

MODERN, MİLLİYETÇİ VE MUHAFAZAKAR BİR DÜŞÜN ADAMI: PEYAMI SAFA

Aydoğan KUTLU¹

Özet

Peyami Safa, 1950'lerden 1980'lere kadar Türk düşüncesini en çok etkileyen yazarlardan biridir. Safa, 1930'lardan itibaren kaleme aldığı kuramsal çalışmalarıyla Kemalizm'e içerden bir yorum eklemeye çalışmıştır. Yine, 1950'lerden itibaren yazdığı köşe yazılarıyla da Soğuk Savaş koşulları içinde Türkiye'de antikomünizmin popüler temalarının biçimlenmesinde etkili olmuştur. Bu açıdan onun romanları, uygarlık, maneviyat, din, millet gibi konuları işleyerek kültürel alanla siyasal alanı bir araya getiriyordu. Bu bağlamda bu çalışma, Peyami Safa'nın entelektüel, edebi ve siyasi kişiliğini bir arada, bütüncül bir biçimde ele alınıp tartışılmasını hedeflemektedir. Bu amaçla, önce, onun düşüncesinin temel motifleri ve ilgi alanları irdeleniyor ve ardından siyasal fikirlerinin yoğunlaştığı konular, onun düşünüşünün diğer boyutlarıyla karşılıklı bağlantılarıyla beraber, ortak bir bağlam içinde tartışılıyor. Böylece onun entelektüel ilgileri ile siyasal fikirleri arasında çapraz bağlantılar kurulmaya çalışılıyor.

Anahtar Sözcükler: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, Antikomünizm, Kemalizm, Edebiyat

JEL Kod: Z19

A MODERN, NATIONALIST AND CONSERVATIVE THINKER: PEYAMI SAFA

Abstract

Peyami Safa is one of the writers who influenced the Turkish thought from 1950s until to 1980s. From the 1930s, Safa tried to add an internal comment to Kemalism through his theoretical studies. Again, with the column writings he wrote since the 1950s, he became effective in the shaping of the popular themes of the anti-communism in Turkey under the conditions of the Cold War. In this respect, his novels have committed issues such as civilization, spirituality, religion, nation; thus bringing the political sphere together with the cultural sphere. In this context, this study aims to discuss Peyami Safa's intellectual, literary and political personality together in a holistic way. For this purpose, first, the basic motives and interests are examined, and then, the topics that his political ideas intensify are being discussed in a common context, with mutual links to other aspects of his thinking. Thus, cross-links between his intellectual interests and his political ideas are being tried to be established

Key Words: Nationalism, Conservatism, Anti-communism, Kemalism, Literary

JEL Code: Z19

¹ Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Akutlu@kastamonu.edu.tr

GİRİŞ

“Peyami Safa, gözlerini dünyaya bir cihan devletinin çocuğu olarak açmış ve olgunluk dönemine, büyük savaş sonunda paramparça olan bir imparatorluğun küllerinden doğan, yeni, kendi iç meselelerine gömülmüş ve dünya dışında bırakılmış küçük bir devletin vatandaşı olarak giren bir aydın nesline mensuptur. Siyasi haritaların büyük ölçüde değiştiği Birinci Dünya Savaşı yıllarını, ayakta kalabilmek için yaşının çok üzerinde bir şuur uyanıklığı içinde kavga veren bir yetim, Mütareke ve Milli mücadele yıllarını ise istikbal vaat eden bir romancı olarak yaşadı” (Ayvazoğlu, 2000: 115).

Ayvazoğlu, belagatli bir üslûpla Safa’yı yaşadığı zaman ve coğrafya temelinde, ustalıkla kavıyor. Burada ben, başka bir şey yapmaya çalışacağım, Safa’nın düşüncesinin, siyasi fikirleri odaklı olarak temel unsurlarını ve iç bağlantılarını tespit etmek ve açıklamak.

Tekâmül [olgunlaşma], tereddüt, tecessüs [merak], buhran, hakikat, istihale [başkalaşım], vetire [süreç], uzviyet [organizma]... Peyami Safa okumalarımın sonra onunla ilgili olan bu yazıya başlarken zihnimde kalan sözcükler bunlar. Nominalist bir yargıya varıp kırk küsur yıl yazı yazmış bir muharriri üç beş sözcüğe sığdırmak gibi bir niyetim yok ama bu sözcüklerin ve ifade ettikleri anlamların Peyami Safa’nın düşüncesinin koordinat düzleminde önemli noktaları karşıladığını düşünüyorum. Bu çalışmada amacım, Peyami Safa’nın düşüncelerinin içeriğine -en azından- genel çizgileriyle nüfuz edebilmek, temel kavramlarını ve bunları kullanma biçimini tespit edebilmek ve üslûbunu gösterebilmektir.

