçilik” olarak yorumlar (Çiğdem, 1997: 32-51).

Muhafazakârlık, çağdaş ve gerici olmayan bir düşünce sistemidir. Günümüzde ve Türk toplumunda muhafazakârlık, din ile ilişkilendirilerek dinsel bir

ideoloji gibi bir imaja sahip olmuştur. Ancak muhafazakârlık, değişimi yok saymak ve eskinin köhne adetlerini korumakta diretme değil, değişimin zamanın koşullarına göre eskiyi de koruyarak yavaş ve temkinli bir şekilde gerçekleşmesini savunur. Değişimin, her ülkenin tarihsel, politik ve toplumsal bağlamı ile uyumlu olması gerekmektedir. Bu nedenle muhafazakârlık, bütünüyle Aydınlanma çağına karşı değil, Aydınlanma çağının ani değişim ve geleneklerinden kopma yönüne karşıdır (Bora, 1997: 8). Anthony Giddens'in da belirttiği gibi, muhafazakârlığa göre "geleceğe bakış her zaman geçmişe bakış üzerinden temellendirilmelidir". Muhafazakârlık için en belirleyici etken kültürdür. Toplumların kültürel normları, onların geçmişi, bugünü ve geleceği için vazgeçilmez bir gerçekliktir (Çiğdem, 1997: 32-51).

Muhafazakârlar ani ve hızlı değişimlere karşı çıkarlar. Onlara göre bir toplumda veya bir kurumda herhangi bir yetersizlik ve değişim ihtiyacı varsa, muhafazakârlar mevcut durumu koruyarak iyileştirmeye yönelik çalışırken, aydınlanmacılar ise eski düzeni ortadan kaldırmak üzerine çalışmaktadırlar. Muhafazakârlara göre toplumsal değişiklikler, Fransız Devrimi'ndeki gibi kanlı değil, İngiltere örneğindeki gibi yavaş ve tedbirli adımlarla olmalıdır.

Kavramın politik ve sosyal bir söylem olarak yaygınlık kazanması, Fransız Devrimi'nin yarattığı kargaşanın düşünce tarihinde yarattığı bunalımın sonucunda olmuştur. Kavramın politik ve sosyal bir söyleme dönüşmesi, dönemin Avrupa'sındaki değişimi anlamlandırmaya çalışan Edmund Burke sayesinde olmuştur. Burke'ün düşünceleri, gelenek, organik toplum, otorite ve insan hakları gibi kavramları içermekte ve muhafazakâr düşünceye derin bir anlayış getirmektedir (Burke, 2022).

Burke, geleneğe büyük bir saygı duymuş ve onu toplumun istikrarının temeli olarak görmüştür. Ona göre, geçmişte test edilmiş kurumlar, uygulamalar ve değerler dikkatli bir şekilde korunmalıdır. Radikal değişiklikler yerine, mevcut geleneği sürdürmek, toplumun huzurunu ve dengesini korumanın anahtarıdır. Burke, geleneğin sadece geçmişin bir yinelenmesi olmadığını, aynı zamanda bilgelik ve deneyimin birikimini temsil ettiğini vurgulamıştır. Toplumu organik bir varlık olarak görmüştür. Ona göre, toplum, birçok farklı unsurun bir araya gelmesi sonucu oluşan bir bütündür. Bu nedenle, toplumu bir mühendislik projesi gibi radikal bir şekilde yeniden şekillendirmek, toplumsal dengenin bozulmasına neden olabilir. Burke,

toplumu rastgele birleşen bireyler değil, birbirine bağlı aileler, komşular ve kurumlar olarak görmüştür. Bu organik toplum yapısının korunması, toplumun istikrarı ve refahı için önemlidir (Burke, 2022).

Fransız Devrimi sırasında ortaya çıkan radikal değişiklikleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre, Fransız Devrimi'nin şiddet ve radikalizmi, toplumsal düzeni bozmuş ve istikrarı tehdit etmiştir. Bu eleştiriler, muhafazakâr düşüncenin temellerinden birini oluşturur ve toplumun hızlı ve kökten değişikliklere karşı dikkatli olunması gerektiğini vurgular.

Muhafazakârlığın Türk toplumundaki yansımaları, Cumhuriyet dönemi modernleşme çalışmalarının başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Yeni Türk devletinin kuruluş aşamasında yapılan devrim, İngiltere'deki gibi muhafaza edilerek değil, eski ile yeni arasına oldukça sert bir sınır koyularak meydana getirilmiştir. Bu nedenle Türk muhafazakârlığının esas çıkış noktası, Osmanlı İmparatorluğu'nun bitişi ve 1923'te yeni kurulan devlet ile değil, topyekûn bir alanda ani ve sert değişim mücadelelerine karşı oluşmuştur. Özellikle siyasal ve kültürel alanlarda yapılan reform hareketleri ile birlikte Batı düşüncesinin değerleri ve sistemleri Türk toplumuna aktarılmaya başlamıştır. Buna göre saltanat ve hilafet kaldırılarak egemenlik topluma verilmiştir. Eğitimde Arap harfleri yerine Latin harfleri kabul edilmiş, karma eğitime geçilmiştir. Şapka kanunu ve kılık kıyafet yönetmeliği çıkarılmış, isyancıları durdurabilmek için ihtilal mahkemeleri yerine İstiklal mahkemeleri kurulmuştur. Bu bağlamda, esas modernleşmenin Atatürk döneminde başladığını söylemek hata olmayacaktır. Bu dönemden önce modernleşme adımları daha teknik ve usullerle sınırlandırılmışken, Atatürk dönemi ile birlikte siyasal kurumların değişimi ve toplumun sekülerleştirilmesi hedeflenmiştir. Cumhuriyet değişimlerinin özü kültürel bir dönüşüm hedefiydi.

Böylece çağdaş ve ulusal bir toplum yaratılarak tek bir uygarlık fikri benimsenecek, maddi uygarlık-manevi uygarlık veya Ziya Gökalp'in ifadeleriyle hars-medeniyet ayrımı ortadan kaldırılacaktı. Bunun devamı niteliğinde de din bağıyla kendini bağlayan toplumdaki ulusal bağla bağlanmış toplum inşası gerçekleştirilecekti. Modern Türkiye'nin inşa süreci, milli mücadele dönemiyle başlayan 1920'li yıllarda kendini Kemalizm ile bedenselleştiren bir projeydi. Kemalist süreç, öncelikle Batı karşısında anti-emperyalist, milliyetçi ve hatta muhafazakâr tavırlarla kendisine önemli bir yer edinmiş, daha sonra ise politik

atılımları ile cumhuriyeti ve ona bağlı bir kültürü inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu durum, Kemalizm ile muhafazakârlık arasındaki ilişkinin sorgulanmasına neden olmuştur.

Türk modernleşmesi, esas olarak Osmanlı'da muhafazakâr bir içerikle başlamıştı. Osmanlı'da 3. Selim ile başlayan modernleşme çabaları, Tanzimat Fermanı ile birlikte farklı bir döneme geçmiştir. Tanzimat ile birlikte değişim ve dönüşüm sağlanması için adımlar atılması gerekiyordu. Hem Kemalist düşüncede hem de Tanzimat döneminde temel amaç, devlette ve toplumda kangrenleşmiş damarlara yönelik bir yenilenme çalışmasıydı. Ancak Murat Belge'nin de ifade ettiği gibi, "Cumhuriyet dönemi modernleşmesini daha radikal hale getiren özellik; geçmişin eski ve işe yaramaz olarak gördüğü ve ulaşmak istediği yolda kendisine engel olan tüm kurumları tasfiye etmesiydi. Bu yönüyle Kemalist modernleşme projesi, muhafazakâr bir proje değil, dini merkeze alan Türk muhafazakârlığına karşı bir projedir" (Belge, 2013: 98).

Gördüğümüz üzere, radikal değişim ve dönüşümlerin en belirgin şekilde kendini hissettirdiği Cumhuriyet dönemi, aynı zamanda muhafazakâr düşüncenin de Türk siyasal hayatında politik ve felsefi bir dil olarak belirginleştiği bir dönemdi. "Geçmişin yıkılarak geleceğin yapılması ve devletin topyekûn bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı modernlik düşüncesinin en belirgin uygulamalarına tanık olunan bu dönem deyim yerindeyse Türk gelenekçi-muhafazakârlığının da inşa yıllarıdır" (İrem, 1997: 52).

Nazım İrem ve Mustafa Şekip Tunç'a göre, bu şuurlu muhafazakârlık, 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca Kemalist modernizmle de iç içe geçerek olgunlaşmıştır. Yine Nazım İrem'e göre, Cumhuriyetin ilk döneminin aydınlarında gözlenen gelenekçi, muhafazakâr, şahsiyetçi, ahlakçı eğilimler de Kemalist devrim ile felsefi ve siyasal bir söyleme dönüşmüştür (İrem, 1997: 52).

Tanıl Bora'ya göre, Batı dünyası dışındaki muhafazakârlık, Batı dünyasının aksine daha çok öze dönmek fikri üzerinden, daha gelenekçi olarak Batı dünyasındaki modernleşmeye bir meydan okuma olarak gerçekleşmiştir. Bu gelenekçi tavır, dinsel *argümanlar* ile birleşerek, dinsel söylemler zihinlerde modernizm olarak algılanmıştır. Türk modernleşmesi ve Türk muhafazakârlığı, birbirine eş zamanlı olarak gelişmiş ve birbirini geliştirmiştir. Yine Tanıl Bora'ya

göre, Türk modernleşmesi de muhafazakâr bir duruş sergilemiştir. Ancak bu muhafazakâr modernleşme süreci içerisinde Kemalist düşünce o kadar da hâkim değildi. Türk modernleşmesindeki asıl hâkimiyet çizgisi, Ziya Gökalp'in ifade ettiği hars ve medeniyet çizgisi içerisinde açıkladığı ve modernleşmeyi Türk ruhuna yüceltecek bir araç olarak gören zihniyet, Türk İnkılabına içsel olan muhafazakâr damara sahiptir (Bora, 1997: 16).

Ahmet Çiğdem'e göre, Türk modernleşmesi ve Türk muhafazakârlığı birbirine eş zamanlı olarak gelişmiş ve birbirini geliştirmiştir. Çiğdem'e göre, Türk muhafazakârlığının anlaşılabilmesi için Türk düşüncesinin kopmaz bağı haline gelen iki düşünce kisvesi altından çıkılması gerekmektedir. Bunlardan ilki, Türk modernleşmesini bir Aydınlanma düşüncesi ve dönemi olarak algılayan düşünce; diğeri ise Osmanlı Devleti'nin gerileme aşamasında Batıyı ve Batı düşüncesini tanımaya yönelik yaptığı girişimlerin değersizleştirilme çabasıdır. Ahmet Çiğdem, Türk muhafazakârlığının anlaşılması için bu iki yorumun dışına çıkarak *Buhranlarımız* (Said Halim Paşa), *Üç Tarz-ı Siyaset* (Yusuf Akçura), *Türk İnkılabı* (Celal Nuri İleri), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Ziya Gökalp), "*Üç Medeniyet* (Ahmet Ağaoğlu) ve *Türk İnkılabına Bakışlar* (Peyami Safa) gibi yazarların ve düşüncelerinin de Türk modernleşmesinin kavramsallaştırdığından söz ederek muhafazakârlık düzlemine oturtamayacağını belirtir (Çiğdem, 1997: 44-45).

Çiğdem'in görüşleri, muhafazakârlığın ne olduğunu değil, Türk muhafazakârlığının ne olmadığını açıklamaktadır. Türk muhafazakârlığını, gelenekçi-muhafazakâr bir yapı olarak tanımlayan Niyazi Berkes ve Kemal Karpat gibi isimlerin söylemlerini reddeder ve Türk muhafazakârlığının gelenekçi-muhafazakâr söylemden de uzak olduğunu ifade eder. Niyazi Berkes ve Kemal Karpat'a göre, Türk muhafazakârlığı, Türk modernizminin geleneksel olanı savunucu olarak atfederek, var olanı korumak mantığını savunan gelenekçi-muhafazakâr görüşe dayandırır. Bu nedenle, Türk muhafazakârlığının gelenekçi muhafazakâr politika gütmesi nedeniyle reformist politikalar ile arasında bir çekişme meydana gelecektir. Nazım İrem'e göre, Berkes'e göre, Türk modernleşmesinin yapı taşını oluşturacak olan muhafazakârlık ve devrimcilik arasındaki gerilim, ilk olarak 1718 Pasarofça Anlaşması ile yükselmeye başlamış ve Osmanlı askeri sisteminin Batılı sisteme göre revize edilmesi fikriyle de gelişmiştir (İrem, 1997: 52-55).

19.yüzyıla gelindiğinde, muhafazakârlık ve reformizm arasındaki çatışma daha da derinleşmiş ve Osmanlı yönetim sürecine de bu tartışmanın sıçramasıyla muhafazakâr hareketler, geleneksel dini korumayı amaçlayan ve gelişen anayasacılık fikrine karşı, padişahın mutlak yetki ve otoritesinin sınırlanmasına yönelik talepler dile getirilmeye başlanmıştır (İrem, 1997). Yine Nazım İrem'e göre, Berkes muhafazakârlığın 19. yüzyılda bir dönüşüm geçirerek İslami geçmişe ait kültürel kurumların tekrar canlandırılması yönünde talepler sunmaya başladığını belirtir. Böylece, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti devletinin devraldığı ilk meclisinde din adamları tarafından savunulan muhafazakârlık, gelenekçilik, batı karşıtı, Pan-İslamist bir yapıya sahip olmuştur (İrem, 1997).

Muhafazakârlığın yukarıda özetlenen geniş çerçevesiyle birlikte, Peyami Safa en başta değişime karşı olan bütün direnişlerin aksi yönünde bir düşünce sürecine sahiptir. 1930'lu yılların Türkiye'sinde siyasal konjonktöre baktığımızda, Kemalist modernleşmenin muhafazakâr bir damardan beslendiğini söyleyen bir düşünce hâkimdi. Bu düşüncenin başlıcaları, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken ve Ahmet Baltacıoğlu gibi isimlerdi (İrem, 1997). Peyami Safa da yine o dönemin gelenekçi muhafazakârları arasında yer alan ve öne sürülen muhafazakâr düşüncenin kurucu öğelerinden biri olarak görülüyordu. Burada üzerinde durulacak nokta sadece Peyami Safa'nın muhafazakârlık üzerine düşünceleri değil, aynı zamanda bu düşünce minvalinde oluşan değişimi de göz önüne sermek olacaktır. 1930'lu yılların Peyami Safa'sı ile 1950'li yılların Safa'sı arasında bir ayniyet mevcut değildir. Bu değişimin en temel ayrımını Hilmi Ziya Ülken yapmaktadır. Ülken'e göre, Peyami Safa Cumhuriyetin ilk yıllarındaki düşünce yapısı iki temel neden üzerinden muhafazakârlıktan uzaktır. Bunlardan ilki, Peyami Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli kitabında ele aldığı, geçmiş ile bugün arasındaki kopuşun Kemalizm üzerinden bir anlatısı ele alınarak muhafazakâr düşünceden ziyade Kemalizm'in bir savunuculuğunu yaparak kendisini Kemalizm ile eşleştirme çabasıdır. Diğer bir husus ise mistizm fikrine olan uzaklığıydı. Ancak bu her iki düşünce de zaman içerisinde değişecek ve farklı bir boyut kazanacaktır. Gazali'nin düşüncelerini aklı mistizme mahkûm etmek olarak nitelendiren Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* kitabında Gazali'ye atıflarda bulunacaktır. Safa'nın düşüncelerinde meydana gelen değişimlerden kaynaklı olarak Safa'yı haksız bulmuyorum. Temelde, o dönemdeki hemen hemen bütün insanların bir arayış içinde kendini bir noktaya adapte etme

çabasında olduğunu düşünüyorum (Ülken, 1992). Bu nedenle Safa'nın düşüncelerinde meydana gelen bu değişim, onun yerinde saymadığını ve bir düşünce üzerinde dogmatik olarak katılaşmadığını, sürekli kendini ve düşünce hayatını geliştirme yönünde olduğunu gösterir. Bunun ilk örneğini, 1930'lu yıllarda ele aldığı *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eserine 1950'li yıllarda bir ön söz yazarak kendi düşüncelerine olan eleştirisinden anlayabiliriz. Safa'nın muhafazakârlık fikrini anlamak için de *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eseri bize ışık tutacaktır. Bu eser, aynı zamanda Türk İnkılapçılığına karşı bakış açısını da anlamak için bize yol gösterecektir.

Peyami Safa'nın ilk dönemlerini, yazılarının ilk yayımlanmaya başladığı 1920'li yılları incelediğimizde, yazılarında siyasi söylemlerden uzak durduğu ve genel olarak ahlak, kültürel ve toplumsal olaylara değindiğini görmekteyiz. İlk hem kültürel ve toplumsal hem de politik söylemlerine rastladığımız yazımı *Fatih Harbiye* romanı ile olmuştur. Peyami Safa, *Fatih Harbiye* romanıyla birlikte, aynı zamanda Türk İnkılabı hakkında fikirlerini de gözler önüne sermeye başlamıştır. Romanda, ileriki sayfalarda detaylıca işleyeceğimiz Doğu-Batı arasında sıkışmış, evvelce Safa'nın deyimiyle Batılılaşma hastalığına tutulmuş Fatih'te yaşayan Neriman'ın artık Fatih'i beğenmediği ve Harbiye semtine duyduğu hayranlıkla başlayan serüvenini ele alır. Neriman karakteri ile anlatılmak istenen, esasında Türkiye'nin içinde yaşadığı mevcut halidir. Memleket içerisinde meydana gelen asrileşme, karakterimizin de ruhuna yavaş yavaş işlenmiştir. Safa bunu yine romanında, "Lozan sulhundan sonra, resmi Türkiye'nin de kanunla herkese kabul ettirdiği bu asrileşme, Neriman'ın ruhunda gizli gizli yaşayan bu iştiyaka en kuvvetli gıdasını vermiştir. Akraba ve arkadaşlarından, örneklerden, gittikçe medenileşen İstanbul'un dekorundan, kitaplardan, resimlerden, tiyatro ve sinemalardan gelen bu telkinler, yeni kanunlarda müeyyidesini bulmuş oluyordu" (Safa, 1931) şeklinde ifade eder. Peyami Safa, bu asrileşmenin ya da diğer bir deyişle çağdaşlaşma düşüncesinin eskiden tamamen bir kopuş olabileceği düşüncesinden çekiniyor, bu nedenle de roman boyunca daha ölçülü davranılması gerektiğini belirtmektedir. Romanın sonlarına doğru ise Neriman, bu Batılılaşma hastalığından kurtulmuştur. Safa, *Fatih Harbiye* romanı ile birlikte Türkiye'nin içerisinde bulunduğu modernleşme hareketlerinin bir kısmından endişe duyduğunu bize Neriman karakterinin yaşamı üzerinden vermektedir. Ancak bu endişelere neden olan

hareketler, ileri seviyede üstesinden gelinemeyecek boyutta değil, kontrol altına alınabilir düzeydedir.

Peyami Safa, ileriki dönemlerinde yapılan inkılap hareketlerinin ve reformların yarattığı süreci iyice kavramış ve özellikle bu süreçler üzerinde durmaya başlamıştır. Bunun en önemli örneğini, Cumhuriyet gazetesinde yayımladığı makalelerini bir araya toplayarak düzenlediği *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli kitabında görmekteyiz. Peyami Safa, bu kitabında kendi bakış açısıyla yapılan inkılapları ve bu akımların neden tutmadığını ele almıştır. Aynı zamanda Türkiye'nin çağı yakalayamamasının nedenlerini araştırmış ve bunu özellikle Doğu-Batı sentezi üzerinden incelemiştir. Bu düşünce sistemini ileriki zamanlarda da ele alacağı eserlerinde görmekteyiz. Safa, bu geri kalmışlığı bir zamanlar Batı'nın mistisizm sapağına saplanarak yaptığı hatalara benzetir ve Doğu'nun, özellikle de Gazali ile birlikte İslam dünyasına giren mistizm ile bu sapağa saplandığını ifade eder. Batı'nın ise riyazileşmeyi öncü edindiğini söyler. Safa'ya göre Kemalist düşünce de, Batı'nın yaptığı gibi, mistisizmden kurtularak riyazileşmeyi benimsemeye çalışmıştır ve bu yönüyle Safa tarafından desteklenmiştir. Safa, Kemalizm'in özü itibarıyla aynı zamanda gelenekçi olduğunu da vurgular. Ona göre inkılap, gelenek düşmanlığı demek değildir. Muhafazakârlık ve inkılap birbirini tamamlayan iki koldur. Safa'ya göre muhafazakârlık ve inkılapçılık birbirinin düşmanı değil, tamamlayıcısıdır. Türk milletinin varlığını devam ettirmesi için bu iki kolun birlikte hareket etmesi gerekmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde pek çok ana damar kangren olmuştu ve değişime ciddi ihtiyaç vardı. Bu temelde sadece devlet unsurları değil, medeniyet de yeniliklere ihtiyaç duyuyordu; ancak değişim ve dönüşüm hep tepeden gelmekteydi. Safa aynı zamanda bu değişim ve dönüşüm hareketlerinin tepe kadrolardan gelmesine de karşı çıkmaktaydı. Bu nedenle Safa, asıl değişimin Cumhuriyet döneminde yapıldığını da "konağı yıktık. Fakat onun sağlam kalmış malzemelerinden yeni bir binada nasıl faydalanacağımızı bilemediğimiz için, onun yerine bir apartman çıkamadık. Osmanlı kültürünün harabeleri önünde, şaşkın birbirimize bakıyoruz, içinde bulunduğumuz buhranın sebebi budur" şeklinde ifade etmiştir (Safa, 1971: 96).

Safa'nın son devresine doğru, "*Türk İnkılabına Bakışlar*"a 1950'de yazdığı ikinci önsöz ile gelinebilir. Safa, ikinci önsözünde, "o devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, altı oka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmi teze

uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmayı zaruri kılıyordu” ifadesiyle düşünce biçiminde açıkça değişime gitmiştir. Bu değişimi özellikle *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* kitabında görmekteyiz. Bu roman, Safa'nın daha önce yazmış olduğu hemen hemen bütün roman ve yazılarından ayrılmaktadır. Bunun sebebi, daha önce reddettiği mistik düşünceyi bu eserinde ana konu olarak işlemesidir. *Türk İnkılabına Bakışlar*'da, Türk toplumunun içine düştüğü gericiliğin sebebi olarak gördüğü mistizmin getiricileri olarak Gazali ve Muhyiddin Arabi'yi suçlarken, bu kez Gazali ve Arabi için övgüyle bahsetmektedir. Hilmi Ziya Ülken de, Safa'daki bu değişimi mistizme kayışından ve daha önceki sert söylemlerinin kaybolmasından kaynaklandığını belirtmektedir (Ülken, 1992).

Peyami Safa, her canlı varlığın yaşamını sürdürmek zorunda olduğunu ve bu nedenle bir koruma içgüdüsüne sahip olduğunu belirtir. Bu yaşamsal devamlılığı ise hafıza ve alışkanlıklarına borçludur. Böylece fertler hafızaları ile şuurlu hale gelir ve alışkanlıkları ile kendini koruma içgüdüsünün getirilerini unutmazlar. Bu tasvir milletler için de önemlidir. Bir milletin devamlılığını sürdürebilmesi, kendini koruması için fertlerin sahip olduğu hafıza ve alışkanlıklara ihtiyacı vardır. Bu süreç milletler için tarih ve gelenektir. Buna müteakiben Safa, muhafazakârların tarihçi ve gelenekçi olduğunu söyler. Safa'ya göre muhafazakârlar, dün olmadan bugün, bugün olmadan da yarın inşa edilemeyeceğini bilirler. Peyami Safa'ya göre muhafazakârlık, değişime karşı olmak ve direnmek değildir. Değişimin meydana geleceği sırada geçmişin hazinelerinin tahrip edilmeden ilerletilmesini destekler. Aksi takdirde değişime direnmenin “irtica” olduğunu belirtir (Safa, 1971: 172-173).

Peyami Safa aynı zamanda muhafazakârlığı incelerken irtica ve inkılap kavramlarının anlamlarına da değinmiştir. İrtica, en basit tanımıyla aşırıya kaçan, ölçüsüz muhafazakârlık olarak tanımlanır. Ona göre, aşırıya kaçan inkılap hareketleri irticayı besleyen bir minval üzerindedir. Hemen her toplumda ani ve sert değişimler, irtica olarak karşılık bulur. Safa'ya göre, nasıl irtica ve muhafazakârlık birbirinden farklı ise mürteci ve muhafazakâr da farklıdır. Mürteci, muhafazakârlığın soysuzlaşmış halidir. Geçmişten geleceğe bir köprü kurup onun üzerinden devam etmek istemez, o zamana takılı kalır. Tarih ve geleneğe aşkla bağlı olup asla bir değişim istemez ve bunu da açıkça dile getirdiği için samimidir (Öğün, 1997: 110). Yobazlık ise samimi değildir. Geçmişle ilgili din, dil, tarih gibi hiçbir bilgiye sahip olmadığı gibi bilmek de istemez. Amacı, muhafazakârlıkta olduğu gibi geçmişe ait

değerleri muhafaza etmek ya da mürteciler gibi tamamen geçmiş haline dönmek değildir. Yobazlık, muhafazakârlık ve irticanın kendi içinde koruduğu fikir sistemlerini istismar ederek bunlar üzerinde kargaşa meydana getirmektir. Bu nedenle Safa'ya göre, Osmanlı tarihinde irtica olarak nitelendirilen hareketler aslında irtica değil, birer yobazlık ürünüdür (Safa, 1971: 174).