Çalışmanın planı, bu amaç gözetilerek iki bölüm olarak düşünülmüştür. Birinci bölümde okura Peyami Safa’yı ve onun düşüncesini daha yakından tanıtmak amacıyla düşüncesinin temel unsurları işlenmiştir. Yazarın kısaca hayatı, Batı’ya bakışı, felsefi görüşleri, mistisizmle ilişkisi, edebiyatının temel sorunları ve şahsiyet kavramı bu bölümün konularını oluşturuyor. Son konu olan şahsiyet kavramı, ikinci bölümde işlenen yazarın siyasi fikirlerine bir hazırlık niteliği taşıyor. İkinci bölümde, onun millet ve milliyetçilikle ilgili görüşleri, *Türk İnkılâbına Bakışlar* eseri, anti-komünizmi, demokrasi, din-laiklik ve muhafazakârlığa bakışı ele alınıyor. Sonuç bölümünde de bugün açısından Safa’nın milliyetçi-muhafazakâr duruşunun ne anlama geldiği, ifade ettiğiyle ilgili bir değerlendirme yapılıyor.

I. EDEBİYATÇI VE DÜŞÜNÜR YÖNLERİYLE PEYAMİ SAFA

I.I. Peyami Safa’nın Hayatı

2 Nisan 1899’da İstanbul’da dünyaya geldi. Babası İsmail Safa, Servet-i Fünun şairlerindedir. Abdülhamit’i devirmek için bazı siyasi teşebbüslerin içinde yer aldığı gerekçesiyle Sivas’a sürgün edilir. Burada eski bir hastalığı nükseder ve hayatını kaybeder (1901). İsmail Safa’nın ölümü üzerine aile İstanbul’a döner ve Abdullah Cevdet gibi bazı aile dostlarının yardımıyla geçinmeye çalışırlar. 1908’de Peyami Safa’nın o ünlü, *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu*’nda anlattığı kemik hastalığı başlar. Hastalık ve babasızlıktan kaynaklanan maddi sıkıntılar nedeniyle düzenli bir eğitim alamaz². Vefa Lisesi’nden ayrılır ve ailesinin geçimine katkıda bulunmak için çalışmaya başlar. 1914’te Posta-Telgraf Nezareti’nde işe girer. Daha sonra memurluktan ayrılır ve Rehber-i İttihat Mektebi’nde öğretmen olur. Yakın dostu Mustafa Şekip Tunç ile burada tanışır. Kendi kendine öğrendiği Fransızcasını geliştirir. 1918’de kısa bir süre

² Ancak fakirlik ve hastalığın, yazarın kendi kendini yetiştirmesinde önemli itici güçler oldukları söylenebilir. En azından Peyami Safa’nın kendi değerlendirmesi bu şekildedir. “Fakirlik ve hastalık dirilticidir: Korkutur ve iradeyi kırbaçlar, uyuklayan enerjileri ayaklandırır. Zenginlik, sıhhat ve zeka, insanın kendisine haddinden fazla güven verdiği için, afyon gibi uyuşturur, tembelliğe, ihmallere ve gevşekliğe sevkeder. Başarmak için, korku da ümit kadar şarttır. İnsana fakirliğin ve hastalığın öğrettiklerini hiçbir okul ve kitap veremez” (Safa, 1978: 115).

Düyun-u Umumiye’de³ çalıştıktan sonra gazetecilik hayatına atılır Ağabeyi İlhami Safa’nın *Yeni Asır* gazetesinde, Asrın Hikayeleri adıyla yazdığı popüler hikâyelerle dikkat çeker. *Son Telgraf*, *Tasvir-i Efkâr* gazetelerinde çalıştıktan sonra 1928’de *Cumhuriyet* gazetesinin edebiyat sayfası editörüdür.

Çok önemli siyasi ve sosyal değişimlerin yaşandığı bir dönemin genç bir aydınıdır Peyami Safa. Ayvazoğlu’nun haklı olarak dikkat çektiği gibi, “gerek Peyami Safa’nın neslinden gerekse ondan önceki nesilden Osmanlı aydınının Mütareke ve Milli Mücadele’den sonraki ruh hallerinin pek fazla incelendiği söylenemez” (Ayvazoğlu, 2008: 82). İçinde büyüdükleri, alışkın oldukları kültür dünyasının fikirleri sorulmadan tasfiyesi, bu kuşaklarda önemli travmalar yaratmış olmalıdır. 1920’ler ve 30’larda içine daldıkları bohem hayatın⁴ önemli bir nedeni de budur. Gece hayatına, alkol ve uyuşturucu kullanımına, behimi hazlara düşkünlüğün had safhada olduğu bu dönemi Safa, *Bir Tereddüdün Romani*’nda anlatır. Bu roman aynı zamanda bohemen çıkışın ve mistisizme yönelişin ilk aşamalarını oluşturur. Bu arada Safa’nın yaşamında çok önemli değişiklikler olmuştur. 1931’de annesi Server Bedia’yı kaybeder.

Safa’nın bu dönemi, ilişkide olduğu kişiler ve düşünceler açısından oldukça zengindir. 1928’de Nazım Hikmet’le dost olur. Bu dostluk, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*’nu ona ithaf edecek kadar gelişir (Ayvazoğlu, 2008: 180, 520). Safa, Serteller’in çıkardığı Resimli Ay dergisinde “Putları Yıkıyoruz” kampanyasına açık destek verir. Öte yandan sosyalizme bu dönemde dahi “teveccüh” etmez. 1931’de *Fatih-Harbiye*’yi yayımlar. 1932’de Ahmet Ağaoğlu çevresine yaklaşır. Ancak onun liberalizmini fazla ferdiyetçi bulur ve intisap etmez⁵. 1935’te Nazım Hikmet’le arasındaki soğukluk, düşmanlığa dönüşür. *Kültür Haftası*’nı neşreder (1936). Avrupa seyahatine çıkar ve izlenimlerini *Büyük Avrupa Anketi* adıyla kitaplaştırır. 1937’de Nebahat Hanım’la evlenir ve bu evlilikten oğlu İsmail Merve dünyaya gelir (1938). İnkılabın felsefesini yapmak için kaleme sarılır ve *Türk İnkılabına Bakışlar*’ı (1938) yazar.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında Almanya’yı destekler⁶, *Çınaraltı* dergisinde koyu milliyetçi makaleler yayınlar. Sırasıyla *Tasvir*, *Vakit* ve *Ulus* gazetelerinde yazar. Savaş sonrasında demokrasiye geçişi tehlikeli bulur ve DP’yi sosyalistlerle işbirliğine girmekle suçlayıp CHP’ye yaklaşır. 1949’da *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’nu yayınlar. 1950 seçimlerinde CHP Bursa milletvekili adaydır ancak kaybeder. 1951’de *Yalnızız* romanını neşreder, *Seksoloji* dergisinde yazmaya başlar. 1953’te *Türk Düşüncesi* dergisini yayınlamaya başlar. Derginin yayını, aralarla 1961’e kadar sürecektir. Bu arada CHP’nin “devrimbaz” kadrolarla doluğunu ve sola kaydığını düşünmeye başlar ve bu partiyle arası soğur. *Ulus*’tan *Milliyet*’e geçer. Ayvazoğlu’na göre bu dönem, Peyami Safa’nın en parlak ve güzel dönemidir (Ayvazoğlu, 2008: 443). *Türk Düşüncesi*, küçümsenmeyecek bir başarı kazanmış, gazeteden yüksek bir ücret almış ve üstelik -son romanlarıyla birlikte- şöhretinin zirvesine ulaşmıştır.

³ *Sözde Kızlar* romanında yazarı temsil eden, âkil ve bilge adam Nadir’in de Düyun-u Umumiye’de çalışıyor olması tesadüf olmasa gerektir.

⁴ Bohem hayat tarzı iki savaş arası dönemde Avrupa aydın kesimlerinde de yaygındır. Faşizmin yükselişi, 1929 bunalımı gibi nedenlerden beslenir ve içinde yaşanan dönem, bir çöküş çağı olarak algılanır. Bu atmosferin ürünü olan eserler Türk aydınıca da bilinmekte ve okunmaktadır (örn. O. Spengler’in *Batı’nın Çöküşü* kitabı ki Safa’nın bu kitaba atıf yaptığı makaleleri vardır). Bu çalışmanın çerçevesi Türkiye ile sınırlı olduğundan Türk aydınının Batı’yla etkileşimine girmiyorum.

⁵ Buna karşın Ağaoğlu’nun medeniyet kuramını doğrudan kabul eder ve *Türk İnkılabına Bakışlar*’da kullanır. Buna göre üç medeniyet vardır: Batı, Şark İslam ve Şark Budist. Batı ve Şark İslam aynı Akdeniz kültürüyle yoğrulmuşken Şark Budist medeniyeti daha farklı ve iptidai bir gelişme çizgisi izlemiştir. Görüldüğü gibi bu tasavvur, oryantalizmi kendi doğusuna yansıtma açısından çok işlevseldir.

⁶ Peyami Safa’nın Alman destekçisi olması üzerine çok yazılmıştır. Örneğin Nadir Nadi, tek kelime Almanca bilmeyen Safa’nın radyodan Hitler’in Danzig nutkunu dinlerken bayıldığını öne sürmüştür (Ayvazoğlu, 2008: 355 vd.). Bu iddianın abartılı olduğu söylenebilir. Zira Safa’nın (1979) *volk* ile halkı karşılaştırdığı bir çalışması bulunmaktadır. Öte yandan Safa’nın Alman hayranı olduğu, yakınlarının şahitliği ışığında sabittir. Örneğin, yeğeni ressam Behçet Safa o dönemle ilgili olarak “Nazi bayrakları, hatta Hitler’in imzalı Kavgam kitabı vardı. Ufacıktım, o radyodan savaşı dinler ve kumandan gibi harita üzerinde Nazi ordusunun Stalingrad’a kadar nasıl gidip döndüğünü takip ederdi” demiştir. B. Safa’nın röportajı için bkz. *Hürriyet Pazar*, 31.10.2004.