Peyami Safa, durağan muhafazakârlık ile dinamik muhafazakârlık olarak iki durum belirtir ve bunları birbirinden ayırır. Ona göre dinamik, değişmeye kapalı olmayan muhafazakârlık hakiki muhafazakârlıktır ve hakiki muhafazakârlık ile hakiki inkılapçılık arasında bir farklılık yoktur. Hakiki muhafazakârlık ve inkılapçılık birbirinin düşmanı değil, besleyicisidir. Safa'ya göre hakiki muhafazakârlar üç temel üzerine şekillenmeli ve bunun farkında olmalıdır. İlk olarak, bir insan modern olduğu kadar muhafazakâr, muhafazakâr olduğu kadar da inkılapçı olmalıdır. Gerçek muhafazakârlar, muhafazakârlık *misyonunun* onlara kattığı anlamı bilir ve ona göre yaşarlar. Bir muhafazakâr, daha önce de belirttiğim gibi, dünsüz bugün, bugünsüz de yarın olmayacağını bilir (Öğün, 1997: 111).

Şuursuz devrimcilik ve inkılapçılık farklıdır. İnkılapçı, zengin bir tarihe sahip olduğunu bilir ve geleceği geçmişten koparmaya çalışan şuursuz devrimbazlarla aynı düzlemde değildir. Bu noktada Safa, mürteci kavramına değil, yobazlığa şiddetle karşı çıkar. Yobazlığın da iki türü vardır. İlki, dinsel bir görüntü çizen yobazlıktır. “Dini bir araç gibi kullanan din yobazlarının yanında, sanki onun karşıtı gibi gözükten, ama sonuçta sadece yobazlığın diğer bir türünü temsil etmekten başka bir şey yapmayan, tarihsel bir eylemi çığırından çıkarmaya çalışan devrim yobazları ya da Peyami Safa'nın dilindeki karşılığıyla devrimbazlar vardır. Birbirine zıt gibi gözükten bu iki tip aslında aynı zihin halinin iki yüzüdür” (Öğün, 1997: 112). Biri dini kullanarak, diğeri ise dinsizlik üzerinden temelde aynı işi yapmaktadır.

Türk muhafazakârlığı, geçmişten kopma fikrine karşı çıkan, yavaş ve geleneği bozmadan tedbirli bir değişimden yana olan bir anlayıştır. Bu nedenle, geçmişten tamamen kopmak isteyen mürteci ve yobazlardan hoşlanmazlar. Bundan dolayı tepeden gelen baskıcı değişimlerden de rahatsızlık duyarlar. Nitekim, Safa ve onun gibi düşünen Türk muhafazakârları, CHP'nin Atatürk'ün ölümünden sonra içinde yükselen “devrim” ve “sol” söylemlerinden kendini ayırıştırarak “inkılap” terimini kullanmıştır. Safa, muhafazakâr olduğu kadar inkılapçıdır da. Bunu bu şekilde belirlemesinin esas sebebi, inkılabın devrim gibi yıkıcı olmamasından ileri

gelir. “Her inkılap yıkıcı olduğu nispette yapıcı olduğu için, dünden aldığı yarına ödemek zorundadır. Bu borcu ödemedi tarihin sahnesinden çekilemez. Yalnız yıkmakla kalan ve tarihe borcunu ödemekten kaçan bir inkılap yarım kalmıştır ve onu tamamlayacak bir yeni inkılabı gebedir” (Safa, 1971: 12). Safa, muhafazakârlık ve inkılapçılık arasındaki ilişkiyi kadın-erkek ilişkisine benzetir. Ona göre, eskiyi seven bir kadın için yaşlı bir adamdan, yeniye seven bir erkek için ise genç bir kadından daha uygun bir eş olamayacağını ifade eder. Bizdeki muhafazakârlar ile inkılapçılar arasındaki ilişki de tıpkı böyle bir karı-koca ilişkisidir. Safa’ya göre, eskiye saplanarak yaşayanlar ve yeniye saplanarak yaşayanlar aşırılığa kaçarlardı ve aynı cemiyetin içinde yaşadıkları için ayrılmaları mümkün değildir. Bu nedenle, “siz ve ben eskiye de yeniye de hayranız” sözleriyle düşüncelerini ifade eder (Safa, 1973: 161).

Peyami Safa, yapılan inkılaplarda milliyetçilerin de desteğinin olduğunu belirtmektedir. Safa’ya göre, milliyetçiler gelenek ve göreneklerine bağlı olarak eskiyi düşündükleri kadar yeniye de düşünürler ve toplumun ancak bu şekilde ayakta kalıp daha da ileriye gideceğini düşünürler. Safa, bu durumu şöyle açıklar: “Biz ileri milliyetçiler, tarihimizde milli müzelerimizde ve mezarlıklarımızda kendimizi buluyor, ideallerimizle yarını hazırlıyoruz. Ne kadar muhafazakârsak o kadar da inkılapçıyız. Eskiye ne kadar saygımız varsa yeniye de o kadar sevgimiz var. Bunları birbirinden ayırmıyor ve var olmamızla devamımızın şartını ikisinin terkiibinde buluyoruz. İrtica hortlakları ile devrim züppelerinden böyle ayrılıyor. Muhafazakârlık ve inkılapçılık birbirinin zıddı değil tamamlayıcıdır. İleri bir milliyetçilik dünü ve yarını, eskiyi ve yeniye kucaklar. Eski ve yeni kavgası kadar zaruri fakat manasız bir karşılama yoktur” (Safa, 2019: 263).

Safa’ya göre, muhafazakârlık tarihçi ve gelenekçi bir yapıdır. Bu mefhumlarını kaybeden bir toplumun ilerlemesi mümkün değildir. Tarihini ve geleneğini kaybetmiş toplumlar, hafızasını yitirmiş bir insan gibidir ve gerileyerek yok olmaya mahkûmdur. Safa’nın görüşüne göre, tarihsiz ve geleneksiz millet yoktur. Bunları kaybeden milletler, hafıza ve şuurlarını da kaybederek hayat karşısında çaresiz, kendini refleks ve hayvani içgüdülerine mahkûm etmiştir. Muhafazakârlık hemen her memlekette, işte bu kendini unutma ve yok olma durumunu önlemek için çalışmaktadır. Zira, “Muhafaza-i nefis kendini koruma içgüdüsünün sosyal şuur ve hareket kazanması demektir” (Safa, 1971: 170).

Peyami Safa, kendisini inkılapçı olarak tanımlar ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu inkılap hareketlerinin ölçüyü aşacak derecede baskın olmamasıdır. Böylesine bir inkılap hareketinin sonucu karşısında irtica olarak ortaya çıkacaktır. Yapılan inkılap hareketleri, eğer bir milletin değerlerini ve onun geçmişle olan bağlantısını ortadan kaldırmaya yönelikse, en ileri toplumlarda dahi irtica mefhumu ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Safa'ya göre, muhafazakârlık böylesine radikal değişimlere karşı koymalı ve toplumun kargaşaya sürüklenmesine mani olmalıdır. Kaosa sürüklenen bir millette sadece irtica değil, yobazlık, komünizm, faşizm gibi aşırıya kaçan diğer fikirler de ortaya çıkmak için kendine alan bulacaktır. Bu da Türk milletinin kendi benliğini kaybetmesine neden olacaktır. Safa'ya göre, Türk milleti kendisini tarihi, gelenekleri ve milli hatıraları ile tanıır. Türk milletinin var olabilmesi için iki şart vardır: biri, kendisi olmaya devam etmesi yani tarihine, milli hatıralarına ve geleneklerine sahip çıkması; diğeri ise, benliğini koruyacak şekilde değişmesi ve yenilenmesidir (Safa, 2019: 245-246).

Peyami Safa'nın inkılapçılığı benimseyen bir düşünür olduğunu ifade etmiştik ancak yapılan bazı inkılapları önemseyen diğeri düşünceyi nedeniyle de eleştirmiştir. Bunlardan biri, Harf inkılabının uygulanış biçimidir. Safa, inkılapçılığın gerekliliğine inandığı kadar tarihin de sürdürülmesine aynı oranda inanmaktadır. Bu nedenle yapılan Harf inkılabıyla birlikte bazı eleştirileri olmuştur. Öncelikle Safa, harf inkılabına değil, onun uygulanış biçiminde hata bulmuştur. Safa'ya göre Latin harflerinin yanında eski alfabenin de öğretilmesi ve geçmişin izlerinin tamamen ortadan kaldırılmaması gerektiğini savunur. Bunun için dünya üzerinden örnekler verir. Örneğin, Almanya'da Latin harflerinin öğretilmesinin yanı sıra Alman Gotik alfabesinin de öğretilmesini ve bunun bir irtica hareketi olarak nitelendirilmediğini belirtir. Ona göre, memleketin gençleri eskiye yönelik hiçbir eseri ve yazıyı o dönemin dilinden okuyamayacaktı ve bu, hiçbir memlekette göz önüne çıkabilecek bir durum değildi. İşte Safa, bu görüşü nedeniyle dönemin gerici grupları ya da kendi ifadesiyle devrimbazlar tarafından yoğun eleştiriye maruz kalıp mürtecilik ile suçlanmıştır.

Muhafazakârlık içinde olan bir diğeri konu da toplum ve dindir. Peyami Safa, dinsiz insan ve toplumun olmayacağını söyler. Bundan dolayı din, modern toplum içerisinde hak ettiği değeri almalıdır. Safa, Cumhuriyetin dine kurban ve ramazan bayramlarının tatil edilmesi gibi durumlarla önem verildiğini söyler. Safa'ya göre din

asla gerilemenin bir sebebi olmamıştır. Bunu da şu şekilde ifade eder: “Bizim din yüzünden geri kaldığımızı ileri sürenler de vardır. Hakikatte biz her sahada olduğu gibi dinde de geriyiz. Geriliğimizi dine bağlılıkta, dini öğretim ve teşkilatta çok ileri teknikte ve sanayide geri olsaydık, bu geriliğin sebebini dinde bulanları haklı olarak düşünebilirdik. Öte yandan Ruslar (dönemin Sovyet Rusya’sı) dinsiz olmalarına rağmen teknik ve endüstride ileri gidebilmişlerdir. Öyleyse din ne ilerlemenin ne de gerilemenin sebebi olamaz” (Safa, 1971: 22). Aksine İslam dini akılcı bir dindir ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed “ilim Çin’de de olsa gidip alınız” buyurmuştur. Bundan da kasıt olarak İslam dini, bilimi ve onun esaslarını reddeden bir din değildir. Safa’ya göre insanı gerileyen din değil, dini gerileyen insandır. Özellikle belli siyasi grupların öne çıkması ve dine saldırılarıyla din gerici olarak nitelendirilmiştir. Safa yine bu noktada bazı devrimbazlar ve din softalarına karşı mücadele etmek gerektiğini savunur. Ona göre biri durumu irticaya, diğeri de komünizme kadar götürebilir. Safa, bu iki durumu da özellikle dikkat çekerek yobazların birer din dolandırıcısı olduğunu belirtir ve ayrıca batılılaşmayı dinsizleşme gibi gösteren solcu misyonerlere de aynı sertlikle yaklaşarak ikisine de lanet eder. Böylece irtica ve komünizm gibi kavramların, dinin doğru bilinmemesinden kaynaklı olarak ortaya çıktığını söyler (Öğün, 1997).

Peyami Safa’nın dini vurgularının yanında laiklik vurguları da ağır basmaktadır. Laiklik kavramı neredeyse bütün dünyada rağbet görmüş ancak uygulama alanı sınırlı kalmıştır. Bazı toplumlarda uygulanması kabul görünürken, bazı toplumlarda ise uygulanması eleştirilmiştir. Dini eğitimin hemen hemen her Batılı toplumda verildiğini, bu nedenle Türkiye’de de verilmesi gerektiğini, Batılılaşma fikrinin yanlış olarak anlaşıldığını ifade eder. Safa’ya göre Batı din düşmanı değildir, bu nedenle Batılılaşmak da din düşmanlığıyla bir tutulamaz. Solcu misyoner inkılap dolandırıcıları tarafından Batılılaşma, dinsizleşme gibi gösterilmeye çalışılmıştır (Safa, 2021: 131).

Peyami Safa’nın din üzerindeki duruşu belli çevreler tarafından onun irtica taraftarı olarak görülmesine neden olmuştur. Özellikle Tercüman Gazetesinde ele aldığı yazısında İstanbul Üniversitesi ve Zonguldak Teknik Okulu’ndaki mescitlerin kapatılmasına karşı çıkmıştır ve Avrupa’daki pek çok ülkede üniversitelerde kiliseler bulunduğunu, gençlerin ibadet alanlarının kısıtlanmadığını, bizim ülkemizde ise durumun tam tersi olduğunu belirtmiştir. Hatta devrimbazların laiklik kavramını

Atatürk'ün Laiklik ilkesine sığınarak istedikleri gibi anlamı dışında kullandıklarını belirtmiştir. Ayrıca Safa için muhafazakârlıkta en önemli yapı taşlarından biri de ailedir. Aile, muhafazakârlığın önemli sağladığı geleneğin bir taşıyıcısı konumundadır. Aile, toplumda milli duyguların yeşertildiği, neslin devamlılığının sağlandığı, gelenek ve göreneklerin aktarıldığı cemiyetin en önemli yapı taşıdır. Bu nedenle Safa için aile kurumu ve bu aileyi oluşturacak evlilik mefhumu oldukça elzemdir. Yapılan evlilik sağlam temeller üzerine inşa edilmelidir. Aksi halde, bağların zayıf olduğu bir evlilikte milli duygular da zayıf olacak, gelenekler hiçe sayılacak ve toplum büyük bir kargaşaya ev sahipliği yapacaktır. Safa aynı zamanda bir toplumdaki bekârların sayısı arttıkça, onların bulunduğu toplumu anarşiye sürükleyeceğini ve bu toplumlarda farklı inkılap ve intiharlara yol açacağını söylemektedir. Bu nedenle toplumda huzurun baskın olabilmesi için aile kurumu oldukça önemlidir.

5.3 Peyami Safa ve Mistisizm

Peyami Safa'nın mistisizm üzerine düşüncelerini açıklayabilmenin en yerinde yolu, yazmış olduğu romanlarına bakmak olacaktır. Peyami Safa, sadece biçimsel özellikleri değil, aynı zamanda geniş bir entelektüel geçmişin yansıdığı zengin ve derin içerikli romanlar yazmıştır. Bu eserlerin çoğunda, ahlak ve medeniyet kavramları temel bir ekseni oluşturur. Yazarın zihinsel arayışları, ahlaki ve medeniyetle ilgili düşüncelerinin, mistisizm etkisi altında genişleyip olgunlaşması, bu fikirlerin romanlarına da yansımaları sağlamıştır. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* romanları, mistisizmin bir dünya görüşü olarak işlendiği ve açıklandığı önemli eserleridir. Peyami Safa'nın düşünce ve sanat dünyasını incelediğimizde, öncelikle Birinci Dünya Savaşı yıllarından Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar olan dönemde, özellikle ahlak ve milliyet kavramlarının ön plana çıktığını görüyoruz. Ancak, 1940'tan sonraki eserlerinde ahlak ve milliyet kavramlarına ek olarak mistisizmin daha belirgin bir konuma geldiğini gözlemliyoruz.

Batı'da pozitivistliğe karşı bir tepki olarak ortaya çıkan spiritüalizm akımı ve Bergson felsefesi, 20. yüzyılın başlarından itibaren Türk yazarları arasında da ilgi görmüştür. 1920'li yıllarda önemli eserler veren Türk yazarların birçoğunda bu ilginin izlerini görmek mümkündür. Peyami Safa, Bergson felsefesi ve spiritüalizm akımının etkisi altında kalarak, mistisizme yönelmiştir. Büyük bir romancı ve üstün

bir entelektüel olan Peyami Safa, mistik düşünceyle ilgili birikimini olgunluk dönemine ait *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* adlı iki romanında somutlaştırmıştır.

Peyami Safa'ya göre mistisizm, insan ruhu ile varlığın temelinde birleşme olasılığına inanmayı içerir ve bu birleşme mahrem ve doğrudan bir birleşme anlamına gelir, normal bilgi ve varlıktan ayrı, üstün bir bilgi ve varlık biçimini kurar. Bu tanımda öne çıkan iki önemli kavram vardır. İlki varlığın temeli, ikincisi ise mahrem ve doğrudan birleşmedir. Safa'nın varlıktan kastettiği, kâinatın bütününi içeren anlamsal bir birliktelik olarak nitelendirilebilir. Mahrem ve doğrudan birleşmede "mahrem", ruhun içinden kaynaklanan bir durumu ifade ederken; "doğru", akıl ve duyuların aracılığı olmaksızın, dünyadan ve maddeden ayrı olarak varlığın ilkesiyle de birleşmeyi anlatır (Kutlu, 2018).

Ayrıca Safa'nın mistizm ile ilgili düşüncelerinin birdenbire ortaya çıktığını söylemek yanlış olacaktır. Safa'nın mistik dünya üzerine olan fikirleri 1920'ler itibariyle kademeli olarak başlamış ve 1940'lı yıllarda ise olgunlaşarak devam etmiştir. Peyami Safa'nın 1923 yılında basılan *Şimşek* adlı romanı esasen kadın-erkek meseleleri ve ahlak kuramları üzerine durmuş olsa da bazı noktalarda mistizm etkisi taşır.

Şimşek romanında Müfid karakterinin içinde yaşamış olduğu bu karmaşa, Müfid'i mistik bir karakter olarak karşımıza çıkarmaktadır. Maddi âlem ve manevi âlem içerisinde karışmış ve kendini aramaktadır. Müfid'in iç dünyasını ve yaşadığı duygusal çatışmaları göz önüne serer. Müfid, şehvetle karışık dürtüsel bir arzu hissederken, aynı zamanda yalnızlık ve sınırlılık duygularıyla mücadele eder. Uzlet içinde, fiziksel sınırların daraldığını hisseder ve ruhu sınırsızlığa özlem duyar. Ancak, fiziksel dünyanın sınırlarıyla karşılaşarak, içsel huzursuzluk yaşar. Romanda insanın ruhsal arzularıyla fiziksel sınırları arasındaki çatışmayı ve bu çatışmanın getirdiği acıyı anlatır. Mistisizmle ilişkisi, karakterin içsel deneyimlerini ve ruhani arayışlarını betimlemesiyle ortaya çıkıyor. Mistisizm, genellikle insanın ruhsal boyutunu keşfetme, derin iç görüye ulaşma ve kendi varlığının ötesinde bir gerçekliği deneyimleme arayışını ifade eder.

Romanda Müfid'in deneyimlediği duygusal çatışmalar ve içsel arayışlar, mistisizmin temel prensiplerinden bazılarına işaret eder. Özellikle, fiziksel dünyanın

sınırlarıyla karşılaşma ve ruhsal sınırsızlığa olan özlem, mistik deneyimlerde sıkça görülen temalardır. Müfid'in havada uçma hayali ve ruhun sınırsızlığını arzulaması, mistik deneyimlerde ruhun özgürleşme ve evrensel bir bütünlüğe erişme arzusunu yansıtır. Ayrıca, romandaki imgeler ve soyut kavramlar da mistisizmin diline benzer. Boşluk, genişlikler, çizgisizlik gibi terimler, fiziksel dünyanın ötesinde bir varlık düzeyine işaret ederken, karakterin içsel yolculuğunu ve ruhsal derinliklerini anlatır.

Mistisizmin belirgin bir düşünce biçimine sahip olduğu bu örnekler, romanın genelinde geniş bir yer kaplamaz. Eserin ana odağını, Doğu-Batı çatışması ve buna bağlı olarak ahlak sorunu oluşturur. Sacid'in Batılı, Müfid'in ise Şarklı bir figür olduğu bu zıtlık, içsel bir çatışma yaşayan Münevver'in hikâyesini yönlendirir. Ali, bu zıtlığı yansıtarak yazarın bakış açısını temsil eder. Peyami Safa'nın mistisizme olan ilgisi, bu eserde belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Yazarın bakış açısının oldukça geniş olduğunu gösteren bir nokta, Münevver'in içsel mücadelesinin "İstanbul, Türklük ve İnsanlık cemiyetiyle" bağlantılı olarak değerlendirilmesidir. Ruh kavramı ise sık sık karşılaşılan bir tema olup genellikle insan psikolojisini temsil etmektedir.

Bir Tereddüdün Romanı'nda ayrıca doğrudan mistizmle ilgisini görebileceğimiz bölümlerle karşılaşırız. Bir bölümünde ana karakter, evindeki odasında meçhul bir ses duymaya başlar ve bu sesin kaynağını bulmak için çaba sarf eder. Ancak, sesin nereden geldiği anlaşılabilir ve bu durum tüm misafirlerin de dikkatini çeker. Ses, zaman zaman konuşma anlarında bile ortaya çıkar ve karakterlerin ruh halini etkiler. Bir misafir, sesin devam etmesi durumunda çıldıracağını belirtir ve sesin kesilmesi ancak ölümün eve girdiği gün olur. Bu metinler, mistizmle ilişkilendirilebilir çünkü anlatılan olaylar doğaüstü, açıklanamayan bir atmosfer yaratıyor. Karakterlerin deneyimlediği gizemli olaylar, okuyucuyu gerilim ve şaşkınlık içinde bırakarak mistik bir etki yaratıyor. Karakterlerin duyduğu bu gizemli sesin kaynağının belirlenememesi ve ölümle olan ilişkisi, bu bilinmez sesin, fiziksel dünyayı aşan metafizik bir olguyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu olgu, Peyami Safa'nın daha sonraki romanlarında daha belirgin bir şekilde ele alınacaktır.

Beşir Ayvazoğlu, Safa'nın bilimi mistik bir temele oturtma çabasından söz eder ve pozitivist-materyalist zihniyetin hâkim olduğuna inandığı düşünce yapısını kırmaya, aşmaya yönelik doğrudan bir çaba içerdiğini ifade eder. Aynı zamanda, bilimi mistisizmden kurtarma çabasından, komünizmle olan mücadelesinde mevzi

kazanma amacını da görebiliriz. Bu şekilde, kendisini "bilimsel" olarak tanımlayan Marksizm'e karşı, demode olduğunu iddia eder. Gerçekten de Safa'nın mistisizme olan yönelimi, Nazım Hikmet ve Serteller ile arasının açıldığı 1930'larda başlamıştır (Ayvazoğlu, 2017).

1940'lı yıllara gelindiğinde Peyami Safa mistisizme daha yoğun bir ilgi göstermeye başlar. Ruh çağırma seansları düzenlemesi, metapsişik ve parapsikolojik olaylar üzerine olan ilgisi bu merakın spiritüalizm hareketini de içine alacak şekilde genişlediğini göstermektedir. Bu konulara özellikle gazete ve dergilerde ele aldığı yazılarında odaklanmaktadır. Tüm bu çabalar, mistisizmle ilgili zengin içeriğiyle dikkat çeken iki romanın doğmasına vesile olur: *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız*. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, teknik özelliklerine bakılmaksızın Türk roman geleneğinde bir ilk olma özelliği taşır, çünkü bu romanda mistisizm ilk defa kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.

Matmazel Noraliya'nın Koltuğu, iki ana bölümden oluşur. Romanın merkezi karakteri, şüpheli, haz düşkünü ancak aynı zamanda çalkantılı bir iç dünyaya sahip olan Ferit'tir. Ferit, romanın ilk bölümünde tam anlamıyla karanlık bir durumdadır. Kişi yaşamında ve iç dünyasında gerilimden kaynaklanan ve zamanla artan krizlerle başa çıkma mücadelesi verir. Ferit'i etkileyen faktörler arasında kaldığı pansiyonun atmosferi, ölmüş nişanlısının hayaletini bekleyen Fatma, saatin kaç olduğunu haber veren Zehra, avucuna bakarak gelecekle ilgili bilgiler veren Vafi Bey gibi karakterler bulunmaktadır. Krizler, Ferit'in *halüsinasyonlar* görmeye başlamasıyla birlikte farklı bir anlam kazanır. Bu süreç sonrasında Ferit, metapsişik olayları bizzat yaşamaya başlar. Pansiyona ilk geldiği gün karşılaştığı ancak kim olduğunu bir türlü çözemediği "çıplak" adlı varlık, kilitli olan odasına girer ve ona saldırır. Ferit bu saldırı sonucunda uyanır ve olayın bir rüya olduğunu anlar; ancak boynunda çıplak varlığın bıraktığı izleri bulur. İki gün sonra gece, Zehra'nın görüşü ile bir kadının öldürüldüğünü öğrenir. Polisler sabaha karşı pansiyona gelir ve Ferit'e teyzesinin öldüğünü bildirir. Ertesi akşam, cinayetin katili olan Tosun, teyzesinin evinden aldığı para ve mücevherlerle dolu olan bavulu Ferit'e teslim eder. Bu süreçte, metafiziksel ve parapsikolojik olaylar yaşanmaya devam eder. Ferit bizzat yaşadığı olağanüstü olaylar nedeniyle kendi varlığının anlamını düşünmeye başlar. Bu noktada bilim ve felsefeyi yetersiz bularak her şeyin sebebinin Allah'ın hikmeti olduğunu düşünmeye

başlar. Bu şekilde Ferit'in zihinsel olarak önemli bir dönüşüme ulaştığını belirtebiliriz. (Safa, 2021)

Romanın ikinci bölümünde, Ferit, birinci bölümün sonunda ulaştığı zihinsel gelişimi tamamlayan çok daha derin ve etkileyici bir deneyim yaşar. Bu deneyim, tam anlamıyla mistik bir deneyim olarak nitelendirilebilir. Büyüka'da bir pansiyona yerleştikten sonra, kötü geçen ilk günün gecesinde, Ferit kendisini korkutmak yerine bu kez onu saf bir mutluluğa ve huzura götüren belirgin bir varlıkla karşılaşır. Bu deneyim, öncekilerden farklı bir nitelik taşıyan ve olağanüstü bir olaydır. Metafiziksel bir varlık gece odasına girer ve Ferit'ten onunla gelmesini ister. Ferit'i üst kattaki başka bir odaya götürür ve orada bulunan bir koltuğa oturtur. Ferit, koltuğa oturduktan sonra derin bir içsel deneyim yaşar. Kendi benliğini arar, bilincini arıtmaya ve genişletmeye çalışır. Zorlu bir süreçtir ve iç ses ona "Gayret!" diye telkinde bulunur. Sonunda, Ferit kendi benliğini aşan bir evrene erişir, her şeyi kavrayan bir şuurun parçası olur. Ansızın, sınırsız bir aydınlıkla ve derin bir duyguyla dolu bir deneyim yaşar. (Safa, 2021)

Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* romanının ikinci bölümünde, Ferit adlı kahramanın mistik bir tecrübe yaşaması, önceki zihinsel gelişim krizleriyle birleşerek romanda önemli bir dönüm noktasını oluşturur. Fotika, pansiyon sahibesi olarak, Matmazel Noraliya'nın hikâyesini anlatır ve Ferit ile Yahya Aziz'e Noraliya'nın günlüklerini sunar. Noraliya'nın hayatındaki belirgin özellik, dünyadan soyutlanarak Allah'a yönelmiş olmasıdır. Günlüklerde, Noraliya'nın mistik yolculuğu ve yaşadığı aşamalar detaylı bir şekilde ifade edilir. Ferit'in mistik tecrübesi, koltuğa oturduğunda Noraliya'nın ruhuyla iletişim kurmasıyla gerçekleşir ve bu an, romanın çileli bir yaşamdan huzura ulaşma tematik çerçevesini vurgular. Safa, mistisizmi spiritüalizmle ilişkilendirerek, asıl olanın mistik olduğunu ancak spiritüalizmin bu asıl ile teması mümkün kıldığını vurgular. Yahya Aziz, Matmazel Noraliya'nın mistik dünya görüşünü savunarak, insanların dünya görüşlerini eleştirir ve mistisizmin öne çıkmasını destekler. Ferit'in tecrübesi, romanın mistik tematik çerçevesini pekiştirir ve Safa'nın dünya görüşünü yansıtır. Yahya Aziz'in düşünceleri, mistisizmin liberalizm, komünizm ve nasyonalizm gibi ideolojilere üstün olduğunu ifade eder, Safa'nın eserinde mistik dünya görüşünün önemine vurgu yapar. (Safa, 2021)

Yalnızız, Matmazel Noraliya'nın Koltuğundan birkaç yıl sonra yayımlanan bir romandır ve mistisizme odaklanır. Ancak, bu romanda *Matmazel Noraliya'nın Koltuğundan* farklı olarak, müspet değil, menfi yani olumsuz bir değişimin ele alındığı görülüyor. Roman, üç ana bölümden oluşur ve menfi değişimi konu edinen kişi Meral'dir. Meral, Feriha'nın dönüşüyle birlikte düşüş içinde olan bir kadındır. Feriha gibi düşmüş ve dışlanmış bir kadına özenir, zengin olma arzusu taşır. Samim, Meral'e platonik bir aşkla bağlıdır ve onu kurtarmaya çalışır, ancak başaramaz. Meral, yalanlar söyleyerek Samim'i aldatır ve ilişkilerini sonlandırır. Roman, Samim'in günlüğündeki "dip zıtlık" kavramı aracılığıyla insanın varlığını ve tarihini açıklamayı mümkün kılan bir prensibi işler. Bu zıtlıkların felaket ve kederlere sebep olduğu vurgulanır. Meral'in iç dünyası, Samim tarafından açıklanır ve bu "dip zıtlık" kavramına vurgu yapılır.

Peyami Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* romanlarıyla benlik, mistisizm ve içsel çatışmaları derinlemesine işler. Eserlerinde diyalektiği kullanarak düşünce tarzını somutlaştırır ve değişen dünya görüşlerini inceler. Her iki roman da insanlığın değişen bir döneminin sona erdiğini vurgular, kurtuluşun ilahî olana yönelmekle mümkün olduğunu ifade eder. Peyami Safa, *Simeranya* adlı ütopyasında, mistik dünya görüşünü eğitimden aşka kadar bir dizi özellikle ifade eder ve gelecekte dünyanın *Simeranya* gibi olacağına inanır. Romanın korkunç gecesinin ardından, Samim şafak vaktinde mistik bir parıltı hisseder ve zihninden Simena'ya dair düşünceler akar, bu da yazarın modern dünyaya karşı mistik bir manifestoyu ifade ettiği bir bölümü temsil eder.

"Ey insan! Bu kitabı sana ithaf ediyorum. Başının üstünden büyük bir rüzgâr geçiyor. Yalancı bir fecirle başlayan asır kararıyor ve sana tek ümit ışığı olarak en kudretli kaynağı uranyumda değil, senin ruhunda sıkışmış maddeden kopararak çıkardığın korkunç tahrip âletinin patlayışından yükselecek alevi bekletiyor. Ey bahtsız! Tarihinin hiçbir devrinde kendine bu kadar yabancı, bu kadar hayran ve düşman olmadın. Laboratuvarında aradığın, incelediğin, dibine indiğin, sırrını deştiğin her şey arasında yalnız ruhun yok. Onu beyin hücrelerinin bir üfürüğü sanmakla başlayan müthiş gafletin, otuz yıl içinde gördüğün iki muazzam dünya harbinin kan ve gözyaşı çağlayanlarında en büyük dersi arayan gözlerine bir körlük perdesi indirdi. Bırak şu maddeyi, boş şu ölçü dehanı, doy şu fizik ve matematik tecessüsüne, kov şu kemiyet fikrini, dal kendi içine, koş kendi kendinin peşinden, bul

onu, bul kendini, bul ruhunu, bul, sev, bil, an, gör, kendi içinde gör Allah'ını. Kendine dön, kendine bak, kendine gel. Aptalca bir konfor aşkından doğduğu halde her biri daha korkunç bir dünya harbi hazırlayan teknik mucizelerinin yanında, senin iç zıtlıklarını elemeye yarayacak ve seni kendinle boğuşmaktan kurtaracak ruh mucizelerini ara. İnan manevilere ve mukaddeslere, inan! Onlar hakkında bu kadar küçükçe düşünmekten utan! Her sezilen derinliğin ifşa ettikleri düşünmekten bile seni alıkoyan tabiatçı metotlarını fırlat ve bitlenmiş elbiseler gibi at. Orta Çağ pazarlarında haklı olarak ayıpladığın dar kafalılığın anlayış sınırlarını daha fazla daraltıran beş duyu idrakinin kapalı dünyası içinde kalma: Arşı geç, ferşi atla, sidreyi aş, Gör ne var maverada ibrethîz. (Safa,2022)

Peyami Safa'nın eserlerindeki derinlik ve mistisizmle olan ilişkisi, Türk edebiyatının önemli bir alanını aydınlatmaktadır. Safa, romanlarında sadece biçimsel özellikleri değil, aynı zamanda geniş bir entelektüel geçmişin yansıdığı zengin ve derin içerikli eserler meydana getirmiştir. Özellikle *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* gibi önemli eserlerinde, ahlak ve medeniyet kavramları temel bir ekseni oluştururken, mistisizmin de belirgin bir şekilde işlendiği görülmektedir. Safa'nın düşünce dünyasındaki arayışlar, mistik düşünceyle ilgili birikimiyle bütünleşerek eserlerine yansımıştır.

5.4 Peyami Safa'da Doğu-Batı

5.4.1 Garp nedir? Şark nedir?

Peyami Safa için Doğu-Batı fikri, sadece belirli alanlarda birkaç köşe yazısında kalmamış, hayatının neredeyse bütününde kendini göstermiştir. Düşünce hayatının büyük bir bölümünü kapsayan bu temel konu, Safa'nın dergi yazılarında, köşe yazılarında, makalelerinde ve neredeyse bütün romanlarında yer bulmuştur. Doğu-Batı karşılaştırması, sadece Safa ile başlayan bir arayış değildir. Tarihin hemen her noktasında ayrımlar üzerinde tanımlamalar sağlanmaya çalışılmıştır. Örneğin, İbn Haldun İklimler Teorisi üzerinde ülkeleri ve insanları Kuzey-Güney iklimleri üzerinden tanımlayarak bir anlamlandırma yoluna gitmiştir. İnsanların iklim yapısına göre rengi, fiziki yapısı ve zihin gücü gibi durumlarının farklılık gösterdiğini ele almıştır. Montesquieu'nün iklim teorisi de İbn Haldun'dan etkilenmiş ve devamında kendi fikirleri üzerinde sıcak ve soğuk iklimlerde yaşayan insanların fiziki ve kültürel yapılarını incelemiştir.

Peyami Safa'nın da temelde yapmak istediği, coğrafi, kültürel ve medeniyet üzerinden bir değerlendirme yaparak Türk milletinin bu değerlendirmede hangi tarafta olduğunu bulmak, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunda modern devlete geçişte kendi insanının bu dönüşümde hangi alanda daha çok tezahür ettiğini anlamak ve aktarmak olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu, son dönemlerine doğru, Rönesans ve Reform hareketleri ile kendini değişim ve dönüşüm yoluna iten Avrupa'nın gerisinde kalmasıyla oluşan bu durumu, II. Mahmud döneminden itibaren başlayan bir batılılaşma hareketi ile çözümleme yoluna gitmiştir.

1789 Fransız İhtilali'nin çok milletli ve çok kültürlü bir yapıya sahip olan Osmanlı'yı iyiden iyiye zor duruma düşürmesi ile birlikte Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık gibi fikirler ortaya çıkmıştır. Hepsi birbirinden farklı fikirler gibi gözükse de önemli bir ortak noktada buluşuyorlardı: Amaç, devletin kangren olmuş damarlarını kesmek, geri kalmışlıktan kurtulmak ve devleti eski gücüne kavuşturmaktı. II. Mahmud döneminde başlayan, III. Selim ile devam eden Batılı yenilik hareketleri, Tanzimat Fermanı ile birlikte Batılılaşmaya yönelik yenileşme ile Batılı ve Doğulu değerlerin çatışmasını da meydana getirmeye başlamıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan bu batılılaşma hareketi, Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte yeni devlet ve millet inşasında da devam etmiştir. Savaş batılı devletlere karşı yapılırken, kurulan yeni devlette yine Batı'nın değerleri alınarak yeni devletin unsurları şekillendirilmiştir. Kılık kıyafet kanunu ile fesin çıkarılarak yerine batının modern görünümü olan şapkanın getirilmesi, eğitimde Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kabul edilmesi, Medeni Hukuk gibi pek çok alanda devrimler Garptan alınan değerler üzerine inşa edilmiştir.

Uzun yıllar boyunca Şark'ın değerleriyle harmanlanmış Türk insanının birden bire Batılı değerlerle karşılaşması, kendisinin hangi alanda olduğunu uzun süre anlamaya çalışmasıyla sonuçlanmıştır. Safa, Türk insanının bu süreçte yaşamış olduğu bunalımları makaleleri, köşe yazıları, dergileri ve özellikle romanlarında derinlemesine incelemiş ve kurgusal karakterlerini evlerimizin birer ferdiymişçesine Doğu-Batı çelişkisi üzerinden aktarmaya çalışmıştır. Bu nedenle de Doğu-Batı sentezi, Safa'nın düşünce hayatında önemli bir yer tutmuş ve bu değerlerin neler olduğunu aktarmayı kendisine bir ilke ve görev edinmiştir.

Safa'nın Doğu-Batı tezi üzerinden aktardığı fikirlerini anlamak için öncelikle bu kavramların neler olduğunu, nasıl ve nerede ortaya çıktığını, hangi alanda

muhafaza edilip yayıldığı anlamının yararı olacaktır. Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eserinde Avrupa düşüncesini ve onu oluşturan kavramları açıklamaya çalışırken, Garp ve Şark mefhumlarını tanımlamaya çalışan mütefekkirlerin kendi kendileriyle çelişkiye düştüğünü belirtmektedir. Valery'ye göre Avrupa aslında Asya'nın bir parçası, Akdeniz'in kıyısı olarak tanımlanırken, Suares ve Hugo'ya göre İspanya bile aslında bir Şark mefhumudur ve Avrupa'ya dahil değildir. Diğer mütefekkilere göre ise Avrupa sadece bir kafa ve düşünce sistemidir. Safa, bütün bu tanımlamalara baktığında, bir kısım mütefekkirlerin onu sadece fiziki bir alana hapsederken bir kısmının da sadece manevi kısmı üzerinde durduğunu ifade etmiştir (Safa, 2010: 95).

Şark ise yine kimi mütefekkilere göre sınırları tam belli olmamakla birlikte Adriyatik'ten Akdeniz kıyılarına kadar uzanan bir alanı içine alır. Akdeniz kıyılarında yer alan İzmir ve İskenderiye'yi ise Avrupa mefhumu içinde sayar. Safa'ya göre, "Asya Avrupa'ya göre, Avrupa da Amerika'ya göre Şark sayılabilir. Böyle olduğu gibi, ayrı ayrı Asya'nın, Avrupa'nın ve Amerika'nın içinde nispi ve derece derece kesafet payda eden şark ve garp âlemleri vardır" (Safa, 2010: 112).

Bütün bu tanımlamalara bakınca, fiziki anlamda tam olarak Şark ve Garp'ı belli sınırlar içine hapsetmenin mümkün olmadığı gibi, bu sınırların olmamasının hepten şark ve garp ayırımının önüne geçmesinin de mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır. Fiziki olarak net sınırlara tabi olmamakla birlikte, Safa'ya göre Garbı ve Şarkı birbirinden ayıran temel nitelikler vardır. En kısa tanımıyla Garp düşüncesi daha rasyonel ve akılcı bir nitelik taşıırken, Doğu düşüncesi ise oldukça mistik ve kaderci bir yön kendine tahsis etmiştir. Bu anlamda da Garp ve Şark sadece iki farklı kıta veya coğrafi sınırlar değil, iki farklı kültür ve medeniyeti ifade etmektedir.

Safa'ya göre ise, "Avrupa hem bir kıta hem de bir kafadır" (Safa, 2010: 95). Safa, Garp düşüncesinin sadece sınırları belli bir fiziki alan içerisinde tutmayı uygun bulmaz, ancak onun Avrupa kıtası üzerinde geliştiğini kabul eder. Bu nedenle Avrupa, manasıyla hem fiziki bir oluşumu hem de kültürel bir duruşu ifade eder. Safa, Avrupa'nın on beşinci asırda kendini bulmaya ve savaşlarla topraklarını genişletmeye başladığını ve makineleşmeyle insanın tabiat üzerinde büyük bir güç haline gelmeye başladığını belirtir. Avrupa'nın her ne kadar şu anki sınırları içerisinde genişleyip serpildiğini görsek de, Avrupa ve Avrupa düşüncesinin esas

taslağı Şark Havzası üzerinde belirmeye başlamıştır. İnsanlığın ana merkezi olan Asya üzerindeki nüfus yoğunluğu, ticaret sayesinde insanlık Akdeniz kıyılarından ticaret için kurulan koloniler ve limanlar ile birlikte Avrupa'ya doğru geçmeye başlamıştır. Safa bu süreci *Türk İnkılabına Bakışlar* eserinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Akdeniz'in Şark havzasında bir Avrupa taslağı belirmeye başlamıştı. Mısır, Finike doğdu. Sonra Yunanlılar, Romalılar, Araplar, İberyalılar geldiler... Cermenler, İslavlar da bu denizin etrafında faaliyetlerini taşımaya başladılar. Fikri, siyasi, dini, iktisadi, edebi ne kadar faaliyet varsa bu iç denizden fışkırılmış gibidir ve Avrupa teşekkülünü müjdeleyen hadiselere de hep orada rastlarız” (Safa, 2010: 97).

Akdeniz havzası uzun yıllar boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış, üzerinde ticaret gelişmiş, savaşlar olmuş ve bununla birlikte felsefi, sanatsal yönden de tüm gelişmelere alan açmış ve Avrupa kafasının ana çıkış kaynağı olmuştur. Ancak Safa, daha sonra bütün bu gelişmelere ev sahipliği yapan bu denizin, insanları ayıran bir nokta da olduğunu ifade eder: “İnsanlar daha sonra Akdeniz'in etrafında Asyalı ve Avrupalı olarak iki gruba ayrılmışlardır. Bu iki gruptan biri, arzın en büyük parçası üstünde oturduğu halde, adetleri, bilgileri amel kudreti için hareketsiz kaldı ve asırlarca yerinde saydı; öteki bitip tükenmez bir yaşama ve araştırma humması içinde kendini parçalarcasına çalıştı. Böylece iki grup arasında derin bir uçurum meydana geldi. Kendisini Şark havzasında doğuran, şark ile arasındaki mesafeyi hızla aşan Avrupa; maddi ve manevi kıymetlerin savaşında ırkların ve iş birliğinden dinlerin sisteminden doğan, bütün fikirlerin, akidelerin, keşiflerin yığıldığı bir çarşı haline gelmiştir” (Safa, 2010: 97).

Sadece ticaretin değil, inşa ettikleri müzeler, bahçeler, atölyeler ve laboratuvarlarıyla da sanatın ve bilimin de odak noktası haline gelmiştir. Asya'nın felsefi alandaki kıymetlerinden de beslenerek hem maddi hem de manevi yönden çekici bir alan oluşturmuştur. Ancak Safa, böylesi çekici bir alan haline gelen Avrupa içerisinde yaşayan herkesin yine de Avrupalı olarak sayılması fikrinin doğru olmayacağı kanaatindedir. Safa'ya göre, Avrupa sadece bir kıtadan ibaret değil, aynı zamanda bir kafa ve hayat tarzıdır ve kendi hudutlarını aşıp dışarıya taşan sadece fiziki değil, medeniyet tarihine de bağlıdır. Safa, Avrupa kafasını oluşturan üç ana etmenden bahseder ve bu üç unsurun kendi bünyesinde barındıranın, insanın

dünyanın neresinde olursa olsun Avrupalı olduğunu, Rönesans ile birlikte de Avrupa'nın modernizasyonunun başladığını belirtir.

“Avrupalı, Avrupa kıtası üzerinde yaşayan demek değildir. Bütün tarih boyunca Avrupa kafasını şu üç büyük tesir vücuda getirmiştir; Yunan, Roma ve Hristiyanlık. Bu üç tesiri yaşamamış olanlar, Avrupa'nın göbeğinde otursalar Avrupalı olamayacakları gibi, aksine, bu üç tesirden doğma bir kafaya sahip insanlar da hangi kıta üzerinde yaşarlarsa yaşasınlar Avrupalı sayılırlar. Rönesans, bu üç tesirin modern bir terkididir ki orta çağda vahdetinin prensibini bulamayan Avrupa kafasının kendi kendisi olabilmesini temin etmiştir” (Safa, 2010: 99).

Peyami Safa, Avrupa kafasını açıklarken bu üç ana unsuru ele alarak açıklamalarına devam eder ve Avrupa'nın Yunanistan'a çok şey borçlu olduğunu belirtir. Safa, Avrupa'nın Yunan zekâ disiplini sayesinde diğer bütün nizamlarının doğduğunu ifade eder. Bu disiplin sayesinde insan, varlığının her bir parçasını mümkün olduğu kadar sağlam ve aydınlık bir ahenk içinde koruyup olgunlaştırır. Vücudunu geliştirdiği gibi ruhunu da aşırılıktan ve anlamsız düşlerden arındırır. Bu durumun görülebilmesini de insanın aldığı kararları derinlemesine bir analiz, inceleme ve eleştiri ile içindeki asli öze ait görevlerin akli ayrımı ve formlarının düzenlemesi lüzumuna bağlamıştır. Safa'ya göre ilmin yaratıcı olan bu disiplindir ve bu özelliği sayesinde Avrupa yükselişe geçmiştir. Safa, bu ilmin sadece Avrupa'da değil, Şark havzası üzerinde de olduğunu söyler; ancak Yunan aklının bunu muhafaza ediş yöntemindeki hususa dikkat çeker. Yunan disiplininde öne çıkan husus, maddeye itinalı ve ince usullerle tasarruf eden matematiktir. Bugün Avrupa için bu denli önemli olan riyaziye, Yunan zekâsı için de düşüncenin temelini oluşturan ana kaynaktır. Bu sayede de riyaziye, zekânın asayişini ve mantıkla ilişkisini sağlayarak onu hayalcilikten ve mantıki disiplinden mahrum bırakacak faraziye ve yankesicilikten muhafaza ediyordu. (Safa, 2010: 103-115)

Safa, Eflatun'un da riyaziyeyi önemli bir zaruret olarak ifade ettiğini belirtir ve riyaziyeyi Bertrand Russell üzerinden açıklar: “Riyaziye, diyor, yalnız hakikate değil, ulvi güzelliğe de sahiptir... Riyaziye bizi insana ait her şeyin daha ötesine, bugünkü dünyanın değil, imkân içinde bulunan dünyaların tabi oldukları mutlak zaruret diyarına götürür; ve orada bizi idealimizin tamamıyla tatmin olunduğu ve en iyi ümitlerimizin boğulmaktan kurtulduğu ebedi bir yerde oturtur.” (Safa, 2010: 159) Böylece bu riyaziye kafası yetiştirilerek bugünkü Avrupa'ya erişildi.

Safa, Avrupa zihnini şekillendiren bir diğer hususun Roma'nın cemiyet disiplini olduğunu belirtir. Ona göre, Roma İmparatorluğu nerede hüküm sürerse sürsün, üzerinde bıraktığı etkileri hangi prensiplere dayanırsa dayansın, orada bir Avrupa ruhu vardır ve bu ruh, Roma ananesiyle de hukuki bir disipline sahip olmuştur. Safa, bunun yanında Avrupa'ya kazandırılan bu ikinci disiplinin altyapısında güçlü bir askeri teşkilat olduğuna da dikkat çeker ve Roma'nın yalnız fethettiği yerlerde değil, kendinden sonraki nice ırklar ve nesiller üzerinde de adli ve askeri bir ruhla kalıcı kudretinin silinmez bir damga bıraktığını belirtir. Ayrıca Romalılarda şahsın daha önemli olduğunu ve liberalizmin de ana yerinin Roma olduğunu belirtir. Ancak Romalıların askeri zekâ ve disiplinleri, kendilerini aynı oranda felsefi alanda ilerletmelerine izin vermemiş; ananelerine ve atalarının ermişliklerine olan saygılarıyla beraber bu algı düşünce sistemlerinin önüne geçerek birinci derece hiçbir filozof yetiştirememelerine neden olmuştur. Bu süreç, üç büyük Yunan filozofunun Atina tarafından Roma senatosuna elçi olarak gönderilmesiyle Roma'nın Yunan felsefesiyle ancak milattan önce ikinci asrın ortasında tanışabilmiştir. Roma, Yunan felsefesinin geniş bir hukuk sistemi ve ahlak sistemi yaratmaya çalıştığı akli ve önemli kısımlarını alıp geliştirmeye çalışmıştır. Ancak Roma'nın Avrupa üzerinde yürüttüğü tesir dalgaları hangi yolları takip etmiş olursa olsun bugünkü Avrupa'nın temellerini atan en büyük amillerden biridir. (Safa, 2010: 160-165)

Safa, Avrupa kafasını oluşturan son temel bileşenin de Hristiyanlık dini olduğunu söyler. Ona göre, Hristiyanlık Roma topraklarında yayılmaya başlayarak daha geniş topraklara, sadece bir kavme ve şehre değil, bütün dinleri, coğrafi alanları ve ırkları kapsayacak şekilde bir yayılıma başlamıştır. Safa, Hristiyanlık hakkında fikirlerini şu şekilde ifade etmiştir: “Nihayet Avrupa kafasını olduran üçüncü büyük tesir, Hristiyanlık, Roma'nın fethettiği sahaları kaplamaya başlıyor. Bu iki istila, birbirinden pek ayrı şeyler olmakla beraber aralarında büyük benzeyiş vardır. Roma, civis romanusun imtiyazlarını her ırktan ve her dilden insanlara kabul ettirmiş ve tanrılar artık yalnız bir kabileye, bir semte, bir dağa, bir şehre veya bir mabede bağlı olmaktan çıkarak umumi ve müşterek bir hale gelmişlerdi. Hristiyanlık da, Roma'da fena gözle görülmüş olduğu halde, onun gibi her tarafa ve bütün ırklar arasına uzanmaya başladı. Roma, düşmanlarına site esasını kabul ettirmiş olduğu gibi

Hristiyanlık da, içine girdiği kavimlere vaftiz yoluyla yeni bir insan haysiyeti getiriyordu.” (Safa, 2010: 108)

Bir Avrupalıyı oluşturan temel bileşenler Safa için; ortak bir hukuk, ortak bir yaratıcıdır. Böylece Roma hukuku ile insanların fiziki durumu, Hristiyanlık dini ile de içsel ananeleri ortak bir payda altında korumaya alınmıştır. Bu yeni din insanlara kendi içlerine dönmeye emredip aynı zamanda Garp aklının önüne karmaşık fikirleri ve yapıları da koyarak insanın maddi ve manevi âlemde bir köprü kurmasını söylüyordu. Yahudilerin yaratıcısı gibi sadece nizam ve intizamı anlatmıyor, insanı içine alan aşkı, teselli, tevazuu da içine alan bir dini oluşum sunuyordu. (Safa, 2010: 109)

Netice itibariyle Peyami Safa’ya göre, mutlak kıymet olarak insan ruhunun selametinden başka bir şey tanımayan bu din, Avrupa’ya zekâ disiplini getiren Yunan ve içtimai nizam fikriyle birlikte site disiplini getiren Roma tesirlerini tamamlayarak Avrupalı kafasını doğurdu. (...) Birbiri arkasından gelen Yunanlılaşmış, Romalılaşmış, Hristiyanlaşmış her yer Avrupa’dır. (Safa, 2010: 110)

Açıklamamız icap eden bir diğer önemli husus ise Şark meselesidir. Safa’ya göre Şark, tıpkı Garp’ta olduğu gibi belirli bir kıtayı, alanı, kısaca bir coğrafi zümreyi teşkil etmez. Ancak Avrupa kıtasından doğan ve devam eden Garp kültürü, Asya kıtasında doğan ve Afrika sınırlarına ulaşan Şark ise daha çok Asya kültürünü içinde barındırır. Bu nedenle, Garp denildiğinde aklımıza Avrupa kıtasının gelmesiyle, Şark denilince de Asya kıtasının gelmesi oldukça doğal olacaktır.