1954'ün sonlarında ağabeyi İlhami Safa'yı kaybeder. Çöküş başlamıştır. Menderes'le ve DP'yle kurduğu sıcak ilişki, basın DP'yle yaşadığı sorunlar nedeniyle onu zor duruma düşürür. 1959'da *Milliyet*'ten ayrılır, *Tercüman*'a geçer. Bir yıl sonra buradan kovulacaktır. 27 Mayıs döneminde gericilikle suçlanır ve çok hırpalanır. 1961 Şubat'ında oğlu Merve'yi kaybeder ve sağlığı iyice bozulur. 15 Haziran 1961'de hayatını kaybeder.

I.II. Peyami Safa'da Mistisizm

Peyami Safa'yı Türk düşünce tarihinde özgün bir yere koymamızı sağlayan önemli bir etmen, onun kendine özgü mistisizmidir. Safa'ya göre “[m]istisizm, insan ruhu ile varlığın esası arasında birleşme imkânına inanmaktır. Mahrem ve dosdoğru (vasitasız) bir birleşme, ki normal bilgi ve varlıktan ayrı ve üstün bir bilgi ve varlık tarzı tesis eder” (Safa, 1979: 175). Bu tanımda iki önemli husus vardır: Varlığın esası ve mahrem ve dosdoğru birleşme. Safa'nın varlıktan kastettiği kâinatın bütünü kapsayan bir anlam birliğidir. Mahrem ve dosdoğru birleşmede mahrem, ruhun içinden hareketle; dosdoğru ise aklın ve duyuların aracılığı (vasıtası) olmadan, dünyadan ve maddeden sıyrılarak varlığın ilkesiyle birleşmeyi anlatır.

Masivanın her zerresine sinmiş bir ruhi özün (Safa buna spiritüel esans der) varlığından hareketle bütüncül bir evren tasavvur eder. Bütüncül evren tasavvuru, Safa'nın bilimle ilgili düşüncelerinin de temelini oluşturur. *Yalnızız*'da, şu parçada mistik bilim anlayışı çok nettir:

“Eski dünya ilminin en büyük hatalarından biri de ihtisas bölümlerine ayrılan ilimlerin ‘bütün’ü gözden kaçırdıkları için hiçbir hadiseyi esaslı ve doğru izah edemediklerinin anlamamış olmalarıydı. (...) [Simeranya’da] hadiseler, ‘bütün’ün ışığı altında incelenir. Bir şeyin içinde her şey mevcut olduğu için bir mesele [başka] bir meseleyi bünyesinde taşır. Meselâ insan ruhunu anlamadan atomu izah etmek mümkün değildir. Dalga mekaniği ile hazım fonksiyonu, yahut bir öksürükle bir yıldızın düşmesi arasında sıkı münasebetler vardır ve bunlar bir büyük oluş prosesinin ayrı ayrı görünüşleridir” (Safa, 2006: 55-56).

Safa'nın bilimi mistik bir temele oturtma çabası, bilimde hâkim olduğunu düşündüğü pozitivist-materyalist zihniyeti kırma, bu zihniyeti aşma gayretiyle doğrudan ilgilidir. Öte yandan onun bilimi mistisizmden kurtarma çabasında; komünizmle olan kavgasında mevzi kazanma gayesini de teşhis edebiliriz. Bu sayede kendini “bilimsel” olarak tanımlayan Marksizm'e karşı, demodelik isnat eder. Nitekim Safa'nın mistisizme yönelişinin, Nazım Hikmet ve Serteller ile arasının açıldığı 1930'larda başladığını (Ayvazoğlu, 2008: 427) söyleyebiliyoruz.

Ancak Peyami Safa'nın mistisizme yönelişini yalnızca anti-komünistliğiyle ve idealistliğiyle açıklayamayız. Mistisizm, onun kendi kendisiyle yaşadığı sorunlarda bazı cevaplar sağlamış olmalıdır. Özellikle şüphe⁷ ve tereddüt ile sürdürdüğü mücadelede mistisizm ona bir çıkış yolu olmuş gibi gözüküyor. Öte yandan yakın arkadaşı N. Fazıl'ın aksine, İslam temelli bir kurtuluş yoluna hiçbir zaman yönelmeyen Peyami Safa, daha çok Fransızca literatüre dayanan, “parapsikolojik ve metapsişik olaylarla fazla haşır neşir olan” ve “İslami renk ve muhteva taşıma[yan]” (Ayvazoğlu, 2008: 428; ayrıca Bora, 2003: 77-78) bir mistisizmle ilgilenmiştir. Bu durumun nedeni, onun genel tarih felsefesinde ve Avrupa'ya bakışında aranmalıdır.

I.III. Avrupa, Medeniyet ve Tarih

Türk milliyetçi-muhafazakâr düşüncesinde Avrupa ve genel olarak Batı; gerilimli bir ilişki içerisinden kavranır. Bir yandan bizden üstünlüğü nedeniyle zoraki olarak kabul edilirken diğer yandan otantik değerlerimizi yozlaştıran tekinsizliğiyle teşhir edilir. Öte yandan Batı'nın üstünlüğü genelde pragmatik kabullerle geçiştirilirken asıl literatür, tekinsizliği üzerine odaklanır. Bora'nın (2002) “negatif Batı imgesi” olarak adlandırdığı bu temel motif, gerilimli doğası nedeniyle taklitçiliği ve yabancılaşmayı lafzen aynı anda tespit etmeye ve sarih batılılaşmayı vazetmeye

⁷ *Bir Allahsız Cevap* adlı bir yazısında, Allah'a çocukluk çağından itibaren inandığını söyler ve şöyle devam eder: “Bütün ömrüm bu inancımı kontrol etmekle geçti. Mizacım bakımından, inanmaktan ziyade şüphe etmeye meylim vardır” (Safa, 1978: 27).

dönüktür. Gerçekte ise “Modernizm ve kapitalizmin sorunlar yumağını *Batılılaşma* kavramıyla indirgemeye (...) [ve] Batı’yı bir ‘sorumlu’ olarak *dışlaştırmaya* elverişli bir referans sistemi” (Bora, 2002: 268) olarak işler ve yabancı olanın tespitini ve ona karşı birleşme zemininin oluşturulmasını sağlar.

Bu çerçevede Peyami Safa’ya baktığımızda, genel milliyetçi-muhafazakâr çizgiden önemli bir farklılığı görüyoruz. Safa’da Avrupa hayranlığı çok daha açık bir şekilde ifadesini bulur. “Avrupa bir devdir. (...) Avrupa büyüklük, Avrupa aydınlık, Avrupa temizlik, Avrupa düzgünlük, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa canlılık demektir. Orada her şey büyüktür” (Safa, t.y.: 20).

Avrupa’nın “büyüklüğü”nün arkasındaki etken, Avrupa’ya Antik Yunan’dan tevarüs eden riyaziye ve hendese (matematik ve geometri) ruhudur. İsviçre’de örneğin, bu ruh şöyle yansır:

“Hendese ruhu bu memlekete o kadar hâkim ki milimetreler bile belediyenin ölçüsünden kaçmamıştır. Şu iki taraftaki kumları saysanız belki tanelerinin sayısı birbirine müsavi gelecektir. Bütün yollar, binalar, ağaçlar, tarlalar, tabiat, sanat ve cemiyet aynı riyaziye kafasının içindeki plana göre tenasüp [orantı] almış” (Safa, ?: 30).

Safa’nın matematikten hareketle tespit ettiği Avrupa rasyonelliği, *Türk İnkılabına Bakışlar*’daki medeniyet çözümlemesinin de temelini oluşturacaktır. Ancak oraya gelmeden, Avrupa bahsinde, bu rasyonelliğin Avrupa’nın biricikliği fikrini Safa’ya aşıladığını söylemeliyiz. “Riyaziye bilgilerini öğrenme değil riyazi kanunlarla düşünme” (Safa, 1978a: 101) anlamında bir rasyonelliğin bizde ve Avrupa dışında her yerde eksik olduğunu düşünen Safa, ilerlememiz için Avrupalılaşmamız gerektiği fikrindedir. “(...) Doğu’yu Batı’dan ayıran en büyük fark, Doğuluların Batılılar gibi rasyonel (yâni akıl nizâmına bağlı düşünce ve irade)den mahrum, yalnız bir ânın duygusuna ve heyecanına bağlı şekilde çalışmalarıdır” (Safa, 1971a: 120).

Safa, Doğu’yla Batı’yı karşılaştırdığı yerlerde sıklıkla Oryantalist hükümlere kayar. Nitekim Gazali’yle ilgili fikirleri, “İsmail Hakkı İzmirli [tarafından] müsteşriklerin [oryantalistlerin] eksik ve yanlışlarla, hatta saptırmalarla dolu sözlerine [fazla] güvenme” (Ayvazoğlu, 2008: 328) olarak eleştirilmiştir ki bu eleştiri pek de haksız değildir. Safa, Fransızca literatürden çok geniş bir alanda okumalar yapmış ancak bu okumalardan edindiği fikirleri eleştirel bir filtreden pek geçiremeyip doğrudan Batılı yazarlara atıflarla tezlerini geliştirmeye çalışmıştır. Bu yüzden de “malumatfuruş”lukla (Yalçınkaya, 2004: 210) suçlanır.