Safa, Şark’ın en büyük eksikliğinin tek bir ortak din altında buluşamamasından kaynaklandığını ileri sürer. Genel itibariyle de baktığımızda Avrupa’da Hristiyanlık dinini ve Latin kültürünü görürken, Asya toplumuna baktığımızda ise İslam dini ve kültürünü, aynı zamanda Brahmanizm’i ve Budizm dini ve kültürünü de görürüz. Bunda Garp’ın en büyük başarılarından biri olan tek bir ortak din ve yaratıcı oluşumunun Şark’ta olmaması, kendi içinde oldukça karışık bir yapı sergilemesine neden olur. Şark’ın en büyük sorunlarından biri de, Şarklı denildiğinde birbirleriyle hiçbir alakası olmayan bir Müslüman ile bir Budist’in aynı oluşum içerisinde gözükmüyor gibi olmasıdır. Yine Şark ve Garp arasında fert ve ilim kavramları yönünden de farklılıklar mevcuttur. Garp, her zaman ferde önem verirken, Şark ise ferdiyete kıymet vermez. Şark’ta her şey tepeden gelir, halkın bir

şeyden haberi yoktur ve devamlı geçmişle övünür, sessizdir ve kavramların gizli manalarıyla ilgilenir. Avrupa'nın içinde bulunan hırsı ise çocukça bir telaştan ileri görmez. Ayrıca Şark'ın bilimsel bir temeli olmadığından, eleştirisi de bulunmaz; dolayısıyla bir düşünce durumundan ve akıldan da bahsedilmez. Şark'ın nüfuzu açıkça anlatılabilen, ölçülebilen ve ispat edilebilen bir yapıdan olmadığından, içine çok kolay kulaktan dolma bilgileri ve iddiaları alır. Şark, aynı zamanda Safa'ya göre taklitçidir de; hukuktan ve bilimden anlamaz ama garbı mecbur olduğunda taklit eder. (Safa, 2010: 112)

“Fakat bir de şarka ait kıymetlerin müdafaasını yapanlara sorunuz. Her şey Asya'nın beşiğinde gözlerini açmıştır: Bütün Allahlar ve peygamberler; bütün dinler ve akideler; güzellik ve kemal fikri; bütün hikmet ve felsefe şarkta doğmuştur. Riyaziyenin de beşiği şarktır. Hindistan'da doğan rakam, Arap-İran kültüründe tekemmül ettikten sonra garba geçmiştir. Yunan hendesesini de ilk önce öğrenerek Avrupa'ya tanıtan şarklılardır: Öklid'in *Unsur*lar'ı, Ptoleme'nin *Almageste* adlı eserlerini garba onlar haber vermişlerdi. Bundan başka modern trigonometriyi de şarklılar tesis etmiştir. Yunanlıların bıraktığı zengin bilgi mirası, Romalılar tarafından ihmal edilmiş olduğu halde Araplar tarafından ele geçirilmiştir. İslamlar tarafından işgal edilen topraklarda; Anadolu'da, Mısır'da ve İspanya'da dolaşan bir İngiliz rahibi, Adlard de Bath, Öklid'in *Unsur*'unu ilk defa olarak Arapçadan Latinceye çevirmiştir. Şarkın riyaziye hizmetleri burada hulâsa edilemeyecek kadar çoktur. Tabiat bilgilerine hizmeti de bundan aşağı kalmaz. Hamızları keşfeden Müslümanlardır. Barutu da onlar buldular. Hamızı, azotu keşfeden Cabir'den İngiliz filozofu Bacon büyük bir hayranlıkla bahseder. Gene İslam kimyagerlerinden Beşir, “Kameri âlâ” adını verdiği bir cisim keşfetmişti. Karanlıkta ışık veren bu cisim, bildiğimiz fosfordur. Hâlbuki Avrupalılar bu keşfi Brand'a isnat ederler. İspençiyari de sırf İslamların icadıdır. Medeniyetten ilâç tertibi usullerini ilk önce İslam hekimleri bulmuşlardır. İlmî tababet, ilk defa, Roma İmparatorluğu zamanında Asya'da doğmuştur. Balonu ilk önce Çinliler ve tayyareyi Türkler düşünmüşlerdir. Çiçek aşısı Osmanlı İmparatorluğu zamanında ilk defa Türkler tarafından bulunmuştur. İngiltere'nin Türkiye Sefiresi Madam Montaigu'nun memleketine gönderdiği mektup üzerine, mutaassıp papazların itirazına rağmen sonları Voltaire gibi münevverlerin teşvikiyle aşı Avrupa mekteplerine kabul edilmiştir. Tımarhane ilk defa Kanuni Sultan Süleyman tarafından yaptırılmıştır. O devrin Avrupa'sında,

çıldıran insanları “içine şeytan girmiş” diye ateşe atıp yakıyorlardı. Saatin Harun Reşid zamanında Araplar tarafından icat edildiği malûmdur. İran’ın Yunan düşüncesi üstündeki tesirleri de meçhul değildir. Freud ve Von Hartman’ın nazariyelerine çalar izahlar eski Hint sistemlerinde bulunmuştur. Bütün Avrupa felsefe akidelerinin köklerini şark düşüncesine irca edenler az değildir.” (Safa, 2010: 116)

İşte Safa tam da bu açıklamaları yaptıktan sonra Şark’ın da kendi içerisinde ayrılması gerektiğine inanmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Müslüman bir Şarklı ile Budist bir Şarklı aynı kefedede değildir. Hatta bu ayrım, neredeyse bir Asyalı ile Avrupalı arasındaki fark kadar keskindir. Safa’ya göre, bütün bir Şark “fatalist” yani kadercil değildir; bu mefhumu biz Brahmanizm ve Budizm’de görmekteyiz. İslam Şark’ta ise daha akılcı ve rasyonel bir sistem vardır. Onda daha sonraları meydana gelen mistik düşünce, İslam dinine sonradan girmiştir (Kalın, 2023).

İlk olarak, İslam Şark ile Budist Şark “ulûhiyet ve kâinat anlayışı ile İslam Şark’ın Allah ve varlık anlayışları birbirinden farklıdır. İslam’da Allah inancı bir yaratıcı varken, Budizm’de ise Allah olarak tabir edilebilecek bir yaratıcı mevcut değildir. Ayrıca Budistler için hayatın bir manası yoktur. Her şey, beş duyu organımızla anlamlandırabildiğimiz kadardır (Köseoğlu, 2011).

Bütün bir Şark dünyasına atfedilen uyuşukluğun asıl doğum yeri Budizm’dir. İslam’daki mistik düşüncenin de Budizm’le alakası yoktur. İslam mistizmi, esas tesirlerini Yunan ve Hristiyan tesirlerinden almıştır. Safa, esasen İslam’ın değil Hristiyanlığın mistik bir din olduğunu savunmaktadır. Kur’an’da bulunduğu söylenen zahir-batın, havf-rica, sabır ilah... gibi mistik tabirlerin hemen her yerde bulunduğunu ve bunun Kur’an’ın şahsına münhasır olmadığını belirtir. Ayrıca Katolik İslam âlimi M. Massignon’un araştırmaları sonucu da mistiklerin çok kullandığı “akıl”, “hakikat”, “mana ve marifet” gibi kelimelerin son üçünün Kur’an’da olmadığını söylemiştir. Yine Fransız metafizik yazarı Ren Guanon’un da İslam Ezoterizmi etüdüne atıf yaparak onun da İslam’da mistizmin olmadığını belirttiğini ifade ettiğini ve mistizmin esasen Hristiyanlığa ait bir kavram olduğunu ifade ettiğini belirtir (Safa, 2010: 119).

Safa, İslam Şark ile Budist Şark’ı birbirinden ayırdıktan sonra İslam’a atfedilmeye çalışılan kadercilik üzerine de açıklamalar yapar. Avrupa’nın Şark denildiğinde Hindistanlıyı, Arap’ı ve Türk’ü birbirine karıştırmasını çok vahim

olarak görür ve bundan daha vahim olanının ise kendi içimizdekilerin de benzer görüşü yansıtılmaları olduğunu söyler. Ona göre kadercilik esasen Garp'a aittir. Yunan'da çıkmış olup Hristiyanlık ile de bütün bir Avrupa'ya yayılmıştır. Bütün bunlara baktığımızda Avrupa'nın Yunan, Roma ve Hristiyanlık tesirinden doğduğu açıktır. Şark'ta ise İslam ve Budizm olmak üzere birbirinden çok farklı iki kol vardır. İslam Şark aslında Akdenizlidir ve daha geniş ölçüde Garplı sayılır, çünkü İslam ve Türk düşüncesi aynı zamanda Yunan düşüncesini de yaşamış ve bunun yayılmasını da sağlamıştır. Bunun en önemli kanıtı da bütün Orta Çağ İslam ve Türk kültürünün, klasik Yunan düşüncesinin babası olan Aristo'dan izler taşımasıdır. Aristo'nun izinde devam ederek Orta Çağ'da İslam skolastiğini ilk inşa edenler de Türkler olmuştur. Bunun devamı olarak da on birinci ve on ikinci asırda Endülüs'te bir Garp Okulu kurulur. Bu kol da Aristo felsefesini Avrupa'ya taşımıştır. Böylece Türk skolastiği, Şark'ta Yunan düşüncesini ortaya atmış ve onun Garp'ta da tanınmasını sağlayan bir bağlantı noktası olmuştur (Safa, 2010: 125).

Peyami Safa'ya göre Avrupa'da akılcı düşüncenin temelini ilk olarak Türk ilim insanları oluşturmuştur. Orta Çağ İslam, Yahudi ve Hristiyan felsefelerinde Aristoculuğa geçiş gözlenmektedir. İslam felsefesinde bu geçiş daha yavaş ve ince ince işlenerek yapılmıştır. Aristocu ve Eflatuncu düşünce, Şark âleminde Latin Garp âlemine göre daha sistematik bir düzende muhafaza edilmiştir. İbn Sina olmasaydı, Yahudi Aristoculuk İbn Rüşd ve onun Latinceye tercümelemleri Avrupa'da tanınmamış olsaydı Saint Thomas'ın yüksek Hristiyan skolastiği de belki olmayacaktı. Türk ve Arap felsefesinde hızlı yükseliş devam ederek Yahudi ve Hristiyan mekteplerinde yayılmaya başlamıştır ve 13.-14. yüzyıla doğru İbn Rüşd'ün eserleri Yahudiler tarafından İbranice'ye dönüştürülmüştür. Rönesans'a kadar İbn Sina ve İbn Rüşd'ün akılcı eserleri hem Şark'ta hem de Garp'ta ilahiyatçılar ve mistikler tarafından ağır eleştiriye maruz kalmıştır. Türk ve Arap felsefesinin Şark'ta uğradığı ağır eleştiri Garp'takinden daha ağırdır. Nitekim Avrupa'da bu felsefe her ne kadar ağır eleştirilere maruz kalsa da Rönesans'a kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır ve böylece Garp'ta oluşan modern dünyanın da temellerini atmıştır. Ancak Şark'ta mistik ve ilahiyatçı düşüncenin önderleri tarafından bu düşünce temeline ket vurularak durdurulmuştur. Safa'ya göre bu süreçteki en önemli tesir gücü Muhyiddin Arabi ve Gazali'dir. Bu nedenle de İbn Sina ve İbn Rüşd'ün düşünceleri İslam Şark'tan ziyade Hristiyan Garp'a ışık tutmuştur. İslam felsefesi içerisinde budaklanan

iki zıt meseleden tabiatçı ve akılcı olan kol Hristiyan Garp'a ışık tutarken, ilahiyatçı ve mistik kol da İslam Şark'ı etkisi altına almıştır. Safa burada iki farklı tekâmülün birbirinin yerine geçtiğini söyler. Bunlardan İslam'daki akılcı ve tabiatçı düşünce Hristiyan Garp'a geçerken, temelini Hristiyan Garp'ın oluşturduğu mistik düşünce ise İslam Şark'a doğru kaymıştır. İslam dini doğuş itibarıyla akılcı rasyonel bir ruh barındırırken mistizme kaymış, mistik bir ruh barındıran Hristiyanlık ise akılcı felsefeyle yeniden bir doğum başlamıştır. Gazali'nin İslam Şark üzerindeki etkisi Aristoculuğa, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün akılcı felsefesine karşı Muhyiddin Arabi ve Mevlana ile birleşerek İslam Şark'ın modernizasyonunu bugünlere kadar geciktirmiştir. Türk skolastiğinin Aristocu düşünceyi ve İskenderiye mektebini uzlaştırmaya çalışması da onu güçsüzleştirmiştir. Aynı durum Garp skolastiğinde de vardır. Yunan düşüncesi de kendini Şark ve Garp'ta tam anlamıyla canlanmış değildir ve her iki âlemde de ihtilafa ve değişikliğe uğraması normaldir. Ancak buna rağmen Orta Çağ Türk ve İslam düşüncesi Yunan düşüncesinin ilhamıyla bugünkü Avrupa'yı oluştururken neden sabit bir iman içinde kaldığını sorgular. Safa'ya göre siyasi ve iktisadi açıklamalar kadar iklim ve ırka dayalı açıklamalar da anlamsızdır. Buradaki önemli husus da dini temayüller olacaktır. Yunan düşüncesinin Avrupa'ya geçişi Orta Çağ'da Türk ve İslam düşüncesi temayülleriyle olmuştur. Bu düşüncesinin halk hareketi ise Rönesans'la birlikte olmuştur. Baktığımızda klasik düşüncenin temellerinin sağlanmasında İslam ve Türk Şark, Hristiyan Garp'tan evvel davranmıştır. Bu noktadan itibaren Hristiyanlığın etkisine bakabiliriz. Gazali ile birlikte İslam'ın mistik bir yapı haline bürünmesi Hristiyanlık ruhunda barınan mistizmden ileri gelmektedir. Hristiyanlık ile İslam'ın yollarının kesişmesiyle Kur'an'ın rasyonel akli bünyesinde Gazali ve Muhyiddin Arabi etkisiyle mistik bir inanış ortaya çıkarılacaktır. Hristiyanlık ile İslam, esas itibarıyla tam da bu noktada ayrılmaktadır. Peyami Safa bu ayrımı İsmail Hakkı İzmirli'nin sözleri ile bizlere açıklar: “Hristiyanlık diyor, yalnız merhamet esasına dayanan bir din olduğu halde Müslümanlık daha şümullüdür. Hristiyan mabudunu yalnız rahîm (merhametli) bilir, müntehim (intikamcı) bilmez; Müslümanlığın mabudu ise hem rahîm, hem de müntekimdir” (Safa, 2010: 121-133).

İslam dini tevhit inancına son derece itinalı davranmış ve şirk oluşturabilecek her şeyden kaçınmıştır. Bundan dolayı da Hristiyanlıkta olan ve şirke neden olabilecek Teslis inancı, tecessüd ve Allah ile aracılık yaptığı düşünülen her türlü

aracılığa karşı olması nedeniyle bu noktalarda Hristiyanlıktan ayrılmıştır. İslam dininde günahlarından ancak işleyen sorumlu olduğundan vaftiz, ruhbanlık ve buna neden olabilecek her şey ortadan kaldırılmıştır. Bundan dolayı da yine Safa'ya göre Müslümanlık, Hristiyanlığın bir antitezi değil tekâmülüdür. Böylece de İslam Şark, Avrupa kafasını meydana getiren üç büyük tesirden birini daha kuvvetli yaşamıştır. Roma nasıl fetihler yoluyla hemen hemen bütün yendiği kavimlere kendi sitesinin esaslarını kabul ettirdiyse Hristiyanlık da içine girdiği ırklara ve kavimlere vaftiz yoluyla kendi esaslarını kazandırmıştır ve böylece merkezini Kudüs'te değil taklidini de yaptığı Roma'da kurmuştur (Safa, 2010).

Peyami Safa'ya göre Roma ile Hristiyanlık arasındaki bu benzerlik Roma ve Müslümanlık arasında da vardı. Nasıl ki bir kavim Roma sitesini ve hukukunu benimsedikten sonra Roma'nın bütün imtiyazlarına kavuşuyorsa, İslam'ı benimseyen bütün kimseler için de durum aynıdır. İslam'ı benimseyen her kim olursa ırkından münezzeh olarak ona halifelik yolu bile açılmıştır. Bu siyasi imtiyaz ilerleyen zamanlarda İslam Şark'ta çöküşe neden olacaktır. Artık halifeler ve padişahların kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak atfettikleri karanlık döneme giriş başlayacaktır. Peyami Safa bu durumu en iyi Ahmed Ağaoğlu'nun açıkladığını öner sürer. Ağaoğlu'na göre bu durumun nedeni, Hristiyan Garp ve Şark arasındaki hukuksal farklılıklardır. Ağaoğlu, özellikle bu noktada İranlıların İslamiyet'ten önce ve sonraları Avrupalıların Droit Divin adını verecekleri ilahî hukuk nazariyelerine Zerdüşt'ün kitabı Zendavesta'da yer verdiğini belirtir. Buna göre hükümdar gücünü ve yetkisini doğrudan doğruya Allah'tan almaktadır. Bu süreç İran'ın gücü sayesinde bütün Şark kavimlerine sirayet etmişse de Allah ile kul arasında aracılığı kabul etmeyen İslam Şark'ta kabul görmemişti; ancak bu durum uzun süre devam etmeyip İslam Şark'ı da etkisi altına alacaktır. Ahmed Ağaoğlu bu durumun İslam'da değil, İran ananesinden olduğunu söyleyip ilerleyen dönemlerde İslam Şark'ı da tesiri altına aldığını belirtir. "İlk olarak Garp'ta da teokratik bir mutlakiyet vardı. Monarşi, hatta zulüm ve işkence Şark'a mahsus değildi. Neden hukuk müessesesi, Hristiyan Avrupa'da Şark'takinden büsbütün ayrı bir tekâmül yolu takip etmiştir? Bizdeki istibdatla On Dördüncü Louis'in, Birinci Nikola'nın istibdadı mukayese edilsin, aradaki fark tebarüz eder. Onların istibdadı gene kanuna müsnedir. Filhakika kanun orada da hükümdarın iradesinden ibarettir. Fakat hükümdar muayyen usul ve merasime riayet ederek yeni bir irade neşretmedikçe, evvelki iradesine tamamıyla

tabi olur ve binaenaleyh herkes hukukunu, vazifesini evvelce bilir. Şark'ta böyle değildir ki... Herkes her an müthiş bir tehlikeye maruzdur. Bir anda birçok insanın başları uçar, hanümanları söner..." (Safa, 2010)

Bütün bunları özetleyecek olursak, İslam Şark'ın Avrupa kafasını oluşturan bu tesirlere uzak olmadığını görürüz. İslam Şark her bir etkiyi, Yunan düşüncesinden alınan doğrudan izlerle veya Hristiyan-Roma kültürüne ters düşmeyen bir dini, siyasi ve hukuki anlayışla uyumlu bir şekilde benimsemiştir. Orta Çağ'da, Yunan düşüncesini Hristiyan Batı'ya aktaranlar önce Türkler, ardından Araplar olmuştur. Müslümanlık, peygamberler dinidir ve Hristiyanlığın bir evrimidir. İslam Şark'ta Roma'ya benzer şekilde Hristiyan Batı'da olduğu gibi tek bir yaratıcı inancı vardır. Batı düşünürlerince de İslam Şark'ın ilk yüzyıllarda Orta Çağ Avrupa'sından önce felsefe, din ve hukuk alanlarında Avrupalılaştığını ve Avrupa kafasının ilk önce yakın Şark mahsulü olduğu kabul edilmiştir (Safa, 2010).

Ancak İslam Şark'ın da kendi içinde kollara ayrıldığını belirtmek yanlış olmayacaktır. İslam kültürü Akdeniz kıyılarından Garp yönüne, diğer yandan da Asya içerisinde Uzak Şark'a doğru uzanır. Bu kolun Garp'a uzandığı kısım Türk Farabi, Türk İbn Sina'dan başlayarak İspanya'da Arap İbn Tufeyl'e ve Arap İbn Rüşd'e kadar uzanır ve Yunan tesiri, Şark kısmı da Hint ve İran tesiri altında Çin'e kadar uzanır. Peyami Safa, bütün bu süreçlerde neden İslam Şark'ın başlangıcı olan rasyonalitenin, neden Hristiyanlığa kaptırıldığını ve Hristiyanlıktaki mistizmi neden kendi merkezine aldığını sorgular ve ilk olarak bunun iklim ve coğrafya ile açıklanmasının mümkün olmadığını yineler; çünkü İslam düşüncesinde büyük bir değişim olmuşken yeri ve iklimi sabit kalmıştır. İdari ve siyasi olarak da açıklamak mümkün değildi, çünkü her iki din de teokratikti. Bazı iktisat tarihçilerinin ifade ettiği gibi bunu iktisadi kisvelere de dayandırmak mümkün değildi. Yapılan her savaşın neticesini iktisadi olarak anlamlandırmaya çalışmışlardır. Yapılan Haçlı seferleri ile Batı Avrupa ve Akdeniz arasında ticari ilişkiler kurulmuştur; ancak dördüncü Haçlı seferleriyle Venedik tacirlerinin reddedilmesiyle bu açıklama da bir hayal kırıklığına dönüşmüştür. Safa, bütün bu izahların anlamlı olabilmesi için ana bir nedene bağlanması gerektiğini ifade ederek bu ana nedenin de Hristiyanlığının merkezini Kudüs değil de Roma olarak seçmesinden kaynaklandığını ve böylece bütün bu ara nedenlerin birbiri ile ilişkili olarak ana nedene bağlandığını ifade eder. Bunu da şu şekilde izah eder: "Hristiyanlığın, merkezini Kudüs yerine Roma'da tesis

etmiş olması. Bu hadisede, sonradan Avrupa'yı vücuda getiren bütün sebeplerin kaynaşmasını görüyoruz; Irklar arasındaki münasebetler, büyük dillerin teşekkülü, toprağın tabiatı ve diğer kıtalara üstünlüğü, coğrafya vaziyetinin tayin ettiği ekonomik menfaatlerin uzlaşma imkânı ve bütün bu imkân dünyası içinde Katolik kilisesinin, nüfuzunu tesise en müsait nüfus, ırk, dil, kültür, ekonomi ilâh... şartlarını bulması” (Safa, 2010).

Hristiyanlığın nüfuzunun böylesine artmasının bir diğer nedeni de İslam'dan tam altı asır evvel var olmaya başlamasıdır. Böylece Hristiyanlık, İslam'ın yayılmasını önlemek için gerekli hazırlıklara da başlayacak zamanı kendinde bulmuştur. Hristiyanlığın Yunan düşüncesi ile buluşması her ne kadar İslam felsefesi sağlamış olsa da Hristiyanlık, Yunan düşüncesinin tutunacağı ve yerleşeceği alanı sağlamıştır (Safa, 2010).

Peyami Safa, bazı Garplı düşünürlerin Avrupa'yı oluşturan ilk temel Yunanistan'dan daha fazla Roma'dan aldığını düşündüklerini belirtir. Bunu, Belçika Akademisi üyelerinden Dumont Wilden'in “Avrupa Kafasının Tekâmülü” isimli eserinde açıkça anlattığını beyan eder. Safa, Wilden'in bugünkü Avrupa kafasını oluşturan temel Greko-Romen kültürü olduğunu söylediğini belirtir. Wilden'e göre Avrupa'nın Roma'dan aldığı en büyük miras, devletin bölünmezliğidir. Asya monarşilerinde devlet hanedan üyelerine ait ve hanedan üyeleri arasında bölünebilir, devredilebilir durumdayken, Roma'da ise devlet herkese yani halka aittir. Yine Avrupa kafasının Roma'dan aldığı bir diğer miras da mülkiyet esasıdır ve mülkiyet esası içinde aile kavramı da önemlidir. Nihayet zamanla da Hristiyanlıkla iç içe geçen Roma içinde yumuşamış bir adalet fikri doğmuştur ve daha önce Renan'ın belirttiği gibi ortak hukuk, ortak din ve ortak bir yaratıcı ile günümüze kadar gelmiştir. Yunan düşüncesiyle birlikte adalet kavramını İslam Doğu toplumları da benimsedi. Ancak, Hristiyanlık önceden Roma'da kök saldı için, Greko-Romen kültürü daha çok Hristiyan Batı'da yer etti. İslam Doğu, klasik düşünceyle sadece fikirsel olarak temas kurdu ve Avrupa'dan önce benimsedi. Diğer yandan, Hristiyanlık bu düşünceyi daha önce Roma ve Yunanistan gibi coğrafi merkezlerinde benimsemiş olduğu için, klasik kültürün liderliğini daha sonra ele geçirdi (Safa, 2010).

Yunan düşüncesinin canlanması, Müslümanlığın ortaya çıkması ve Hristiyan dünyasına entegre olamaması, İslam'ın akılcı yapısına ve Hristiyanlığın mistik

özelliklerine bağlıydı. Hristiyanlık, Türk ve İslam dünyasından liderlik devralarak Greko-Latin kültür mirasını kavramaya başladı. Roma'da merkez kurarak imparatorluğun adli ve siyasi yapısından yararlanarak, Latin ve Yunan dilleriyle Avrupa'da etkili bir yayılma sağladı. Müslümanlığın Avrupa'ya yayılmasına karşı Hristiyan engeli, Saint Pierre'nin Roma'da ortaya çıkmasından Viyana'nın önünden çekildiği güne kadar var oldu. Avrupa'da Hristiyanlık, çeşitli kavimleri bir araya getirerek birlik ve çeşitlilik yarattı, özellikle XIII. yüzyıldan sonra nüfus artışıyla yoğunluk oluşturdu. Diğer yandan, Müslümanlık geniş sahada bile birlik ve çeşitlilik oluşturamadı, çünkü saha geniş ve Brahma-Buda kültürü etkiliydi. İslam düşüncesi tereddüt ve bölünme yaşarken, Hristiyanlık, Roma ve Yunan mirasına ulaşarak mistik doğuşuna rağmen tamamen farklı bir evrim geçirdi. Bu nedenle de Safa'ya göre Akdeniz ve siteye kavuşan harmonik ve etkileyici Batı orkestrası karşısında, İslam Doğu, çöl ve stepe düşmüş gibi, fasıl sazı gibi sınırlı araçlarla ince bir birliğe bağlıydı. Bu nedenle, Doğu ile Batı arasındaki farklardan biri, stepe ile site arasındaki farktı (Safa, 2010).

Peyami Safa'nın Doğu-Batı meselesi üzerine yaptığı incelemeler, sadece Türk edebiyatının değil, aslında düşünce tarihindeki önemli tartışma konularından biridir. Safa, Doğu ve Batı'nın coğrafi, kültürel ve medeniyet bağlamında karşılaştırılmasını yaparken, özellikle İslam dünyasının akılcı ve mistik yapısını vurgulamıştır. Ona göre, İslam düşüncesinin akılcı ve tabiatçı tarafı, Batı'ya akıl ve bilim konusunda önemli katkılarda bulunmuşken, ilerleyen zamanlarda mistik yapısı güçlenmiştir. Hristiyanlık ise Yunan düşüncesini akılcı bir şekilde muhafaza ederek, Avrupa'da etkili bir şekilde yayılmıştır. Safa'nın bu analizleri, Doğu ve Batı arasındaki bu temel farklılıkları ve etkileşimleri anlamaya bizlere bir bakış açısı sunar.

5.4.2 Doğu batı sentezi anlayışı

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı dünyasındaki yenilik hareketlerini takip edememesiyle birlikte hem siyasi hem sosyal hem de eğitim gibi pek çok alanda yakın komşuları olan Avrupa ülkelerinden geride kalmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu gerileme dönemi, Batılı devletlerdeki yenilenme hareketiyle daha da hızlanmıştır. III. Selim dönemi ile birlikte Osmanlı Devleti'nde ilk olarak askeri alanda başlayan yenilikler, II. Mahmud döneminde sadece askeri alanda kalmamış, eğitim ve sosyal alanlarda yapılan ıslahatlarla devam etmiştir. Osmanlı'da

başlayan bu yenilik hareketleri, Tanzimat Fermanı ile birlikte devlet politikası haline gelmiştir. Batı'daki değişim ve dönüşümü yakın takibe alan Osmanlı devlet adamları, Batı'daki kurumları Osmanlı'da da kurmaya başlamış ve Batı'daki gelişmeleri daha yakından takip edebilmek için Osmanlı gençlerini eğitim almaları için Avrupa'ya göndermiştir.

On dokuzuncu yüzyıla doğru bu çalışmalar hemen hemen bütün aydınlar tarafından benimsenmiş ve Türk milleti yüzünü tamamen Batı'ya dönmüştür. Ancak bu dönemdeki ıslahatlara genel olarak bakıldığında, yenilenme ile birlikte üstün ve güçlü konuma gelen Batı'nın elindeki bu yenilik hareketlerinin örneklerini alıp, bunun neticesinde Batı'ya karşı koyma düşüncesi vardır. Hâlihazırda bu minvalde başlayan dönüşüm hareketleri de istenildiği gibi bir sonuç vermemiştir. Batı'nın sadece teknik bilgisini almayı hedefleyen Osmanlı, beraberinde Batı kültürünü de almaya başlamıştır. Bunun neticesinde de Türk milleti Doğu ile Batı arasındaki ince çizgide yürür hale gelmiştir.

Peyami Safa, Türk insanının bu arada kalmışlığını açıklamının yolunu tarihsel bir gereklilik olarak gördüğü Doğu-Batı sentezinde bulmuştur. Safa, bu sentezin gerekliliğini "Doğu-Batı Sentezi" isimli makalesinde de şu sözlerle ifade eder: "Aramızda müfritler müstesna, hepimiz hem Doğulu hem de Batılıyız. Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısı kaderimizdir. Doğu ile Batı arasındaki mücadele her insanın kendi nefsiyle mücadelesine benzer. Bunların sentezi, insanın var olmak için muhtaç olduğu vahdetin ifadesidir. İnsan bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilir" (Safa, 2019: 20). Buna ek olarak İlber Ortaylı da "Gelenekten Geleceğe" isimli kitabında Osmanlı'nın Akdeniz'in Roma ve Bizans'tan sonra üçüncü ve son imparatorluk olarak hem coğrafya hem iklim hem de konum olarak diğerleriyle aynı dünyayı paylaştığını belirtir. Bundan mütevellit de bu uygarlıklar için Doğu-Batı kavgası anlamsızdır çünkü Eski Yunan da Doğu'daki Mısır ve Mezopotamya'nın bir sonucudur (Ortaylı, 2002).

Bizler Batı denildiğinde aslında onun daha önce devrini tamamlamış ve tarihe zaten mal olmuş kısmını benimsiyoruz. Ancak dönüp bakıldığında bugün hâlâ farklı bir oluş biçiminde yeniden kendini tamamlamaya çalışan ve eskiyi öldürmeye çalışan yeni ve canlı bir Batı var. Türk devrimini ise hâlâ Batı'nın bu öldürmek istediği kalıbına dökmeye çalışanlar var. Batı bile eskiyle yetinmeyip sürekli kendini

yenileme çabasıdayken bizler ise Batı'nın eski kalıplarını elde etme çabasıdayız (Safa, 2019).

Bu çerçeveden bakıldığında görmekteyiz ki Peyami Safa için iki farklı Batı vardır. Bunlardan ilki, dönemini tamamlamış, tarihe mal olmuş ve artık ölü bir Batıdır. İkincisi ise yeni bir oluşum halinde ve ömrünü tamamlamış kısmının tasfiyesini yapmaya çalışan yeni, canlı bir Batı'dır. Safa ise Türk milletinin ilkini değil, ikinci Batıyı örnek alması gerektiğini düşünür.

“Asya'dan Avrupa'ya akın etmiş ve nihayet ikisinin birleşik bölgesi Orta Doğu'da yerleşmiş bir millet olarak, tarihimiz, coğrafyamız bizde Doğu-Batı medeniyetinin sentezini emrediyor. Batıyı reddedemeyiz ve eski medeniyetimizin harabeleri içinde kalamayız. Bu sentez fikri, Avrupa medeniyetiyle zaruri temas halinde bulunan bütün Uzak ve Orta Doğu memleketlerinde tek cankurtarandır. (...) Batı kültürü de böyle bir senteze muhtaç ve mahkûm görünüyor” (Safa, Din İnkılap İrtica, 2023).

Ancak yönünü Batı'ya dönen ve Batı'nın yeniliklerini almaya hevesli olan aydın zümrenin ise esasen Batı'yı tam anlamıyla içselleştirememiş olmalarından yakındır. Batı'nın tam olarak idrak edilememesinden dolayı da geçmişten günümüze Türk insanının modernizasyonunda bilgisiz, plansız ve taklitçi bir Batılılaşma yanılığına düşülmüştür. Bu da aslında beraberinde zaten geçmişten kaynaklı olarak devam eden Batı karşıtlığı düşüncesini iyice kuvvetlendirmiştir. Safa'ya göre bu karşıtlığın ana sebebi yine Batı'nın yanlış iktisap ettirilmesinden ileri geliyordu. Safa, bu durumdan bir an önce çıkılması kanaatindeydi. İslamiyet'i benimseyen ve büyük bir yönüyle Doğu kültürü altında yetişen Türk milletinin değerleri, bir Avrupalının akıl yürütmesiyle birleşerek ideal bir dönüşüm sağlayacaktır. Türk düşüncesi Batı ile ilişkili olduğu sürece de Batı'dan getirilen bilginin taklitçi ve dağınık unsurları temizlenmiş olacaktır. Buna ilişkin sözlerini de şu şekilde ifade etmektedir: “Biz şarklıya mahsus hassasiyet ve inceliklerimizi, manevi değerlere ve ilahî disiplinlere bağlılığımızı, kuvvetler seziş hassasımızı ve ancak bu milli şahsiyetimizi muhafaza etmek şartıyla adi bir taklitçi olmaktan kurtulabiliriz” (Safa, Eğitim Gençlik Üniversite).

Peyami Safa'ya göre Doğu-Batı ayrımı kesin bir ayrıma dayanmaz, coğrafi olarak mümkün değildir. Safa, bilimsel ilerleme açısından Doğu-Batı ayrımını

rasyonel düşünme tarzına dayanarak açıklar. Müslüman Doğu'nun, dinin rasyonalist özüne rağmen, matematiksel eğitim eksikliği nedeniyle bilimsel ilerleme kaydedemediğini savunurken, Batı'nın Hristiyanlığı benimsemesine rağmen matematiksel eğitimle rasyonalist bir medeniyet olduğunu ifade eder. Doğu'nun akılcı olmasına rağmen mistik etkiler altında kaldığı için ilmi yönden gelişemediği vurgulanırken, Batı'nın ise ilmi ve teknik metodu seçerek medeniyet açısından ileri seviyelere ulaştığı belirtilir. Peyami Safa, Türkiye'nin Batılılaşmasını sınırlayarak Doğu'ya ait manevi değerlere ve milli karaktere bağlı kalmanın önemli olduğunu savunur. Doğu'nun manevi değerlerini Batı kültürüne feda etmeden bir bütünleşmenin mümkün olduğunu ve bunun için Batı'nın geçmişini iyi anlamının ve Tanzimat'tan itibaren Batı'ya bakışın sorgulanmasının gerekliliğini vurgular.

“Rönesans'tan sonra Avrupa, dar bir toprak parçası üzerine sıkışan en büyük dünya kalabalığının yaşama zaruretinden dolayı pratik ihtiyaçlarla, Şark'takinden daha kıt bir mistik cevherden geniş bir teknik ve riyaziye kafası içinde azami verimi aldı. Şark, iptidai fakat zengin ruhunu geri ve ampirik bir teknik içinde sürükledi, incelik ruh ile kaldı ve tabiatı ne tahlil edebildi, ne de ona hâkim olabildi. Yalnız, başını yukarı kaldırıp Allah'a sarıldı ve önüne bakmadı. Dünyayı kavramak için Eflatun'dan ve Heraklit'ten beri hem mistik hem de ilmi bir temayülle çalışan Avrupa kafasının çifte metodunu alamadık; Hristiyanlık mistik bir din olduğu halde riyazi terbiyesi ile Avrupa ondan rasyonalist bir medeniyet çıkarabildi; Müslümanlık rasyonalist bir din olduğu halde, biz riyazi kafadan mahrum olduğumuz için, İskenderiye mektebinden gelen mistik bir aşının tesiri altında kalarak, ilmî temeli olmayan bir sezinin hiçbir işe yaramayacağını anlamamak yüzünden o medeniyete giremedik” (Safa, 20. Asırda Avrupa ve Biz, 2019, s. 102).

Peyami Safa'ya göre Avrupa'nın tarihî evrimi, Yunan zekâsı, Roma yönetimi ve Hristiyan ahlakının etkisi altında şekillenmiştir. Rönesans dönemi, Avrupa'nın riyaziye kültürünü genişleterek ve toplumları şehirleştirerek önemli bir dönüşüm yaşanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, Avrupa kültürü, matematiksel düşünce ve şehirleşmenin bir sonucudur. Ayrıca Batılılaşma, sadece teknik ilerlemenin ötesinde, anlamlı bir amaca hizmet etmelidir. Avrupa kültürü, teknik buluşların yanı sıra, bu buluşların kolayca toplanabilir meyveleridir. Ancak bu süreci tam anlamıyla özümleyememiş olan Asya'daki milletler, Batılılaşma sürecini benimseyerek hızlı ilerleme kaydetmek istemişlerdir. Özellikle Japonya, kendi özgün düşüncesinden

ziyade dış etkilerle teknik gelişimini şekillendirmiştir ve Budizm'in etkisi altında olan Japonya'nın Akdeniz medeniyetiyle sınırlı bağlantısı dahi bulunmamaktadır. Bazı toplumlar, medeniyeti "sonradan görmelerin" etkisi altında benimserken, matematiksel gerçekler teknik olanakların açık olduğunu göstermektedir. Cahil halk ve sınıflar, teknik gerçekleri daha hızlı ve doğrudan kavrayabilirler. Bu bağlamda, Avrupa'nın evrimsel süreci ve Batılılaşma, teknik ilerlemenin yanı sıra derin anlamlar taşıyan bir hedefe hizmet etmelidir. Safa bunlara ek olarak Türkiye'nin direkt olarak şark milletleri arasında sayılmasını da doğru bulmaz. Safa'ya göre, bahsedilen diğer Asya ülkelerinin hiçbiri Türkiye gibi Akdeniz havzası ile bir bağlantıya sahip olmadığı gibi aynı zamanda da İbn Sina, Farabi gibi filozoflar yetiştirip kendi müstakil düşüncesinde Avrupa'ya yön vermemiştir. Bütün bunlara ek olarak da Safa, Şark'ı zaten İslam Şark ve Budist Şark olarak ikiye ayırıp İslam Şark'ın kaderci olarak nitelendirilemeyeceğini, kadercilik esasının Budist Şark'tan ileri geldiğini belirtmiştir. Bundan dolayı Doğu kültürüne atfedilen uyuşukluğun temeli de Türkiye'nin dini kısmını oluşturan İslam Şark'ın içinde yer almamaktadır. Safa, bu uyuşukluğa neden olan kaderciliğin İslam felsefesi içinde yer olmadığını ifade eder. Safa, aynı zamanda Doğu'yu anlatırken ona karşı olan oryantalist bakış açısına da karşıdır.

Safa'nın Doğu yaklaşımı, oryantalist bakış açısına karşı aktif bir mücadele içerisindedir. Safa, Doğu düşüncesinin genelde fatalist (kaderci) olarak tasvir edilmesine karşın, İslam düşüncesinde bu tür bir fatalizmin bulunmadığını öne sürmektedir. O, Batı'da yaygın olan yanlış anlayışları dile getirerek, bu algının Şark coğrafyasında özellikle Budizm ve Brahmanizm gibi felsefi akımların etkisiyle şekillendiğini savunur. Bu yanlış anlayışın daha sonra Yunan düşüncesinden Hristiyanlık aracılığıyla Avrupa'ya yayıldığını vurgular. Safa'ya göre, Doğu'nun kadercilik anlayışı aslında bir doktrin olmaktan ziyade, Avrupa'da bir sistem halini almış ve daha sonra Asya'da bir tür ruh hali olarak benimsenmiştir. Ayrıca, İslam ve Türk toplumlarının dönemseller değişimlerinde bu kaderci düşünceye müsait bir zemin bulunduğunu ileri sürer. Batı'nın Doğu'ya dair genelleştirici yaklaşımını eleştiren Safa, Batılıların genellikle Hintli, İranlı, Arap ve Türk gibi farklı milletleri birbirine karıştırarak Doğu toplumlarına kadercilik damgasını vurduğunu belirtir (Safa, Türk İnkılabına Bakışlar).

Bu düşünceyi destekleyen bir başka yaklaşım da Halil İnalçık'ta görülmektedir. İnalçık, Türk-İslam tarihinde kaderciliğin Batılıların iddia ettiği kadar yaygın olmadığını, Hristiyan toplumlara kıyasla Doğu Müslüman toplumlarında kaderciliğin daha az belirgin olduğunu ortaya koyar. Onun analizine göre, İslam'ın kutsal metni Kur'an'da kadercilik, Hristiyanlıkta olduğu gibi belirgin bir şekilde ifade edilmemiştir ve İslam, bireylerin kişisel hareketlerinde tedbir almalarını yasaklamamıştır (İnalçık, 2002).

Peyami Safa'ya göre Türk Devleti, Akdeniz havzası üzerindeki Avrupa kafasının oluşmasını sağlayan güçlü ve bilgili ilim insanlarını ortaya çıkarmış ve bugünkü Avrupa'nın temellerini atmıştır. Bu nedenle de başka bir uygarlığın tekniği ile ilerlemesi mümkün değildir. Bugünkü Batı medeniyetine bakıldığında Safa, onun kendi içerisindeki hemen her şeyi madde temelli bir minvale indirgemesi, Avrupa ruhunun ve zihniyetinin makineleşmeye başladığını, liberalizm algısı altında toplumların iyice bireyselleştiğini ve bu nedenle de kişilerin yalnızlaştığını, toplumsal ve milli çıkarlardan ziyade bireysel çıkarların ön planda olduğunu ve demokrasi adı altında ise güçlü ve büyük devletlerin diğer devletleri sömürmesi Avrupa'nın körelen ruhunun bir tezahürü olduğunu belirtir.

Safa ise tam da bu noktada Türk Devleti'nin yanlış Batılılaşma serüveninden bir an önce kurtulması gerektiğini belirtir ve esas kurtuluş yolu olarak kendi kimliğimizi ve değerlerimizi benimseyerek Avrupa'nın körelmiş ruhuna teslim olmadan Batı'daki yeniliklerin kavranması gerektiğini söyler. Bunu şu sözleri ile belirtir: “Biz şarklıya mahsus hassasiyet ve inceliklerimizi, manevi değerlere ve ilahî prensiplere bağlılığımızı, kuvvetler sezış hassamızı ve ancak bu milli şahsiyetimizi muhafaza etmek şartıyla adi bir taklitçi olmaktan kurtulabiliriz” (Safa, Eğitim Gençlik Üniversite, s. 196).

Peyami Safa aynı zamanda körelen bu Avrupa ruhunun yarattığı bencilliğin hem sosyal yaşama hem de aile yaşamına çok ciddi etkileri olduğunu söyler. Bundan mütevellit de Türk mütefekkirlerinin hâlâ eski Batı uygarlıklarını taklit etmesine şiddetle karşı çıkar. Peyami Safa'ya göre, bazı Türk entelektüeller Batı medeniyetinin içinde bulunduğu krizden ya tamamen habersizdir ya da bu krize yeterince önem vermemektedir. Bazıları ise, eskiden olduğu gibi materyalist ve dinsiz Batı medeniyetini Türk devriminin modeli olarak sunarak, bilgisiz ancak inançla dolu

halk kesimlerinde Batı'ya karşı bir nefret ve radikalleşme oluşturabilirler (Safa, Din İnkılap İrtica, 2023).

Peyami Safa, eserinde, hem aydın sınıfının eskiden Batı'ya karşı gösterdiği aşırı bağlılığı eleştirirken hem de 20. yüzyılda Batı'da gerçekleşen değişimi öz eleştirel bir şekilde değerlendirir. Ona göre, 19. yüzyıl Batı toplumunun maddecilik temelli düşüncesi, zihinsel ve manevi eksikliklerini gidermek için Doğu'ya, özellikle de mistik kaynaklara yönelmiştir. Batı'nın bu değişim sürecinde, sentezci yaklaşımın Batı kanadı, Avrupa'yı hedef alır. Ancak, Türkiye'deki entelektüellerin ve bürokrasinin bu değişimi kavramamalarını, yanlış bir Batılılaşma sürecinin sonucu olarak yorumlar.

Ayrıca, Safa, Aydınlanma felsefesinin, akıl ve bilimin her şeyi açıklayabileceği düşüncesinin 20. yüzyılda çöktüğüne inanır. Madde temelli Batı medeniyetinin, manevi değerleri göz ardı ederek toplumsal ahlak bozukluğuna yol açtığını vurgular. Bu durumun sonucunda bireylerin maneviyatlarını kaybettiklerini ve insanlık duygularının köreldiğini savunur.

Batılıların bu durumun farkında olduğunu ve teknik başarı ile manevi çöküntü arasındaki ters ilişkinin, çağımızın medeniyet krizinin kaynağı olduğunu belirtir. Batı medeniyetinde bilimin egemenliği ve insanın doğaya hükmetme yeteneğinin, toplumsal sorunlara çözüm getiremeyeceği, insanlığa güzel ahlakı sunamayacağı ve evrensel olarak kabul edilen bir yorumu sağlayamayacağı anlaşılmıştır.

Safa'ya göre, Batı'daki bu durum, mistik ve manevi eğilimlerin artmasına neden olmuştur. Bu nedenle, Türkiye'nin modernleşme sürecinde Batı'daki bu değişimi dikkate alması gerektiğini vurgular. Artık, eski Batı modeline göre Avrupalılaşmanın söz konusu olmadığını ve Türkiye'nin kendi geleneğinde bulunan manevi değerleri araması gerektiğini belirtir. Böylece, Türk milletinin kimliğini ve manevi değerlerini koruyarak, yenilenmiş Batı ile başarılı bir sentez modeli oluşturabileceğini savunur (Safa, Din İnkılap İrtica, 2023).

Safa'nın temel düşüncesi, teknik gelişmenin insan iradesi altında kontrol edilmesi durumunda daha faydalı olacağı yönündedir. Bu perspektiften bakıldığında, teknolojiyi manevi değerlerle birleştiren bir sentezin tüm insanlık için elzem olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak, teknolojinin ihmal ettiği manevi

eksikliklerle içten içe çürüyen Batı'nın, bu yaklaşımla buhrandan kurtulabileceğine inanmaktadır.

Safa, Batı medeniyeti hakkındaki düşüncelerini ifade ederken ilmin önemine vurgu yapar. Tamamen ilmin göz ardı edilmesine karşı değildir. Bilakis, pozitif bilimlerin insanlığa önemli kolaylıklar sağladığını belirtir. Ancak, ilmin kutsanması ve her şeye üstün görülmesi gerektiğine karşı çıkar. İlin gözünden kaçan bazı konular olduğunu ve bu eksikliklerin farkında olunması gerektiğini dile getirir (Safa, 20. Asırda Avrupa ve Biz, 2019).

Peyami Safa, İngiliz tarihçi filozofu A.J. Toynbee'nin medeniyetlerin kriz anlarında yaşadığı değişimlere dair tezinden yola çıkarak Doğu-Batı sentezi modelini değerlendirir. Toynbee'ye göre, uygarlıklar arasındaki mücadelede yenilen tarafın önünde Zelotisme ve Herodianisme adında iki seçenek bulunmaktadır. Zelotisme, içine kapanarak geleneklere sıkı sıkıya bağlı kalarak dış dünyadan izole olmayı tercih ederken, Herodianisme ise medeniyetin kendisini korumak için karşısındakinin maddi ve manevi unsurlarını taklit etmeyi seçer. Safa, bu iki yaklaşımın birincisinin içgüdüsel, ikincisinin ise mantıklı olduğunu belirtir. Ancak her iki yöntemin de sınırlılıklarını eleştirir. Zelotisme'nin yeniliğe kapalı olması ve ruhu köreltici etkisi olduğunu, Herodianisme'nin ise yaratıcılıktan yoksun olduğunu ve elit bir azınlığa hitap ettiğini ifade eder. Bu düşüncelerden yola çıkarak, Toynbee'nin bahsettiği iki yöntemin dışında, farklı bir yaklaşımın varlığından bahseder ve bu sentezin Batı'nın gerilemesinden ve Doğu'nun taklitçiliğinden kurtarabileceğini savunur (Safa, 20. Asırda Avrupa ve Biz, 2019).

Sentez düşüncesinden sonra, Safa, 20. yüzyıl Batısında manevi yöndeki eksikliğin Doğu'dan alınabileceği fikrine değinir. Batı'nın, I. Dünya Savaşı'ndan itibaren Doğu medeniyetlerinin değerlerini inceleyip kendi kültürüne katmaya yönelik çabalarını örneklerle anlatır. Bu sürecin sonucunda, Batı'nın bilim ve teknikle donanırken, Doğu'nun manevi açıdan zenginleşeceğini ve bu ikisinin arasında doğal bir kaynaşmanın ortaya çıkacağını öngörür. Uzun zamandır bu sentez modelinin hem mümkün hem de gerekli olduğunu defalarca vurgular (Safa, 20. Asırda Avrupa ve Biz, 2019).

Din konusuna yaklaşımı incelendiğinde, Safa'nın ölçülü bir tavır sergilediği görülür. İlin olmazsa olmaz olduğunu ve dinin de medeniyet için gerekliliğine

inandığından, modern toplumlarda bu ikisinin birbirine entegre olması gerektiğini savunur. Safa, mantık ile sezginin bir arada olması gerektiğini belirtir. İlimin olguları, dinin ise değerleri ifade ettiğini ve bu ikisinin ayrı alanlarda faaliyet gösterdiğini vurgular. İlimin insanın isteklerini gerçekleştirmesine araç sunduğunu, ancak bunun nasıl kullanılacağına dair seçimlerin dinin sunduğu kılavuzlukla yapılması gerektiğini dile getirir. Türkiye'de ilim ve din ilişkisinin yeterince dikkate alınmadığını ve ilim ile din alanındaki yetkililerin birbirini dışladığını belirtir. Ayrıca, ülkedeki pozitif bilim anlayışının hâlâ 19. yüzyıl Avrupa'sının mantığına dayandığını eleştirir. Avrupa'da ise ilmin artık dini reddetmek yerine, ona yaklaşımın değiştiğini ve iki kavram arasında karşılıklı saygı temelinde bir ilişki olduğunu ifade eder (Safa, 20. Asırda Avrupa ve Biz, 2019).