Batı’nın “aşırı” rasyonelliğinin materyalizme götürdüğü şerhini düşmekle beraber bizim öncelikle rasyonelleşmemiz yani Batılılaşmamız gerektiği düşüncesinden vazgeçmez. Çünkü “Türk düşünürünün kültür toprağı Batı’dır. Batı’nın fikir tarihine dahil veya ondan türeyen problemleri düşünürken, Batı düşünceleriyle konuşmak, tartışmak (...) ihtiyacındadır” (Safa, 1963: 100) şeklinde düşünür.

Safa’nın Batı karşısındaki ısrarı, onun dünya tarihi değerlendirmesiyle doğrudan ilgilidir. Peyami Safa’nın tarih görüşü, diyalektik bir çelişkinin kutupları arasında insanoğlunun savrulması üzerinedir. Hegel’in mutlak tininin idea ve doğa konaklarından geçerek kendini açıklaması gibi Safa’da da tarih, mistisizm ve materyalizm konaklarından geçerek ilerler. Ortaçağ, katıksız maneviyat ve mistisizm çağıdır. Rönesans ibreyi tabiata çevirir, insanı tabiat karşısında muzaffer kılar. Ancak onun deyimiyle “teknik zafer, manevi bozgun”la birlikte yaşanmıştır. Şimdi olması gereken, insana kendisinden üstün gayeleri hatırlatmak, insan merkezli düşüncenin yerine Allah merkezli bir düşünme biçimini getirmektir. Ne Ortaçağ’daki gibi dünyaya kör bir mistisizm ne de Rönesans’taki gibi insan üstü varlıklara bigâne bir pozitivizm; ikisinin “terkibi” (sentezi) olan yeni bir çağ, yeni bir felsefe gerekmektedir. Bu noktada Safa’nın düşüncesi, milliyetçi-muhafazakârlığın “doğru Batılılaşma” tezine açılır. Ona göre pozitivist Batı, geçen asırda kalmıştır. Avrupa’nın kendisi de materyalizmin yıkıcılığını ve yanlışlığını anlamaktadır. Bu yüzden Batılılaşan biz, en güncel ve en doğru Batı’yı anlamaya ve öğrenmeye çalışmalıyız. Aksini yapmak, onların düştüğü hataları tekrarlamak olacaktır.

I.IV. Peyami Safa'da Felsefe

Peyami Safa'nın çok genç yaşlarından itibaren felsefeye ilgi ("tecessüs") duyduğunu, farklı felsefe ekollerinden etkilendiğini, Türk Felsefe Cemiyeti'ne üye olduğunu biliyoruz. Türk Felsefe Cemiyeti'ne 1933'te sunduğu *Felsefe ve Diyalektik* adlı tebliğ⁸, onun felsefi görüşlerini anlamak açısından iyi bir başlangıç sağlayabilir. Safa'ya göre "felsefe demek, herkesten farklı bir kâinat izahı yapmak, yeni bir kâinat yaratmak demektir". Her felsefi sistem başka bir felsefi sistemin aksi iddialarının ispatıdır. Bu yüzden felsefe tarihi, bitmek tükenmez karşılıklı eleştirilerin sonsuz ve faydasız bir uzanışıdır. O nedenle felsefi araştırmalarda takınılacak doğru tutum "teyid ve tekid" (onama ve pekiştirme/tekrarlama) değil, "nakz ve tenkid" (çürütme ve eleştirme)dir. Safa, doğru felsefi yöntemin diyalektik olduğu sonucuna ulaşır. Ama nasıl bir diyalektik? Safa'ya göre diyalektiğin iyi ve kötü olmak üzere iki anlamı vardır. İyi anlamda diyalektik, "zıt kaziyelerin birinden diğerine geçerek yüksek kategoride bir senteze varması"dır. Kötü (fena) diyalektik ise "sofizm ya da paradoks haline tereddidi eden [yozlaşan] zıt mefhumlar arasında ustaca ve kurnazca bir köşe kapmaca oynamak, bir fasit daire içinde münakaşayı nâmütenahi [sonsuzca] uzatmaktır". Safa'nın kendi kullandığı diyalektik, bir tür retorik olan kötü anlamıyla diyalektik değil, iyi anlamda diyalektiktir.