Peyami Safa'nın düşüncelerine göre, dinin ilerlemeye engel olmadığına inanırken, aynı zamanda dogmatik bir bağlılığa karşı çıkar ve şüphecilikle yaklaşır. İmanın, şüphecilikle mücadele edilerek ve dikkatle kazanılmış bir zafer olduğunu düşünür. Ona göre, bir medeniyetin gelişiminde diğer uygarlıklarla etkileşimin önemi büyüktür ve her medeniyet, bir sentezin ürünüdür. Batı medeniyetinin modernleşmesinde İslam'ın etkisinin büyük olduğunu savunur ve doğu-batı sentezine inanır. Ancak bu sentezin sadece Batı'nın taklidi olmaması gerektiğini, kendi milli karakterini ve manevi değerlerini koruyarak özgün bir modernleşme yaşanabileceğini ifade eder. Türkiye'nin, kendi öz değerlerini koruyarak ve yeniliklere açık olarak, Batı'nın etkisi altında olmadan özgün bir modernleşme süreci yaşayabileceğine inanır. Türk milletinin var olabilmesi için ise hem kendi köklerine bağlı kalması hem de değişime açık olması gerektiğini vurgular. Safa'ya göre, Türkiye gibi Avrupa ve Asya'nın kesiştiği bir coğrafyada bulunan bir ülke, bu sentezi oluşturmak için diğer devletlere göre daha fazla fırsata sahiptir. Dünyanın kabul etmesi gereken bir kompozisyonun merkezine Türkiye'yi yerleştirir. Bu görüşü, André Suarès'in "Doğu-Batı Tartışması Üzerine Bir Bakış" başlıklı yazı dizisinde, Avrupa ve Asya arasındaki ilişkiye atıfta bulunarak açıklar. Suarès'in Avrupa'yı maskülen, Asya'yı ise feminen olarak değerlendirdiğini ve ideal bir dünya için her ikisinin de gerekli olduğunu belirtir. Safa, Suarès'in bu yorumundan yola çıkarak, insanlığın tarihsel süreç içerisinde bulunduğu her coğrafi konumun kaderimizin bir işareti olduğunu ve doğadaki her büyük olgunun önemli bir anlam taşıdığını vurgular. Ardından şu ifadelerle yer verir: "Türklerin Asya'nın ortasından Avrupa'nın ortasına doğru

ilerlemiş bir millet olmalarının tarihsel ve coğrafi anlamı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Yeni Türk sanatı ve felsefesi, bu evrensel değeri bu anlam içerisinde bulacaktır. İki kıtaya da yayılmış bir birleşim yatağı olarak, her ikisinin de bir araya geldiği noktayı, en egemen ve en güzel sonlanma ve buluşma noktası olan Türkiye'yi gösterebiliriz; uzun süredir aranan büyük kompozisyonu kendimizde bulabiliriz. Türkiye ve İstanbul Boğazları, sadece askeri çatışmaların değil, kültürel mücadelelerin de yoğun ve geçiş merkezi haline gelebilir" (Safa, 1960).

Peyami Safa, fikirlerini, düşünsel eserlerinde ve romanlarında işlediği Doğu-Batı çatışması üzerine kurar. Genellikle, Türk toplumunun Batı medeniyetini tam olarak anlayamamasının ve yanlış bir şekilde batılılaşma sürecinin olumsuz etkilerine odaklanır. Bu konuyu roman karakterleri aracılığıyla işler. Anadolu insanının, Avrupa kültürünün cazibesine kapılarak kendi toplumsal değerlerini ve kimliğini yitirmeye başladığına dikkat çeker. Aynı şekilde, maddi öğelere dayalı Avrupai yaşam tarzının toplumsal ahlaki çöküşe yol açtığını vurgular. Safa'nın romanlarında, Batı'yı temsil eden karakterler genellikle kendi değerlerinden uzaklaşmış, yapay ve idealize bir yaşam sürerken; Doğulu karakterler geleneklerine, kültürlerine ve dinlerine bağlı kalır. Bu karakterler arasındaki çatışmanın sonucunda, genellikle Doğulu karakterlerin mutlu olduğunu gösterir. Ayrıca, Safa'nın Türk edebiyatına önemli katkılar yaptığı birçok romanı bulunmaktadır. Doğu ve Batı sentezinin en önemli etkilerini *Fatih Harbiye* ve *Sözde Kızlar* romanında görmekteyiz.

Peyami Safa, *Fatih Harbiye* adlı romanda, bireyin kendi kültüründen uzaklaşma isteğinin toplum ve aile üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Romanda, Doğu kültürünün hâkim olduğu Fatih semtinde yaşayan genç Neriman'ın, Batı tarzı yaşamın cazibesine kapılarak iki farklı kültür arasında yaşadığı içsel çatışma anlatılmaktadır. Neriman'ın, geleneksel Doğu yaşam tarzı ile Batı kültürü arasında sıkışıp kalmasında belirleyici bir rol oynayan etken, babası Faiz Bey'in etkisidir. Faiz Bey, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde memurluk yapmış ve daha sonra İstanbul'un doğu kesimindeki Fatih semtinde yaşamıştır. Bu nedenle, Neriman'ın çocukluğu, geleneksel Türk kültürünün yoğun bir şekilde hissedildiği bir ortamda geçmiştir. Babası Faiz Bey, kızını da bu kültürel değerlerle yetiştirmiştir. Dolayısıyla, Neriman'ın kimliği, öz Türk değerleriyle yoğrulmuştur ve bu değerlerden tamamen kopmamıştır. Neriman'ın iç çatışmalarında çevresel etkenler de önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle, Batı'da eğitim almış olan dayısı ve Şişli'de yaşayan kız

kardeşlerinin yaşam tarzları ile Beyoğlu'nda yaşayan arkadaşı Macit'in etkisi, Neriman'ın Batı kültürüne olan ilgisini artırmıştır. Bu çevresel etkiler, Neriman'ın geleneksel ve modern değerler arasında bir denge kurma çabasını karmaşık hale getirmiştir.

Değişimin etkisiyle, geçmiş yaşantısına yönelik bazı eleştiriler getiren Neriman, cazibesine kapıldığı modern hayattan ise övgüyle bahseder hale gelir. Bu değişimin etkisiyle, geçmişin geleneksel yaşam tarzına yönelik değerlendirmeleri sorgulamaya başlar. Özellikle, ilişki yaşadığı kişilerle ve yaşadığı çevre ile ilgili karşılaştırmaları, içsel bir hesaplaşmanın işaretlerini taşır. Şinasi ile yaşadığı ilişkinin yanı sıra, Beyoğlu'ndaki modern yaşamdan etkilendiği Macit arasında tercih yapmak zorunda kalan Neriman, zamanla Şinasi'yi küçümsemeye başlar ve Batılı hayatın cazibesine daha fazla kapılır. Bu durum, kendisindeki değişimin bir yansıması olarak algılanabilir. Neriman, eskiden önemli gördüğü değerlerin, modern yaşamın çekiciliği karşısında nasıl gölgede kaldığını fark etmeye başlar.

Bir gün, katılmayı düşündüğü balo hakkında fikir almak için Şişli'de yaşayan dayısının kızlarının evine giden Neriman, orada ağlayan yaşlı bir Rus kadını ile karşılaşır. Kadının hikâyesini dinlediğinde, geçmiş yaşamına özlem duyan ve modern yaşamın getirdiği yüzeysellikten sıkılan birinin hikâyesini dinler. Bu hikâye, Neriman'ın içsel hesaplaşmasını daha da derinleştirir ve modern hayatın cazibesi karşısında tereddütler yaşamasına neden olur. Bu deneyim, Neriman'ın geçmiş yaşamına yönelik bir arayışın başlangıcı olur ve Şinasi ile olan ilişkisini sürdürme kararı alır. Ayrıca, Macit'ten vazgeçerek, katılmayı düşündüğü baloya gitmekten vazgeçer.

Peyami Safa'nın *Sözde Kızlar* romanında da, yanlış bir şekilde batılılaşmayı tercih eden karakterlerin yaşadığı olumsuz sonuçlar vurgulanmaktadır. Belma adlı genç kız, alafranga yaşamı seçerek kötü bir yola düşer ve sonunda yaşadığı hayattan pişmanlık duyar. Pişmanlık duyduğu noktada intihar ederken "Bana artık Belma deme... Ben Hatice'yim, Hatice... Bu ismi çok seviyorum. Tam, Müslüman, Türk kızı ismi" şeklindeki sözleriyle aslında kendi öz kimliğine dönme isteğini ifade etmektedir. Belma'nın Batı'ya olan özlemi, erkek arkadaşı Behiç tarafından da dile getirilir. Ona göre Belma, Türk hayatından şikâyet ederken Avrupa'yı hayal edip durmaktadır. Behiç'in anlatımına göre, Belma hayalindeki Batı'ya duyduğu hayranlıkla âdeta bütün ilişkisini ve yaşantısını değiştirmeye başlamıştır. Bu durum,

Belma'nın kendi öz benliğinden uzaklaşarak Batılı yaşam tarzına körü körüne hayranlık duyduğunu göstermektedir. Roman, Belma gibi karakterlerin, Batılı yaşam tarzına körü körüne hayranlık duyarak kendi öz kimliklerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Bu karakterler, Batılı yaşamın cazibesi altında, kendi kültürlerinden ve değerlerinden uzaklaşarak kendilerini tehlikeli bir durumda bulmaktadırlar.

Peyami Safa'nın *Bir Tereddüdün Romanı* isimli eserinde, büyük bir muharebenin ardından toplumda yaşanan tereddüt ve şüpheli yaklaşımların ruhsal bunalımlarla sonuçlanan etkileri ele alınmaktadır. Safa, bireylerin psiko-sosyal sorunlarını ancak geleneksel değerlere bağlılıkla aşabileceklerini vurgular. Ayrıca, Avrupa merkezli modernleşme politikalarının toplumların kültürel kimliklerinden uzaklaşmalarının trajik sonuçlar doğurabileceğine dikkat çeker. Modern hayatın getirdiği tereddüt ve şüphenin boyutlarını açıklarken, bu durumun Türkiye'nin yanı sıra Batı toplumlarında da var olduğunu belirtir. Avrupa'da sağ ve sol arasında gidip gelen çatışmaların, milli ve uluslararası akımların, dini ve laik düşüncelerin bireyleri ikiye böldüğünü ve tereddütte düşürdüğünü ifade eder.

Bununla birlikte, toplumsal yapının en önemli bileşeni olan ailenin Avrupa'daki modern yaşamın altında ezildiğini savunur. Safa, sağlıklı bir aile yapısının ancak geleneksel değerlerin modernleşmeyle uyumlu bir şekilde sentezlenmesiyle sağlanabileceğini öne sürer. Bu düşüncelerini, romanın karakterlerinden biri olan Mualla adlı genç kızın ve onunla olan ilişkisini açıklayan diğer karakterler arasındaki konuşmalar ve düşünceler üzerinden aktarır. Örneğin, Mualla'nın hayatında yer alan bir adam, Mualla'nın asil ve kültürlü bir aileden geldiği ve ahlaklı bir genç kız olduğu izlenimine kapılır. İkinci buluşmalarında Mualla'ya evlilik teklifi yapar ve aile hayatını oluştururken geleneksel değerlerin önemine vurgu yapar.

Peyami Safa'nın bu romanında, *Fatih Harbiye*'de olduğu gibi, farklı medeniyetler arasında bir sentez arayışı bulunmaktadır. Muharrir karakteri, İtalya'da bir süre geçirdikten sonra Türkiye'ye dönen Vildan aracılığıyla, Doğu ve Batı medeniyetlerinin senteziyle ilgili düşüncelerini paylaşır: "Sizin Şark anlayışımız hoşuma gidiyor. Garp valörleriyle Şark'a bakıyorsunuz. O vakit Asya yeni bir cazibe altında görünür. Sarığın değil, şapkanın altında Asya'ya bakmak yeni bir şey. Fakat

Şarklı olmak kaydıyla." Bu şekilde, Safa eserinde, modernleşme ve kültürel kimlik arasındaki gerilimi derinlemesine inceler.

Peyami Safa'ya göre, Türk milletinin var olabilmesi için hem kendi köklerine bağlı kalması hem de değişime açık olması gerekmektedir. Türkiye gibi Avrupa ve Asya'nın kesiştiği bir coğrafyada bulunan bir ülke, bu sentezi oluşturmak için diğer devletlere göre daha fazla fırsata sahiptir. Safa'nın temel düşüncesi, teknik gelişmenin insan iradesi altında kontrol edilmesi durumunda daha faydalı olacağı yönündedir. Bu perspektiften bakıldığında, teknolojiyi manevi değerlerle birleştiren bir sentezin tüm insanlık için elzem olduğunu düşünmektedir.

5.5 Peyami Safa'da Siyasal Sistemler

5.5.1 Peyami Safa ve liberalizm

Liberalizm, hem siyasal anlamda hem de sosyo-ekonomik *konjonktürde* kendine güçlü bir yer edinmiş, Fransızca kökenli "libre" kelimesinden türeyen, hürriyet ve özgürlük anlamına gelen bir ideolojidir. Liberalizm hakkında pek çok tanımlama mevcuttur; ancak en geniş anlamıyla hem siyasi ve sosyal sürece hem de ekonomik planlamalara olabildiğince en az şekilde müdahale etmeyi savunan bir ideolojidir. "*Laissez-faire, laissez-passer*" (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) söylemiyle, devletin topluma olan sosyal ve ekonomik baskısının kabul edilemez olduğunu güçlü bir şekilde dile getirirler (Lauren, 2002: 135-147).

Liberalizmin tarihsel serüveni hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Bazı düşünürlere göre, liberalizme kavramsal olarak karşılaşılsa da fikriyatının izlerine Antik Yunan'da ve özellikle Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde rastlanmaktadır (Aktan, 1995). Orta Çağ'a gelindiğinde ise karşımıza kiliseye yönelik hareketler ve feodal düzen çıkmaktadır. Ayrıca, 1215 *Magna Carta* anlaşması, liberalizm düşüncesini temellendiren ilk belge olarak anılmaktadır. Ek olarak, dönemin İslam düşünürü İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sinde de bu izlere rastlamak mümkündür. Bu dönemden itibaren bireysel hak ve özgürlüklerin ortaya çıkmasıyla modern devletin oluşumu da gözlemlenmeye başlamıştır (Ercoşkun, 2019:106).

17.yüzyıldan itibaren liberalizmin ortaya çıkışına dair *konjonktürde* üç ana kaynak karşımıza çıkmaktadır: John Locke, İskoç Aydınlanması ve Immanuel Kant. Liberalizmin ilk çıkış noktasına baktığımızda Anglo-Amerikan bir düşünce

geleneğinden geldiğini görebiliriz ve liberalizmin ilk kurucu düşünürü de John Locke'tur. John Locke, doğa durumunda her insanın yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkına sahip olduğunu ve devletli topluma geçildiğinde bu hakların devlet tarafından güvence altına alınması gerektiğini savunur (Caniklioğlu, 1996: 12).

Eğer yönetici güç bireylerden bu haklarını almaya kalkarsa, bireyler o yönetime karşı savaş açabilirler. John Locke'un bu söylemleri, devrimciler tarafından güçlü bir biçimde benimsenerek Amerikan ve Fransız devrimlerine de ön ayak olan fikirler olmuştur. İkinci olarak, 18. yüzyılda İskoç Aydınlanması olarak İskoçya'da felsefi, ekonomik, sosyal ve tarih gibi alanlarda hızlı değişimler meydana gelmeye başlamıştır. Dönemin düşünürleri arasında Adam Smith, David Hume ve Adam Ferguson bulunmaktadır. Bu aydınlanma döneminin temelinde ise liberalizmin temellerini oluşturan "kendiliğinden düzen" ve "doğal özgürlük sistemi" kavramları yer almaktadır. Son olarak, liberallerin genel olarak Immanuel Kant'tan etkilendiklerini söylemek mümkündür. Bu durum, Kant'ın özerklik anlayışı ve evrenselci adalet anlayışından ileri gelir (Erdoğan, 2002: 25-34).

Liberalizmin Türkiye'ye gelişini incelediğimizde, ilk olarak Osmanlı'da III. Selim ile başlayan modernleşme süreci beraberinde liberalist düşünce akımlarını da hayata geçirmiştir. İlk olarak Osmanlı içerisinde açılan büyükelçilikler, Batı'da olup bitenlerin anlaşılması için bir kapı görevi görmüştür. Bununla birlikte, hukuki düzenlemelerin yapıldığı 1808 Sened-i İttifak ve 1839 Tanzimat Fermanı, liberalizmin başlangıcı olarak görülmektedir. Dönemin devlet adamları, düşünürleri ve yazarları tarafından liberalizm ciddi bir destek görmüştür; ancak en önemli destek Jön Türkler olarak adlandırılan, Batı'da eğitim görmüş Osmanlı gençlerinden gelmiştir. Tanzimat Fermanı'nın devamında gelen Batılı düşüncelerin etkisiyle I. Meşrutiyet'in ilanı ve Kanun-i Esasi ile parlamenter sisteme geçilmiştir. Ancak II. Abdülhamid, Osmanlı-Rus Savaşı nedeniyle meclisi kapatmıştır. Bu durum, yönetime karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulmasına neden olmuştur. 1908 yılına geldiğimizde II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkisi büyüktür. Bununla birlikte Osmanlı'ya İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık ve Liberalizm gibi pek çok yeni fikir gelmiştir. "1908-1914 yılları arasında İttihat ve Terakki Cemiyeti iktisadi anlamda liberal ekonomiyi benimsemiştir. II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte Osmanlı Devleti, fikir özgürlüğünün tam olarak kullanıldığı, temel hak ve özgürlüklerin büyük ölçüde güvenceye

kavuşturulduğu ve meşruti yönetim tarzında önemli adımlar atıldığı bir süreç yaşamıştır" (Ercoşkun, 2019, s. 114-115).

Peyami Safa'ya geldiğimizde ise liberal politikalar açısından üç evresi olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Fransa'nın III. Cumhuriyetinde karşılaştığımız Mustafa Kemal ve Kemalist devrimcilerin de Aydınlanma Çağı ile birlikte "hâkimiyeti milliye" ile Rousseau'dan oldukça etkilendikleri solidarist düşüncedir. Solidarist düşünce, esasen "Bourgeois tarafından geliştirilen, 1789 Fransız Devrimi'ne ve Rousseau'cu Toplumsal Mutabakata dayalı bir öğretilerdir. Bu doktrinin temel düşüncesi, klasik liberalizm ile Marksist sosyalizmi yetersiz bulmasıdır" (Gürbüz, 2017: 233-261). Bu düşünce sistemi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında kendine bir uygulama alanı bulmuştur.

Peyami Safa'nın 1920-1930'lu yıllar arasında Mustafa Kemal ve Kemalist devrimcileri desteklediği yazılarında, bu nedenle bir solidarist düşünce taraftarı olduğu söylenebilir. İkinci dönemin Peyami Safa'sı, 1930-1950'li yılları kapsayan dönemde ise Nazizm'den etkilenen korporatizm fikrinin ön planda olduğu bir dönemdir. Korporatizm, aynı meslek işçi ve işverenin toplandığı kurumsal bir yapıdır. Ancak bu yapıya devrimci sendikalar, düzeni bozdukları gerekçesiyle dahil edilmemektedir. Peyami Safa'nın son evresi, 1950'li yıllar ile başlayan Menderes dönemini kapsayan bir süreçtir. Bu evredeki Safa'nın ise daha gelenekselliğe kaydığı ve neo-liberalist (daha az müdahaleli, anti-sosyalist ve devrimci) döneme kaydığı gözlemlenmiştir (Gürbüz, 2017: 233-261).

Peyami Safa, aşırı müdahaleci ve aşırı özgürlükçü sistemleri doğru bulmaz. Ona göre, özgürlükçü ekonomi sadece bireysel çıkarların ön planda olduğu ve devletin sadece bireylerin menfaatlerine hizmet eden bir yapıdır. Bu tür bir devlet sistemi, Safa'ya göre milli ideallere hizmet etme kapasitesine sahip olamaz. Safa, toplumun bireylerin çıkarlarından ziyade milli bir ahlaka sahip olması gerektiğini vurgular; bu nedenle bireysel çıkarların değil, toplumsal menfaatin öne çıkmasını arzular. Liberal sistem, ona göre, belirttiği bu milli ahlak söyleminden yoksundur (Safa, 1943).

Bu ekonomik yapıda, arz, talep, fon, sermaye, ithalat ve ihracat gibi unsurlar serbest piyasa ekonomisi prensipleriyle işler. Devletin temel görevi, bireylerin menfaatlerini korumaktır. Safa, bu sistemin sanayileşme ile birlikte ortaya çıktığını

ve güçlü sanayisi olan devletlerin söz sahibi olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu durum aslında demokrasi adı altında bir sömürü sistemidir. Bu ekonomik düzen, tek bir zümrenin zenginleşmesine neden olarak sınıflar arası mücadeleyi tetikler. Bu çatışmalar, sınıflar arası mücadeleye müdahale edilmediği için Marksist ekonominin doğmasına zemin hazırlar.

Safa'ya göre, hürriyetçi ekonominin başlıca karşıtları Marksist ekonomi ve milli ekonomidir. Marksist ekonomi, burjuva ve proletarya arasındaki çatışmayı temel alır ve işçi sınıfının birleşerek burjuvaziyi devirmesini savunur. Diğer yandan, milli ekonomi sınıflar arası mücadeleye karışmaz ve gücü bir zümreden alıp diğerine verme amacı güdülmez. Milli ekonominin hedefi, sınıflar arası dengeyi ve milli menfaatleri sağlamaktır.

Safa aynı zamanda liberal ekonomi ile Marksist ekonominin birbirini beslediğini öne sürer. Ona göre, bu iki ekonomik model birbirinin çıkış noktasıdır ve birinin olmaması diğerinin de var olamayacağı anlamına gelir. Bu iki sistem arasındaki mücadele, milli menfaatlere zarar verecek niteliktedir. Liberal ekonomi genellikle burjuvayı temsil ederken, Marksist ekonomi işçi sınıfını simgeler. Devlet, genellikle bu iki ekonomik model arasındaki çatışmalara müdahale etmez. Ancak milli ekonomide, devlet milli menfaatleri korumak için müdahale eder ve adil bir çözüm bulmak için çaba gösterir.

Safa'nın solidaristleri ve solidarizmi desteklemesinin sebebi, Doğu'nun saplandığı mistik düşünce batağından çıkmasını sağlayacak olan modernizmi getirici olarak gördüğü Kemalist düşüncedir. Bu bağlamda, Safa, solidarizmin toplumsal bir dayanışma ve milli bir birlik duygusu yaratma potansiyeline inanmaktadır. Peyami Safa, Mustafa Kemal ve Kemalistlerin solidarist düşünceyi savunmalarını olumlu bir şekilde değerlendirmiştir. Safa'nın korporatizmi savunması da milli menfaatleri ön planda tutma eğiliminden kaynaklanmaktadır. Bu düşünce, Marksizm ve liberalizmi reddetmesinin temel nedenidir. Safa'ya göre, milli menfaatleri sosyalizm ve kapitalizmden koruyacak bir üçüncü yol olarak korporatizmi görür (Safa, Sosyalizm, Marksizm, Komünizm, 1971).

Ancak, Safa, korporatizm içindeki sendikalar arasındaki güç savaşının milli menfaatlere zarar verebileceğini düşündüğünden, bu noktada devreye devlet kontrolünü alır. Sendikalar arasında anlaşmazlık olduğu durumlarda devlet, kararları

toplumun yararına uygun olarak almak ve uygulamak üzere devreye girer. Bu, sendikalardan birinin değil, toplumun yararına hizmet edecek şekilde bir düzenlemeyi temsil eder.

Peyami Safa'nın liberalizme karşı tutumunu, özellikle *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* kitabında görmekteyiz. Safa, bu kitapta liberalizm hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: "Orta Çağın bozulmasından sonra, şiddetli bir bireycilik halinde, Ben'in hortladığını görüyoruz. Zamanımızın büyük işaretlerinden biri de bu ben kuduzudur. Fakat onun karşısına bu sefer de sosyalizm ve milliyetçilik çıkmıştır. Liberalizmin onu azdirmasına karşı bunlar, daha üst düzeydeki zaruretlerin tepkileridir. Düşününüz: Hürriyet mesuliyeti gerektirdiği halde, liberalizmin fikir hürriyetinde de kazanç hürriyetinde de sorum yoktur. İsteddiğiniz kadar yanlış düşünebilir, fakiri sömürerek istediğiniz kadar kazanabilirsiniz. Liberalizm gafletinizi, sömürücülüğünüzü ve kibrinizi hudutsuz planına naklederek benliğinizi şahlandırmıştır" (Safa, 2021).

Bu noktaya kadar baktığımızda, Peyami Safa'nın farklı dönemlerde farklı tezleri savunduğunu ve irdelediğini görmekteyiz. Safa, her dönemde ve konuda olduğu gibi burada da bir arayış içindeydi ve hangi sistemin daha uygun olduğunu araştırıyordu; bu nedenle ne Marksist ne de liberalisttir. Bu nedenle hem solidarizmi hem milliyetçiliği hem de gelenekçiliği içinde barındırmıştır. Safa aynı zamanda "*Laissez-faire, laissez-passer*" söylemini benimseyen klasik liberallere ve aşırılığa kaçan devrimlere karşıdır. Bundan dolayı liberalizmin bazı parçalarını da içinde barındıran, gelenekçi, aile kavramının önde olduğu, ahlaka dayalı bir toplum modeli inşası üzerinde durur. Bu nedenle, Safa'nın inkılapçı olduğunu ifade etmek mümkündür; çünkü inkılaplar, devrimlere kıyasla daha sakin ve evrimsel bir değişimi temsil ederler.