Safa'nın felsefi görüşlerini dile getirdiği bir başka eseri, 1939'da yayınladığı *Felsefi Buhran* adlı risaledir. Safa'ya (1939: 10) göre "her felsefi cehdin [çalışmanın] gayesi, dünyayı bir vahdet halinde tasarlamak"tır. Ancak her felsefe, bir adam (filozof) tarafından geliştirir. Filozof ise diğer felsefeleri inkar ederek kendi sistemini kurar. "İşte bütün felsefi buhran, daha yakışıklı adıyla hakikat buhranı buradadır. Felsefe, insanlığın değil tek insanın felsefesi ve hakikati, külli ve âlemşümül değil, tek adamın hakikati olarak kaldıkça, asli ve mutlak manasıyla bir felsefe, bir hakikat bulunmuş diyebilir miyiz?" (Safa, 1939: 10) Hayır, diyemeyiz. Çünkü her felsefi hakikat, "filozofun şahsi anlayış nizamı"ndan (Safa, 1939: 13) başka bir şey değildir. Üstelik her felsefi sistem, sabit ve kapalı yapısıyla hayatın sürekli değişen ve dönüşen özelliğini göz ardı etmek durumunda kalır. Çünkü hayatı bir sistem içine sokmak, "akan bir suyu avucun içinde hapsedmeye benzer; ki hakikat diye elimizde avucumuzda kalan şey o akan suyun bütün hızı, bütün hacmi ve tam kütleli değil, sadece bir ıslaklıktır" (Safa, 1939: 16). Peki çözüm ne? Safa'ya göre (Safa, 1939: 17) "dava, sistemle hayat ve düşünceyle realite arasında olmaktan ziyade (...) kelime ile mana arasında"dır. Kabul etmemiz gereken, "mananın tekâmül ettiği [olgunlaştığı] fakat kelimenin sabit" (Safa, 1939: 18) olduğudur. Zira, yüzyıllardır aynı sözcükleri kullanmamıza rağmen bunların anlamları tekâmül etmiştir. "Bu manalar, bu kelimeler içinde, çocukluk elbiselerini giymiş bir büyük adam gibi zarflarının içine sığmamak sıkıntısı içindedirler" (Safa, 1939: 18). Bu yüzden "içimizde bütün pencerelerin dışarıya açıldığını zannettiğimiz anlar var ki her şeyi sezer gibi oluyoruz; fakat dilimiz takatsiz kalıyor". Safa'nın ulaştığı sonuç, felsefi buhranın terminolojiden kaynaklanan bir sorun olduğudur. Biz, hakikate sezgiyle, kendimize dönerek ulaşabiliriz. Bu noktada Safa'nın felsefi görüşleri, Bergsonculuğa ve mistisizme açılır.

İki savaş arası dönemin çöküş atmosferi, her şeyden şüphe eden felsefesi, nihilizmi; Safa'nın sonraki dönemlerinde bir tepkinin de zembereğini kurmuş gibi gözüküyor. Göreceliği reddeden bir tek hakikat arayışının, bireyi topluluk adına silen organizmacı ("uzviyetçi") görüşünün hatta faşizme meyleden düşüncesinin ilk nüvelerini Safa'nın bohem-sonrası döneminin arayışlarında bulabileceğimizi düşünüyorum.

I.V. Peyami Safa Edebiyatı: Batılılaşma, Kadın ve Endişe

Safa'nın düşünce yazıları temel alındığında, her ne kadar bazı şerhler düşmüş olsa da, Batı düşüncesine ve Avrupa medeniyetine sempatiyle baktığı açıktır. Bununla birlikte düşünce yazılarında kendini gösteren bu hayırhah yaklaşım, edebiyat ürünlerine ve özellikle de meşhur romanlarına gelince ortadan kalkmakta ve hatta yerini Batılılaşmaya düşmanlığa bırakmaktadır. Düşünce yazıları ile romanlar arasındaki bu çelişki, Batı felsefesine saygı duymaktan Batılılaşmayı

⁸ Bu tebliğin tam metnine ulaşamadım. Ayvazoğlu (2008: 306)'ndeki özetten yararlandım. Bu paragraftaki bütün alıntılar mezkur eserdendir.

yozlaşmayla özdeşleştirmeye savrulma, nasıl açıklanabilir? Bu soruya, Moran, Türkeş ve Gürbilek'e dayanan bir çözümleme ile yanıt arayacağım.

Berna Moran⁹ (1987), Peyami Safa'nın romanlarının karakter örgüsünün 4 kişiden oluştuğunu söyler. Batı'nın maddi kültürüyle başı dönen genç kız; Batılı, bencil, maddiyatçı birinci erkek; Doğulu, idealist, maneviyatçı ikinci erkek ile yazarı ve sağduyuyu temsil eden bilge adam. Romanların düğümü, genç kızın Doğulu ve Batılı erkekler arasında yaşadığı kararsızlıkla örülür. Kararsız genç kızın Doğu'yu ve Batı'yı temsil eden erkekler arasında salınımı, yazara, kendi ideolojisini anlatının içinde tartışma olanağı sağlar. Alaturka ve alafranga yaşamların karşılaştırması, Doğu – Batı çatışmasına, bu da felsefi düzeyde idealizm – materyalizm tartışmasına açılır.