5.5.2 Peyami Safa marksizm, komünizm ve sosyalizm

Peyami Safa'nın odaklandığı bir diğer nokta komünizm ve sosyalizm üzerinedir. Safa'nın bu ideolojilere yönelik eleştirileri yüzeysel değil, daha kapsamlı ve detaylıdır. Bu söylemleri anlamadan önce bu kavramlar üzerinde bazı tanımlamalara gitmek yerinde olacaktır. Marksizm ve onun türetilmiş ideolojileri olan sosyalizm ve komünizm, temellerini Karl Marx ve Friedrich Engels'in düşüncelerinden almışlardır. Marx ve Engels, *materyalist, determinist* ve ilerlemeci

bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre tarih, toplumların sosyo-ekonomik yapılarıyla şekillenir; bu yapı ise üretenler ve tüketenler olmak üzere iki temel unsuru içerir. Bunlar ayrı birer ekonomik sınıftır ve amaç sınıflı toplumu ortadan kaldırmaktır. Ancak onlara göre özel mülkiyet ortadan kalkmadıkça sınıfsız toplum yaratma fikri gerçeğe dönüşmeyecektir. Bu ideale üreten sınıf, yani proletaryanın bir devrimi ile ulaşılabilecektir (Karl Marx, 1999).

Marksizm'in asıl hedefi, sınıfsız bir topluma, yani komünizme ulaşmaktır. Sosyalizm ise Marksist ideoloji içinde bulunan, henüz komünizme ulaşılan sınıfsız toplum durumunun olmadığı, kapitalist süreçten bir geçiş aşaması olarak kabul edilir. Sosyalizmi yalnızca Marx'ın ve Engels'in felsefesine dayandırmak yanıltıcıdır. Sosyalizmi çağrıştıran unsurlar, Platon'un "Devlet" ve Thomas More'un "Ütopya" gibi eserlerinde de bulunmaktadır. Ayrıca, "sosyalizm" terimi ilk kez Robert Owen, Saint-Simon ve Proudhon gibi eleştirel düşünürlerin eserlerinde kullanılmıştır. Bu düşünürler, özel mülkiyetin kaldırılması, toplumun ürettiği gelirin adil bir şekilde yeniden dağıtılması ve üretim araçlarının tamamen devlete devredilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Sosyalizmde devlet, üretim araçlarının sahibi ve ekonominin üretim ve yatırımını planlayan bir rol oynamaktadır. Ayrıca, sosyalizmde ekonomiyi yönetecek kişilerin demokratik seçimlerle halktan yetki alarak göreve gelmesi gibi, kısmen kapitalizmle örtüşen görüşler de bulunmaktadır. Bu nedenle sosyalizmin, komünizm gibi tek bir uygulama modeli olmaksızın, her toplumun kendi koşullarına uygun farklı varyasyonları bulunmaktadır. Sosyalizm ve komünizm, önemli ölçüde Karl Marx'ın ve Friedrich Engels'in felsefesinden beslendikleri için her ikisi de Marksizm'le yakından ilişkilendirilir ve bu ideolojinin türevleri olarak kabul edilir.

Marksizm fikri yeni gibi gözükse de Safa'ya göre evveliyatı olan bir düşünce sistemidir. Özellikle Marx'dan evvel George Wilhelm Von Raumer onunla aynı fikri zaruretlere paylaşılmaktaydı. Safa bu kısmı *Sosyalizm* (1960) isimli eserinde aşağıdaki gibi alıntıyla bizlerin görüşüne sunmuştur: "Bütün siyasi değişimler, istihsal şartlarında, yaşama tarzında ve sınıfların ticaret ve trafik tahavvüllerinde görülen değişimlerin neticesinden başka bir şey değildir. Şüphesiz bu, millette ruhi ve fikri hareketlerin kudret ve ehemmiyetini inkâr etmek demek değildir. Fakat aynı derecede doğrudur ki, bu hareketler çok defa, iktisadi değişimlerin neticesidir, onları takip etmiş, onların sevkiyle vukua gelmiştir." (Les Theoris socşoloques contemporaines. 282-287. (Safa, 1971))

Peyami Safa'ya göre, Marksizm diyalektik bir yaklaşıma sahiptir. Bu diyalektiği, Hegel'den almış olmakla birlikte, Safa, Marks'ın yaklaşımının Hegel'inkinden farklı olduğunu belirtir. Hegel'e göre, diyalektik yöntem akılcı ve açıktır; düşünce, gerçek ve somut kanıtlara doğru ilerler. Marks ise gerçeğin kendisinden yola çıkarak, içindeki somut vakalardan başlayarak gerçeğin içinde bir gerçeklik arayışında bulunur. Ayrıca, Safa'ya göre, Marksizm eski ahlakı reddeder ve modern yapıya uygun yeni bir ahlak yapısına ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Bu yeni ahlak yapısı, bireysel menfaatlerin ortadan kalktığı, toplumun tamamının menfaatinin düşünüldüğü proletarya ahlakını oluşturacaktır.

Bu ahlakın oluşmasındaki en temel unsur, Safa'ya göre, ne hukuk, ne din, ne siyaset, ne de felsefedir. Bu yapıyı sağlamanın asıl temeli iktisadi faktörlerdir. Ancak Safa, Marksist düşünce temellerinin hatalı olduğu konusunda bir kanaate sahiptir. Ona göre, Marksist ideolojideki ilk hata tarihsel maddeciliktir. Tek taraflı milli ilişkiler ve tarihsel *determinizm* gibi birbirine bağlı sosyal durumlara uygulandığında mantıksal ve maddi hatalara yol açar. Safa'ya göre bu hataların altında yatan temel sebep ise iktisadi faktörlerdir. Bu temelde Safa, iki farklı yorumda bulunur: birincisi, en temel sebep iktisadi faktördür ve bu faktör, zincirleme olarak sosyal faktörlerin sebebini oluşturur; ikincisi ise iktisadi faktör, en temel sebep olmasa da etki alanı diğer sosyal sebeplere göre çok daha güçlüdür.

Ancak, Safa'ya göre, Marks ve Engels, bu durumu açıklamak için yeterli bilgiye ve cesarete sahip değillerdi ve bu nedenle sosyal faktörlerin birbirlerine nasıl etki edebileceğini test etmemişlerdir. Bu sebeple, onlara göre ilk yorum geçerlidir. Ancak Safa, bu yaklaşımı reddederek coğrafya, biyolojik unsurların iktisadi faktörlerden daha önce tesir etmeye başladığını ifade eder. Hatta zekâ, tecrübe, gelenek ve göreneklerin en basit insan topluluklarında bile iktisadi faktörlerden önce geldiğini belirtir.

Safa, Émile Durkheim, Marcel Mauss gibi isimlerden örnek vererek, bu düşünürlerin yapmış olduğu araştırmalarda ilk insan gruplarında bile iktisadi hayatın her çeşidinin, din, büyü, ilim ve diğer tekniklerden ayrı bir biçimde var olmasının mümkün olmadığını açıklar. Bu düşünürler, sosyal olayların tek taraflı değil, karşılıklı anlaşma ile ilerlediğini belirterek, Safa'nın Marksist sistemde bulunduğu ikinci hatanın iktisadi faktörler üzerine odaklanması olduğunu belirtir. Bu söylem üzerine iki farklı yorum bulunmaktadır: ilki, iktisadi faktörlerin diğer bütün

faktörlerden ayrı olarak bütün olayları açıklamak için yeterli olduğu; diğer yorum ise önemli olan faktörün yine iktisadi faktör olduğu, ancak diğer faktörlerin de az da olsa paylarının bulunduğu yönündedir. Safa'nın bu yorumlara karşılık cevabı ise ilkinin mantıksız beyanlara götüreceği, diğerinin ise teoriden uzaklaştıracağı yönündedir.

Kuramın üçüncü eksikliği, ekonomik neden, üretim ilişkileri ve ekonomik temel terimlerinin yeterince tanımlanmadığı veya sınırlarının çizilmediği konusundadır. Bir diğer hatalı alan ise Peyami Safa'ya göre tarihsel *determinizmdeki* çatışmadır. Marks'a göre üretim ilişkileri, insan iradesinin ötesinde kaçınılmaz olarak gelişir ve evrimleşir. Bu, doğrudan doğruya kaderci bir yorumdur ki, bu da ilmi *determinizm* tarafından reddedilir; çünkü ilmi determinizme göre bir takım olaylar ihtimal dahilinde olup zaruriyet söz konusu değildir. Safa'nın Marksist teoride bulunduğu son sakatlık ise sınıf mücadelesi üzerindeki söylemlerin ana fikridir. Marks'a göre bütün toplumların mazisinde sınıf mücadelesi yatmaktadır.

Safa'ya göre bu anlayış, sınıflar arasında sürekli bir çatışmanın var olduğu ve iş birliğinin olmadığı sonucunu doğurur ki, bu nispeten hatalıdır. Safa'ya göre iş birliği, sınıflar arası çatışmadan daha evrensel ve yaygındır. Bir diğer yanlış anlatım ise sınıf mücadelesinin sadece ekonomik faktörlere odaklandığıdır. Safa, bu noktadaki eksikliği düşmanlığın sadece ekonomik söylemler üzerinden değil, aynı zamanda dini, milli, kavmi ve siyasi oluşumlarla da gerçekleşebileceği düşüncesini hatalı ve eksik bulur. Safa'nın Marksist teori üzerindeki tek övgüsü, ideolojilerin şekillenmesinin sosyo-ekonomik çevrenin etkisi altında olması üzerine olan görüşleridir (Safa, 1971, s. 29-42).

Marksist düşünceye bir sonuç olarak Safa şu sözleri kullanır: “Marksizm sağlam ve esas unsurlarında, daha önce başka müellifler tarafından söylenmemiş olan yoktur ve bu fikirler arasında evvelce söylenmemiş olanları da ilmi olmaktan uzaktır” (Safa, 1971, s. 38).

Safa'ya göre sosyalizm *literatür* açısından oldukça geniş bir anlam taşır. Köken itibariyle "sosyal" kelimesinden türediği için hemen her konuyla ilişkilidir. Bu nedenle de sosyalizmi tek bir anlama sığdırmak yanlış bir tanımlamaya neden olacaktır (Safa, 2003). Sosyalizmde herkes esasen toplum yararını elzem tutmaktadır ve ona göre de sosyalizmin anlamı budur. Bu açıdan bakıldığında da sosyalizmin geniş anlamı devreye girerek herkesin sosyalist olduğu fikri öne çıkar.

Safa, sosyalizmi anti-komünist düşünce temelinden kaynaklı olarak negatif anlamlara hapsedmenin doğru olmadığını belirtir. Sosyalizmi sadece düşünce yazılarında değil, aynı zamanda romanları üzerinden de dile getirmiştir. Safa'nın komünizme yönelik en kapsamlı eleştirisinin yer aldığı bilinen yazısı, *Kızıl Çocuğa Mektuplar* adlı yazılardır. Bu eserde Safa, Marksist gençlere hitap ederken aslında komünizmi rehber edinmiş tüm gençlere sesleniyordu. Ancak Safa'nın asıl amacı, Marksist düşünceyi eleştirmekten ziyade, kendisini Marksist ilan eden ancak Marks'tan ve dolayısıyla da Marksizm'den habersiz olan kesimi eleştirmektir. Safa, Marksizm'in çıkış noktasını sefalet olarak kabul eder ve insanlarda meydana gelen öfkeyi anladığını belirtir. Manayı aşağı gören ve bütün üstün kıymetleri para ile eşleştiren burjuva ahlakına karşı olduğunu ifade eder (Kızak, 2021).

Safa, *Bir Tereddüdün Romanı* adlı eserinde Marksist düşünce ile Sovyet Rusya'sında uygulanan rejim arasında ciddi farklılıklar olduğunu vurgulayarak, eğer Marks yaşasaydı, SSCB rejimine büyük bir düşmanlık duyacağını belirtiyordu. Çiftçi, Safa'nın romanlarını değerlendirirken, eserlerindeki Rus tasvirlerinin, hem Türk toplumuna hem de milliyetçi bir Türk yazarının Ruslar hakkındaki bakış açısını yansıttığını ifade ediyor. Safa, üslup konusunda makalelerinde daha keskin ve etkileyici bir üslup kullanırken, romanlarında daha yumuşak bir üslubu tercih etmektedir. Romanlarında Safa, SSCB'deki sistemle Türkiye'de gönüllü misyonerlik yapan, materyalist, tarihsel materyalist, ateist ve komünist insan tiplerini işlemekte; bu sembolik karakterlerin düşüncelerini çürütmeye çalışmaktadır (Çiftçi, 2011).

Safa'ya göre komünizm, oldukça sert ve katıdır. Safa, komünizmi şu şekilde tanımlar: "Bu memleketin ufuklarını saran kin, garaz, iftira, yalan dolan, tahkir ve tezyif havasını tahlil ederseniz, içinde, birkaç aydan beri azmış, fakat yıllardan beri zehirlerini saçan bir habis ruhun yaşadığını fark edersiniz." Bu ifadeyle komünizmi, memleketin her türlü dini ve milli ideallerine düşman, onları içten içe kemiren bir düşman fikir olarak nitelendirir (Safa, 2003, s. 169).

Safa'ya göre komünistlerin belirli başlı özellikleri bulunmaktadır. İlk olarak, komünistler Allah'a inanmazlar ve materyalist oldukları için manevi değerleri aşağı görerek, ilk fırsatta dini değerlere saldırırlar. Onlar için toplumun odaklanacağı tek durum ve tarihsel gelişim sınıflar arasındaki mücadeleden kaynaklanır; bu nedenle Marksistler, din ve milliyet gibi değerleri yok sayarlar. Ayrıca, geçmişin düşmanıdırlar ve tarihi tecrübelerle karşıdırlar. Komünizm aleyhinde hiçbir şey

yazmazlar ve komünist edebiyatta köylü tamamen sefil gibi gösterilerek gerçeğe yakın olmayan mübalağa edilen bir dil kullanılır. Marx, Lenin, Stalin, Castro gibi isimler göklere çıkartılır. Son olarak, yine Safa'ya göre komünistler yalancıdır; onlardan olmayanları ağır iftiraya tabi tutarken, kendinden olanları ise hiçbir başarı olmamasına rağmen başarılar uydurarak desteklerler (Safa, 1971, s. 89-91).

Safa'nın komünizm hakkındaki sert üslubuna baktığımızda, komünizmin sade bir tanımını yapmamakla birlikte onun ve destekçilerinin milli değerlerden dini değerlere, edebiyata, sanata kadar birçok alanda bu teorinin bilgisizliği üzerine vurgu yaptığını görüyoruz. Safa aynı zamanda komünistleri "gafiller" ve "mahutlar" olarak iki gruba ayırır. Ona göre, "gafiller", komünizmin esas yüzünü göremeyen ve "yenilik, ilerencilik, Atatürkçülük ve devrimcilik" gibi kavramlarla uyutulmuş, komünizmin sadece dışını gören gruptur. Diğer yandan "mahutlar", parti ve devlet kurumlarına sızmış ve vatanlarına ihaneti göze almış kişiler olarak nitelendirilir. Safa'ya göre, Türkiye'de gerçek manasıyla komünist zaten yoktur. Bilerek ya da bilmeyerek Sovyet emperyalizminin ekmeğine yağ sürenler, Sovyet emperyalizminin sosyal, siyasal ve kültürel alanda propagandasını yaparlar. İkinci olarak, bu etki altında olanlar da mahutlar olarak adlandırılır ve bu kişiler, partiler, gazeteler gibi kurumlara sızarak Sovyet emperyalizminin amaçlarını yerine getirirler.

Peyami Safa'nın komünizm karşıtlığının tam olarak ne zaman ortaya çıktığını belirtmek zordur, ancak karşıtlığının, Nazım Hikmet ile olan ilişkisinde belirginleştiği dönemi göz önünde bulundurabiliriz. Nazım Hikmet ile Safa arasındaki ilişkiler, birbirlerini kendi saflarına çekmeye çalışırken zamanla gerginleşmiş ve aralarının açılmaya başladığı döneme işaret eder. Nazım Hikmet, Safa'yı komünizme teşvik etmeye çalışırken, Safa tam tersi olarak Nazım Hikmet'i bu düşünceden uzaklaştırmaya çaba sarf etmiştir. Bu süreç, her iki yazarın politik ve düşünsel görüşlerindeki farklılıkların belirginleştiği bir dönem olarak değerlendirilebilir. Ancak bu konudaki ayrıntılı bilgilerin tam olarak ne zaman başladığına dair belirli bir tarih veya olay bulunmamaktadır. Her iki yazarın hayatları ve düşünsel evrimleri karmaşık olduğu için, Safa'nın komünizme karşı tutumunun zaman içinde nasıl değiştiği veya belirli bir dönemde nasıl şekillendiği konusunda net bir bilgiye sahip olmak güçtür.

Bir dönem *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* kitabının Nazım'a atfeden Safa, daha sonra onu küçük burjuvazilik ve paragözlülükle suçlamış, aralarındaki husumet ciddi

boyutlara ulaşmıştır. Buna ek olarak komünistlikle itham ederek münakaşaya girdiği bir diğer isimse Nadir Nadi'dir. Safa, Nadi için de yazılarında komünistlere hürriyet sağcılara ise dehşet rejimi istediği ve solculuğu, komünizmi savunmayı ileri görüşlülük ile birleştirirken bunun tersi görüşte olanları da dar görüşlülükle itham etmiştir (Kılıç, 2020).

Sonuç olarak, Safa sosyalizme daha ılımlı yaklaşırken komünizme karşı oldukça sert bir üsluba sahip olmuş ve komünizm ile destekçilerine karşı durmayı kendine bir görev edinmiştir. Hemen her fırsatta makalelerinde ve köşe yazılarında mücadelesini devam ettirmiştir. Safa ayrıca komünizme karşı mücadelenin sadece kanun ve yasalarla olamayacağını bilerek, ilmi yönden de bunun mücadelesine girerek dönemin güçlü komünist kalemlerine karşı bir mücadeleye girmiştir. Komünizmi Türkçülük fikrinin karşısındaki en büyük engel olarak görüp ona istinaden de ayrıca güçlü bir karşıtlık politikası gütmüştür. Böylece de dönemin en önemli milliyetçilerinden biri haline gelmiştir.

6. SONUÇ

Osmanlı Devleti, 1299 yılında kurulan ve 1922 yılına kadar varlığını sürdüren 623 yıllık çok uluslu bir devlettir. 1579 yılına kadar süren yükseliş döneminde, siyasi, sosyal ve bilimsel alanlarda büyük ilerlemeler kaydederek üç kıtaya yayıldı. Ancak 17. yüzyıldan itibaren, Batı'nın modernleşme sürecine ayak uyduramaması ve ulus-devletlerin yükselmesi, Osmanlı'yı zorunlu bir dönüşüme itti.

Osmanlı Devleti, feodal değil, patrimonial bir yapıya sahipti ve merkezi bir yönetim sistemiyle idare ediliyordu. Bu yapı, Osmanlı'nın modernleşme sürecini Batı'dakinden farklı kıldı. III. Selim ile başlayan reformlar, II. Mahmud döneminde devam etti ve Tanzimat ile Islahat Fermanları ilan edildi. Ancak bu reformlar, halkın taleplerine dayanmaktan ziyade, yukarıdan aşağıya bir dayatma şeklinde gerçekleşti.

Fransız İhtilali'nin etkisiyle yayılan milliyetçilik akımları, Osmanlı Devleti'nin çok uluslu yapısını tehdit etti. Balkanlar başta olmak üzere, birçok azınlık isyan etti ve Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi çeşitli ideolojik akımlar ortaya çıktı. II. Mahmud, Osmanlıcılığı savunarak bütün tebaayı Osmanlı milleti çatısı altında birleştirmeye çalıştı, ancak bu çaba başarısız oldu. II. Abdülhamid'in İslamcılık fikri de yeterli olmayınca, Türk milliyetçiliği düşüncesi güç kazandı.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan önemli fikir akımlarından biri de Jön Türkler hareketidir. Jön Türkler, II. Abdülhamid Han'a muhalif, Avrupa'da eğitim almış genç aydınlardı ve modernleşme fikirlerini savunuyorlardı.

Ancak, Jön Türklerin modernleşme ve değişim fikirleri, Osmanlı toplumunda tam anlamıyla karşılık bulamadı. Şerif Mardin'in "Merkez ve Çevre" tezi çerçevesinde, Batı'da devrimler aşağıdan yukarıya gerçekleşirken, Osmanlı'da yukarıdan aşağıya gerçekleşmiştir. Bu nedenle, Jön Türkler, Fransa'daki gibi halk ayaklanmalarıyla haklarını alamadılar, çünkü Osmanlı'da yenilikler hep devlet büyükleri tarafından dayatıldı. Jön Türklerin aşırı Batıcı düşünceleri, İslam ve Doğu'dan gelen her şeyi reddetmeleri nedeniyle toplumda benimsenmedi. Bu, Batı ile Doğu arasında bir denge kuramamaları sonucunu doğurdu.

Peyami Safa ise, bu dönemde kendi arayışını sürdürerek onu Doğu-Batı sentezi fikrine götürecek olan milliyetçi-muhafazakâr düşünce süreçlerine adım attı. Safa, Osmanlı'nın son döneminde Türkçülük ve Batıcılık akımlarını öne çıkardı. Türk milliyetçiliğini savunan Safa, "Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı Garpcılığının da kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartıyla yaşatmak mümkündür. Atatürk bu ameliyatı yaptı. Türk bünyesinde yaşamaya müsait gördüğü bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü taraflarını kesip attı" diyerek, modern ve ulusal unsurların bir arada bulunduğu bir devlet modeli önerdi. Bu bağlamda, eski Türk devletleri ve kültürlerine ilgi arttı ve bu alandaki çalışmalar, yeni devletin temel alabileceği bir tarihsel-kültürel zemin oluşturmak amacıyla teşvik edildi. Safa'nın en temel analizlerinden biri, milliyetçilik üzerine olan fikirleridir.

Peyami Safa millet ve milliyetçilik kavramlarını ele alırken ilk önce bize şahsiyet ve ferdiyet kavramlarına odaklanır. Şahsiyet kavramı, bireyin toplumsal etkileşimler sonucu kazandığı nitelik olarak tanımlanırken, ferdiyet ise bireyin biyolojik yanını temsil eder. Safa, ferdiyetin şahsiyetin ötesinde olmadığını, bireyin toplumsal etkileşimlerle şahsiyete dönüştüğünü savunur. Bu düşünce, Ziya Gökalp'in de benzer görüşleriyle paralellik gösterir.

Safa, şahsiyetin toplumsal etkileşimlerle geliştiğini ve toplumun bir parçası olarak büyüdüğünü belirtir. Millet ve milliyetçilik kavramlarını da bu bağlamda ele alır. Peyami Safa, milliyetçilik anlayışını kültürel ve sosyal temellere dayandırarak, millet kavramını sadece coğrafi bir birliktelik olarak görmemiş, ortak dil, tarih ve değerler paylaşımı üzerinden tanımlamıştır.

Safa'ya göre millet, yalnızca belirli bir coğrafyada yaşayan insan topluluğu değil, aynı zamanda ortak bir kültürel ve tarihi mirasa sahip olan bir birliktir. Bu anlayışa göre, milliyetçilik, milletin varlığını ve kimliğini koruma amacı taşır. Safa, millî ahlakın bu bağlamda önemini vurgulamış, toplumun etik ve ahlaki değerlerinin korunması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, millî ahlak, toplumun temel taşlarından biridir ve bu değerlerin korunması, milletin geleceği için hayati öneme sahiptir. Safa bu milliyetçilik üzerine düşüncelerini romanlarında da detaylı bir biçimde işlemiştir. Özellikle "Sözde Kızlar" romanında hem ahlaki çöküntüyle beraber doğu-batı sentez, temalarının işlenmesine şahit olurken aynı zamanda Behiç karakteri ile milli mücadele aleyhtarı kesimi ve babasını bulmaya gelen Mebrure karakteri ile Anadolu'yu ve Anadolu direnişini görmekteyiz.

Safa'nın milliyetçilik çizgisi zaman içerisinde değişime uğramıştır. Yoluna ilk olarak Kemalist reformları kendisine düstur edinerek oluşturduğu milliyetçilik fikri, zamanla daha muhafazakâr bir zemine dönüşmeye başlayacaktır. Peki, Safa için muhafazakârlık çizgisi nasıl olmalıydı? Safa muhafazakârlığı nasıl tanımlıyordu? Peyami Safa'nın muhafazakârlık fikri modernizm ile arasında bir bağ kurmayı ve denge oluşturmayı amaçlıyordu. Peyami Safa, Kemalist modernizmin muhafazakâr bir damar taşıdığını, inkılap ve muhafazakârlığın birbirini tamamladığını savunur. Safa'ya göre muhafazakârlık, geçmişin değerlerini korurken, geleceğe de açık olmayı gerektirir. Ona göre, aşırıya kaçan devrimler irticayı beslerken, dinamik muhafazakârlık hakiki muhafazakârlıktır ve inkılapçılık ile birlikte toplumu ileriye taşıyabilir. Ayrıca, dinin modern toplumda önemli bir yeri olduğunu, dinin gerilemenin bir sebebi olmadığını vurgulayarak laiklik ilkesini savunmakla birlikte, dini eğitimin de önemine dikkat çekiyordu. Ona göre, Batılılaşma dinsizleşme ile eş değer değildir. Safa'nın muhafazakârlık anlayışı, geçmişin birikimlerinden yararlanarak geleceğe yönelik adımlar atmaya hedefler ve radikal değişimlere karşı temkinli olunmasını önerir.

Bu noktaya kadar Safa'nın milliyetçilik ve muhafazakârlık çizgilerinin ne olduğunu aktardık. Safa, milliyetçilik üzerine fikirlerini, ona göre milliyetçiliğin, milletin nasıl olması gerektiğini tanımlıyor ancak bu tanımlamaları yaparken ilk olarak Kemalist milliyetçi çizgide ilerlemiştir. Ona göre yeni devletin kuruluş aşamasındaki ilk düşünce, Osmanlı'daki kangrenleşmiş damarları Kemalist reformizmle kesip yeniden düzenleyerek bir Türklük bilinci oluşturmaktır. Ancak ilerleyen dönemlerde özellikle muhafazakârlık fikrinin ön plana çıkmasıyla ve bu fikri ön plana çıkartırken muhafazakârlık fikrinin beraberinde modernizmi de bir arada tutup sentezlemeye çalışmasıyla beraber yeni bir duruma evrilmeye başlıyor. Bu nedenle de yeni devletin inşasında ön plana çıkan Kemalist milliyetçi süreç, yavaş yavaş özellikle de savaşın bitmesiyle beraber Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi milliyetçi-muhafazakâr bir sürece doğru evriliyor.

Ancak aynı zamanda muhafazakârlığı da anlatırken, muhafazakâr çizgiyi dini bir sistem üzerinden değil, muhafazakârlığı içerisine hem modernizmi hem Kemalizm'i hem de dini alarak bir bağlantı noktası yaratmaya çalışıyor. Bu nedenle de zamanla Kemalist milliyetçilikten milliyetçi-muhafazakâr bir düşünceye doğru kaymıştır. Peyami Safa'nın düşüncelerini şekillendiren ve onun fikirsel

değişimlerinin temelini oluşturan esas neden ise yaşadığı dönemin şartları olmuştur. Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Dünya Savaşı, mütareke ve milli mücadele yıllarıyla beraber yeni bir devletin doğum sancularına şahit olmuştur, bu kendi yaşamsal zorlukları ile de birleşerek onun olaylara yönelik bakış açısını oldukça genişletmiştir.

Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve yeni devletin kuruluş aşamasındaki sancılar ile beraber nasıl ki farklı düşünce akımları ortaya çıkmış, batılılaşma ve modernleşme üzerine hızlıca manevralar alınmaya çalışılarak yeni bir devletin ve toplumun kimliği yaratılmaya çalışılmışsa aynı durumdaki arayışı bizler Peyami Safa'da görmekteyiz. Peyami Safa'nın bu dönemlere şahit olması ve yaşadığı süreç aslında onun fikirlerinde değişikliklere sebebiyet vermiştir. Safa'nın kendi içinde ve aslında esasen Türk toplumunun da içinde yaşadığı kimlik bunalımı süreci Safa'da bir sentez fikrini yaratmıştır. Safa'nın Kemalist milliyetçilikten milliyetçi-muhafazakâr düşünce çizgisine doğru geçişinde aradığı ve anlamlandırmaya çalıştığı durum, hem kendi içinde hem de Türk toplumunun içinde yaşadığı bu kimlik bunalımının bir tezahürüydü.

Bu nedenle Safa, kendisinin de bu minvalde yaşamış olduğu arada kalmışlığın esas tarihsel bir yolunu Doğu-Batı arasında bir sentez yapmak olduğunu belirtir. Öyle ki Süleyman Seyfi Öğün, Peyami Safa'nın muhafazakârlığını incelerken dahi bu noktada Safa'nın temel sorusunun “Nasıl bir Batı?” sorusu olduğunu belirtir ve ona göre olması gereken Batı tanımlamasını “Bu Batı, Türkiye'nin hasta adam olduğu günlerde kendisine yapıştığı ve nihilist çılgınlıklara sürüklenmiş olan hasta bir Batı olamamalıdır” şeklinde yapar. (Öğün, 1997) Bununla beraber Doğu'yu da kendi içerisinde tanımlar.

Peyami Safa'ya göre Garp, yani Batı, sadece coğrafi bir alanı değil, aynı zamanda bir düşünce ve yaşam tarzını ifade eder. Safa'nın deyimiyle “Avrupa hem bir kıta hem de bir kafadır” (Safa, 2010: 95). Bu tanıma göre de aynı zamanda rasyonel ve akılcı düşüncenin de temsilcisidir. Bu düşünce sistemi temelini Yunan zekâ disiplininin alır, Roma hukuku ile disipline eder ve Hristiyanlık dini ile de yayılımını sağlar.

Peyami Safa'nın Şark tanımı da yine onu sadece fiziki bir alana hapsetmez, Şark'ın da kendine has bir düşünce sistemi ve yaşam tarzını temsil eder. Peyami Safa'nın tanımlamalarına göre Şark'ı Batı'dan ayıran temel bir düzen mevcuttur. İlk

olarak düşünce sistemlerindeki farklılıktır. Şark, Safa'ya göre daha mistik ve kaderci bir düşünceye sahiptir. Farklı dinlerin ve kültürlerin bulunması nedeniyle de yine kendi içerisinde bu dinlere bağlı olarak geliştirilen kültürel ve felsefi sistemler nedeniyle çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Şark toplumlarında ferdiyet (bireysellik) genellikle ön planda değildir. Toplum yapısı daha çok topluluk, aile ve kabile bağlarına dayanır. Bireysel haklar ve özgürlükler, Batı toplumlarına kıyasla daha az vurgulanır. Ayrıca Şark toplumları, gelenek ve geçmişle daha sıkı bir bağ içindedir. Gelenekler, toplumsal hayatın önemli bir parçasıdır ve değişimden ziyade süreklilik ön plandadır. Bu durum, Şark'ın modernleşme ve yenilik süreçlerinde Batı'ya göre daha muhafazakâr bir tavır sergilemesine neden olmuştur.

Safa, Şark tanımlamaları içerisinde İslam Şark'a ise ayrı bir sayfa açar. İslam Şark'ını, diğer Şark bölgelerinden (özellikle Budist ve Brahmanist bölgelerden) ayırır. İslam Şark'ı daha rasyonel ve akılcı bir temele sahip olarak görür. Mistik düşüncenin İslam dünyasına Gazali, Muhyiddin Arabi ile girdiğini ve bu durumun sonradan İslam'ın akılcı yapısını zayıflattığını düşünür. Peyami Safa, işte tam bu noktada Doğu ve Batı medeniyetlerinin değerlerini, özelliklerini ve birikimlerini bir araya getirerek, her iki kültürün en iyi yönlerini harmanlayarak bir sentez oluşturma yoluna gitmiştir. Doğu-Batı sentezi adını verdiği bu anlayış, Türk toplumunun hem kendi öz değerlerini koruyarak hem de Batı'nın teknik ve bilimsel ilerlemelerinden faydalanarak modernleşmesini hedeflemektedir. Ancak bu anlayış, Osmanlı Devleti'nin Batı'daki yenilikleri takip edememesiyle beraber iyice önem kazanarak Türk aydınları arasında tartışılmaya başlanmıştır. Ziya Gökalp ve Namık Kemal gibi isimler de içinde buldukları dönemin konjonktürüne göre Doğu-Batı sentezi anlayışı fikirlerinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. Özellikle Ziya Gökalp bu meseleyi Hars ve Medeniyet üzerinden detaylı bir biçimde ele almıştır.

Safa, Doğu-Batı sentezi fikrini açıklarken de Türk milletinin manevi değerlerini ve millî karakterini koruyarak Batı'nın bilim ve teknolojisini benimsemesi gerektiğini savunur. Batı'nın sadece teknik bilgisini almakla yetinmeyip, onun kültürel ve manevi eksikliklerini de göz önünde bulundurarak bir sentez oluşturulmasını önerir. Safa'ya göre iki farklı Batı vardır: ilki, dönemini tamamlamış ve ölü bir Batıdır; ikincisi ise yeni ve canlı bir Batı'dır. Safa, Türk milletinin ikinci Batıyı örnek alması gerektiğini düşünür. Böylece Safa'nın milliyetçilik fikirlerini ele alırken bahsettiğimiz gibi millî ahlak, millî kültür ve Türk milletinin kimliği

korunacaktı. Buradaki millî şahsiyette de muhafaza edilerek Türk toplumu kendi özgün kimliğini kaybetmeden Batı'daki teknik ilerlemeleri alacak, bu teknik gelişmelerin yanında manevi değerleri de dengeleyerek ideal bir toplum yapısı oluşmuş olacaktır.

Safa, belirlediği bu ideal toplum yapısını da bizlere romanlarındaki olay örgüsü ve karakterleri üzerinden yansıtmıştır. *Fatih Harbiye* romanında Doğu kültürünün hâkim olduğu Fatih semti ile Batı tarzı yaşamın temsil edildiği Harbiye semti arasındaki çatışmayı işler. Bu iki dünya arasında sıkışan Neriman'ın içsel çatışmaları bize Doğu-Batı sentezi fikrini anlatır. Yine *Sözde Kızlar* romanında Batılı yaşam tarzına özenen Belma ile Doğu'yu temsil eden Mebrure karakterleri üzerinden bir Doğu-Batı anlayışını bize anlatır.

Safa, Doğu-Batı sentezi ile bir toplum ideali sunarken bu toplumun sahip olması gereken siyasal sistemin de ne olması gerektiğini ayrıca belirtmiştir. Safa, özellikle komünizm karşıtlığı ile öne çıkmış ve bu ideolojinin Türkçülük fikrinin karşısındaki en büyük engel olduğunu savunmuştur. Safa, komünizmi, bireysel özgürlükleri ve millî kimliği tehdit eden bir ideoloji olarak görmüştür. Bununla birlikte, sosyalizme daha ılımlı yaklaşmış, ancak komünizmin toplum yapısını tehdit ettiğini belirtmiştir. Safa, liberalizm konusunda ise, bireysel özgürlüklerin önemini vurgulamış, ancak bu özgürlüklerin toplumsal düzenle uyum içinde olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca liberalizm ile Marksist ekonominin birbirini beslediğini, biri olmadan diğersinin olmayacağını belirterek, sınıf mücadelesinin olmadığı ve devlet müdahalesinin bizzat millî menfaatleri korumak amacıyla olduğunu belirten millî ekonomiyi savunmuştur. Safa'nın siyasal rejimler konusundaki görüşleri de, onun milliyetçi-muhafazakâr düşünce yapısının bir yansımasıdır.

Safa, bütün bu süreçte yüzünü Batı'ya dönen aydın zümrenin aslında Batı'yı tam olarak anlayamadığından yakınır. Safa'ya göre Batı'nın tam olarak anlaşılabilmesi nedeniyle geçmişten günümüze kadar Batı'nın kötü bir taklidi yapılmaya başlanmıştır. Bu nedenle de Türk insanının modernizasyonunda da bilgisiz, plansız ve taklitçi bir Batılılaşma yanığına düşülmüştür. Batılılaşmanın bu denli yanlış anlaşılıyor olması da yine geçmişten günümüze kimi çevrelerce bir Batı düşmanlığı kisvesi altında güçlenerek kendine derin bir yer bulmuştur. Yazımın en başına Osmanlı'nın son dönemi Jön Türk etkisi ile başlamamdaki temel nedenlerden

biri de Safa'nın tam da bu noktada belirttiği “yönünü Batı'ya dönen ve Batı'nın yeniliklerini almaya hevesli olan aydın zümrenin, bilgisiz, plansız ve taklitçi bir Batılılaşma yanılığısına nasıl düştüğünü bir nebze olarak örneklendirerek anlatmak” yönündeydi. Safa'nın da belirttiği gibi, İslamiyet'i benimseyen ve büyük bir yönüyle Doğu kültürü altında yetişen Türk milletinin tamamen yüzünü dini Hristiyan olan Batı'ya dönmesi mümkün olmayacaktı. Burada ideal olan, İslami ve Doğunun değerlerini bünyesinde yaşayan Türk milletinin Avrupalı akıl yürütmesiyle birleşerek ancak ideal bir dönüşüm sağlanmış olacaktır.

Safa'nın düşünsel serüveninde karşılaştığımız bir diğer nokta da özellikle Doğu-Batı sentezi fikrini ifade ederken üzerinde durduğu mistisizm anlayışıdır. Bu açıdan mistik düşünce bağlamında da Safa'nın bir düşünsel evrimi mevcuttur. Safa, Türk İnkılabına Bakışlar eserini kaleme aldığı 1930'lar da mistisizm fikrinin karşısında yer alıp Gazali, Muhyiddin Arabi gibi isimlerin İslam Doğu'yu mistik düşünceye ittiğini iddia ederken 1950'lerden itibaren kendisi de mistisizm konularını eserlerinde incelemeye başlamış, bir yönüyle mistizmin felsefi bir savunusunu yapmıştır. Lakin Safa'nın mistik düşünce anlayışı daha çok paranormal olaylar üzerinde durmakta, İslamiyet'in mistik dalı olan Sufizm Safa'nın düşüncesinde esaslı bir yer tutmamaktadır. Safa'nın zamanla mistik düşünce altına girmesinin sebebini de yine kendi içsel arayışının bir parçası olduğu kanaatindeyim. Mistik düşüncenin kimi manevi durumların ve içsel şüphelerin bir sonucu olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda da Safa'nın küçük yaşlardan itibaren yaşamış olduğu acı deneyimler zamanla onu mistik arayışlara itmiş olabilir. Bu nedenle Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* isimli eserinde işlenen içsel çatışmalar ve insanın ruhsal arzularıyla birlikte fiziksel sınırları arasındaki çatışma mistisizm ile beraber ele alınır. Yine aynı şekilde yazarın *Yalnızız* isimli romanında ele aldığı Simeranya üzerinden aktarılan “dip zıtlık” kavramı da Safa'nın mistik düşüncesinin bireysel ve toplumsal realitenin bir reddi olduğunu gösterir.

Safa, benimsediği düşünceler daha sonraki tecrübeleri ve gördükleri ile kendince çelişince durup yeni fikirlerini köreltmeye çalışıp bir mağaraya saklanmamış, işini ve itibarını kaybetmek uğruna fikirlerini ve onlardaki değişimi savunmuştur. Kendini aramak serüveninde dışarıdan gelecek kendisindeki fikir değişimleri üzerine suçlanması durumlarına dahi aldırış etmeyerek yeni fikir ve düşüncelerini ele almaktan kaçınmamıştır. Doğu-Batı sentezi fikrinde de arada

kalmışlığı iliklerine kadar yaşayan Türk milletini aslında yalnız bırakmamıştır. Bizlerin belki de içinde verdiği "Doğulu muyuz yoksa Batılı mıyız" savaşını yine gözler önünde kalemindeki güç ile vermeye çalışmıştır. Peyami Safa bu nedenle kendini arayan, arayışın bir yazarıdır.

Sonuç olarak, Peyami Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr düşünceleri ve Doğu-Batı sentezi anlayışı, Türk modernleşme sürecinde önemli bir rol oynamış, bu süreçteki kimlik bunalımlarına yönelik çözüm önerileri sunmuştur. Safa'nın eserleri, Türk toplumunun geleneksel değerlerini koruyarak modernleşme çabalarını anlamak için önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Safa'nın düşünceleri, Türk toplumunun geçmişini ve kimliğini koruyarak, modern dünyada yer edinme çabalarını yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Safa'nın fikirlerinin günümüzde de Türk toplumunun modernleşme sürecine katkıda bulunabileceği sonucuna varılmıştır.

Bu çalışmada, Peyami Safa'nın düşünsel mirası ve onun Türk düşünce hayatındaki yeri ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, Safa'nın milliyetçilik, muhafazakârlık ve Doğu-Batı sentezi konusundaki görüşleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Safa'nın düşünceleri, Türk modernleşme sürecinin anlaşılmasında önemli bir perspektif sunmakta, bu sürecin zorluklarını ve çözümlerini anlamada kilit bir rol oynamaktadır. Peyami Safa'nın düşünsel mirası, Türk edebiyatı ve düşünce tarihinde kalıcı bir iz bırakmış, onun eserleri ve düşünceleri, Türk toplumunun kimlik ve modernleşme sürecine ışık tutmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akçura, Y. (2020). *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Aktan, C. C. (1995). Klasik Liberalizm-Neoliberalizm. *Amme İdaresi Dergisi*, 28, 3-32.
- Aktel, A. (1998). Tanzimat Fermanı'nın Toplumsal Yansıması. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(3), 177-184.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 1983.
- Aydın, M. (2013). John Stuart Mill'in Faydacı Ahlakı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV(28(2013/2)).
- Ayvazoğlu, B. (2015). *Peyami Safa: Fırtınalı Bir Hayatın Kısa Hikayesi*. Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Ayvazoğlu, B. (2017). *Peyami Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*. İstanbul: Ötüken.
- Ayvazoğlu, B. (2000). *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*. İstanbul, Ufuk Kitapları
- Belge, Murat (2013). *Muhafazakarlık Üzerine, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 98.
- Bora, T. (1997). Muhafazakarlığın değişimi ve Türk muhafazakarlığında bazı yol izleri. *Toplum ve Bilim*, 8-16
- Bora, T. (2017). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Kitapları.
- Burke, E. (2022). *Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler 1790* (A. Özcan, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bürün, V. (1978). *Peyami Safa ile 25 yıl*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 95-127.
- Caniklioğlu, M. (1996). *Liberalizm*. İstanbul: BDS, 12.
- Coşar, S. (2006). Peyami Safa'nın Romanlarında Kadın: Histeri ile İstihza arasında. *Pasaj*, 21-34.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakarlık Üzerine. *Toplum ve Bilim*, 32-51.
- Çiftçi, S. (2011). Peyami Safa'nın Romanlarında Rus İmajı. *Türk Bilimi Araştırmaları Dergisi*(30), 41-51.
- Dinç, A. (2002). Millet ve Milliyetçiliğin Doğuşu Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar. <https://www.sorgulamazamani.com/tr/makale/toplum-ve-kultur/276/millet-ve-milliyetciligin-dogusu-uzerine-kuramsal-yaklasimler/> adresinden alındı.
- Ercoskun, B. (2019). Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm. *Akademik Bakış Dergisi*, 107.

- Erdoğan, M. (2002). Liberal Düşünce Topluluğu. *Liberal Düşünce*(28), 25-34.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Blackwell, 1983
- Gökalp, Z. (1943). Medeniyet ve hars. *Çınaraltı Dergisi*,
- Gökalp, Z. (2018). *Yeni Mecmua Yazıları* (D. S. Çonoğlu, Dü.). İstanbul: Ötüken.
- Göze, E. (1993). *Peyami Safa* (2 b.). Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Gülener, S. (2007). *Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi. ilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36-67.
- Gürbilek, N. (2011). *Benden Önce Bir Başkası*. İstanbul: Metis Yayınları, 144-155.
- Gürbüz, B. (2017). "Yeni Toplum Düzeni" Arayışında Peyami Safa ve Fransız Liberalleri. A. D. Erdem Özgür (Ed.), *Türkiye'de İktisadi Düşünce* (s. 233-261). İstanbul: İletişim.
- Haldun, İ. (2023). *Mukaddime* (P. S. Uludağ, Dü.). İstanbul: Dergah.
- Hobsbaw, E. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*
- İnalçık, H. (2002). *Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji. Doğu-Batı Dergisi Oryantalizm*, 1(20), 23.
- İrem, N. (1997). *Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakarlığının kökenleri. Toplum ve Bilim*, 52.
- İrem, Nazım (2004) "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, C.V,İletişim Yayınları, İstanbul,
- Kalın, İ. (2023, Aralık 31). *Anlayış Syaset ve Toplum Dergisi*. <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?makaleid=3228> adresinden alındı.
- Marx, K. & Engels, F. (1999). *Marx-Engels Anıları*. Ankara: Evrensel Yayınevi.
- Karpat, K. (1967). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Kartal, İ. (2011). *Peyami Safa'nın Düşünce Dünyası ve Tarih Anlayışı*.
- Kılıç, B. (2019). Peyami Safa perspektifi ile Türk modernleşmesinde Doğu-Batı sentezi.
- Kılıç, S. Ö.-M. (2020). Antikomünizmin Büyük Bir Mücahidi: Peyami Safa. *Near East Historical Review*, 303-304.
- Kızak, E. B. (2021). Soğuk Savaş Ortamında Anti-Komünizm ve Peyami Safa. *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi*, 650-651.
- Köseoğlu, N. (2011). *Peyami Bey: Hayatı ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: Ötüken.
- Kutlu, A. (2018). Modern, Milliyetçi ve Muhafazakar bir Düşün Adamı: Peyami Safa. *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 142.
- Lauren, R. (2002). Yirminci Yüzyılda Klasik Liberalizm. *Liberal Düşünce*, 28, 135-147.
- Machiavelli, N. (1994). *Prens* (2 b.). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

- Mardin, Ş. (2010). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Montesquieu, C. de S. (2021). *Kanunların Ruhu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Moran, B. (tarih yok). *Peyami Safa'nın Romanlarında İdeolojik Yapı*. Birikim, 54-55.
- Nietzsche, F. (2010). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say.
- Nisbet, R. (2014). *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*. Ankara: Kadim, 27.
- Ortaç, Y. Z. (1963). *Portreler*. İstanbul: Akbaba Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1999). *Osmanlı Kimliği. Cogito Dergisi*(19), 77-85.
- Ortaylı, İ. (2002). *Gelenekten Geleceğe*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Öğün, S. S. (1997). Türk muhafazakârlığının kültür kökleri ve Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılısı. *Toplum ve Bilim*, 74.
- Özbaş, E. (2002). *Peyami Safa, Hayatı-Sanatı-Eserleri* (9-11 b.). İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Özcan, A. (2023). Peyami Safa'nın Siyasal Ahlaki Düşüncesinde Nietzsche'nin Gölgesi. *Toplum ve Bilim*, 197-209.
- Özipek, B. B. (2004). *Muhafazakarlık Devrim ve Türkiye*. İstanbul: İletişim.
- Safa, P. (1931). *Fatih Harbiye*, İstanbul, Ötüken, 85. basım
- Safa, P. (1942). *Milliyetçiliğin birkaç hakikati. Çınaraltı Dergisi*,
- Safa, P. (1942). *Ekonomi ve Milliyetçilik. Çınaraltı Dergisi*,
- Safa, P. (1942). *Milli Cemiyetlerde ideal. Çınaraltı Dergisi*,
- Safa, P. (1942). *Edebiyatçılar ve lisaniyetçiler. Çınaraltı Dergisi*,
- Safa, P. (1942). *Milli Ekonomi. Çınaraltı Dergisi*, 57, 5.
- Safa, P. (1943). *Millet ve İnsan*. İstanbul: Akbaba Yayınları.
- Safa, P. (1945). Sualler. *Büyük Doğu*, 1, 3.
- Safa, P. (1953). Program. *Türk Düşüncesi*(1), 2-3.
- Safa, P. (1954). Babama Ait Birkaç Hatıra. *Türk düşüncesi*(5), 340.
- Safa, P. (1960). *Türk İnkılabına Bakışlar*.
- Safa, P. (1961). *Doğu Batı Sentezi*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Safa, P. (1971). *Din, inkılap, İrtica*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1971). *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm* (8 b.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1973). *Kadın, Aşk, Aile* (12 b.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1979). *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*. İstanbul: Yağmur.
- Safa, P. (1990). *Din, İnkılap, İrtica*. İstanbul : Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2003). *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistizm*. Boğaziçi Yayınları.

- Safa, P. (2010). *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Safa, P. (2019). *20. Asırda Avrupa ve Biz*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2021). *Eğitim Gençlik Üniversite*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2021). *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (39 b.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2022). *Biz İnsanlar*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2022), *Yalnızız*, İstanbul, Ötüken,
- Safa, P. (2023). *Din İnkılap İrtica*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Seckin, M. B. (2016). *Eşitlik Kavramları ve John Locke ile Jean-Jacques Rousseau'nun Siyasal Kuramlarında Eşitlik Anlayışı, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 392-402.
- Sezer, D. (2010). Ahmet Hamdi Tanpınar ve Peyami Safa. *History of European Ideas*, 427-437.
- Tarancı, C. S. (1940). *Peyami Safa Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi.
- Tekin, M. (2003). *Peyami Safa ile söyleşiler*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Tekin, M. (2014). *Romancı Yönüyle Peyami Safa*, İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Uzun, T. (2010). *Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Kaynakları, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(28), 253-267.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yıldırım, Ö. *Marksizm-sosyalizm ve-komünizm-ayrımı*. <https://www.felsefe.gen.tr>. adresinden alındı.
- Yılmaz, A. (2001). *Çağdaş Siyasal Akımlar*. Ankara :Vadi Yayınları.
- Yılmaz, S. (2003). *Journal of Historical Studies*.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press, 1978.
- Zürcher, E. J. (2013). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 23.

ÖZGEÇMİŞ

Emine Büşra GÜNGÖR

EĞİTİM BİLGİLERİ:

- Lise: Nuri Cingilloğlu Lisesi
- Lisans: 2019, İstanbul Gedik Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
- Lisans: 2019, İstanbul Gedik Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Uluslararası Ticaret ve Finans
- Yüksek Lisans: 2024, Gedik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

BAŞARILAR:

- İstanbul Gedik Üniversitesi Üçüncülük Derecesi
- İstanbul Gedik Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakülte Birinciliği
- Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölüm Birinciliği

MESLEKİ DENEYİMLERİ:

- 2020 – 2023 Fr. Meyer's Sohn: Operation executive
- 2023 – Halen Fr. Meyer's Sohn: Network Management and Sales executive