Bu şema içinde genç kızın seçiciliği, “Türk toplumunun iki uygarlığın değerleri arasındaki bocalayışını yansıtmak ve alafranga hayata özenmenin genç kızlarımız için nasıl bir tehlike yarattığını göstermek” (Moran, 1987: 223) amacı taşır. Anlatı içinde erkeklerin konumlarının “statik” olması, anlatının genç kız odağında ilerlemesini gerektirir. Bu noktadan hareketle, Safa'nın romanlarındaki genç kız karakterlerin özellikleri (Moran, 1987: 215 vd.) irdelenmelidir.

Peyami Safa'nın romanlarındaki genç kız, Batılılaşmış zengin bir aileden, genellikle Fransızca ya da İngilizce bilen uyanık bir kızıdır. Batılılaşmış, yoz bir ailede büyümüştür. Ancak akrabaları, anne-babaları kadar yozlaşmamıştır. Ne var ki; yine de Batı uygarlığının göz kamaştırıcılığından kendini alamaz. Genç kızların Batılılaşmış erkeğin kişiliğinde Batı uygarlığına zaaf göstermeleri, Safa'yı “fena halde öfkelen[dir]ir, [yazar] onları yüzeysellik, hatta bilinçsizlikle suçlar” (Moran, 1987: 217). Safa'nın seçici rolü verdiği, dolayısıyla etkin olması gereken genç kızların sık sık bilinçsiz davranmaları, romanlardaki çözümün tesadüflerle gerçekleşmesi çelişkilidir. Bu çelişkinin arkasında, Safa'nın Batılılaşmış aile kızlarını geleneksel bir kalıba sokma çabası vardır. “Kadının ebediyeti zekasında değil rahmindedir. Yeni kadın yaratıcılığının merkezini şaşırmıştır” (Safa, 1999a: 180). Safa'nın kadınlara genel bakışı, maskülinist hatta misojinist yargılarla doludur. “Bütün romanlarından çıkan sonuç şu: Kadın erkekten aşağıdır; onun yeri evidir, görevi de ana ve iyi bir eş olmak. (...) Yazarımız kadının okumuş olmasını, onun doğal bir hakkı saydığı için istemez; erkeği düşünerek, erkeğin kadında aradığı doyurucu, güzel bir nitelik olarak ister. Hiçbir romanında kadın kahramanı geçimi için çalışmaz, koca eğitiminden bu yolda yararlanmaz, evliyse kocasının eline bakar, bağımlıdır ona” (Moran, 1987: 220).

Peki neden, Doğu'nun kayırdığı bir Doğu-Batı çatışması romanlarının asıl konusunu oluşturuyor ve aşk ilişkisi aracılığıyla kadın kimliğine irca ediliyor? Bu sorunun genel bir açıklamasını, Osmanlı-Türk modernleşme çizgisi içinde edebiyatın ve özellikle de romanın bir *medium* haline gelmesinde bulabiliriz.

“Avrupa'nın bizzat tetkiki sonucu toplumlar arasındaki farklılıkların müşahedesi Osmanlı aydınlarını derinden etkilemiştir. Ne var ki, modernleşmeyi kavramsallaştıracak donanımına sahip değildi Osmanlı aydını; fikirlerdense görüntülere kilitlendiler. (...) Mesele, aydınların anlam dünyasında yekpare bir Doğu-Batı çatışması biçiminde yerleşmesiyle sonuçlandı. Avrupa'yı tetkikleri esnasında roman sanatının popülaritesini görmüşlerdi, felsefi ve teorik metinlere uzaktılar ve hepsi de edebiyata aşınaydılar. Sonuç kaçınılmazdı; Tanzimat dönemi aydınları roman yazmayı bir görev bildiler” (Türkeş, 2003: 590).

Modernleşmenin siyasal düzen değişikliği seviyesine ulaşması, bildik dünyanın yok olması nedeniyle yeni bir kimlik arayışına yönelme durumunda kalan Türk aydını “geleneği temsil eden babanın artık varolmamasından kaynaklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı paranoyayla baş etmek durumundadır” (Berktaş, 2002: 275). Bu ise, “kendi denetiminde bir ‘yeni kadın imgesi’ yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmek” (Berktaş, 2002: 275) ile yapılabilir.

⁹ Berna Moran, Peyami Safa'yla akrabadır. Safa'nın amcası “Ali Kâmi Akyüz'ün kızı Mesture'den torunudur” (Ayvazoğlu, 2008: 26, dn. 10).

Bu açıklama, Osmanlı-Türk aydınının Doğu-Batı algısı ve kadına bakışı konusunda çok şeyi açıklığa kavuşturuyor ancak başta sorduğumuz soru hâlâ yanıtız kalmaktadır. Aradığımız yanıtı, Gürbilek'te bulabileceğimizi düşünüyorum. Gürbilek'in kullandığı şekliyle iki kavram, "etkilenme" ve "kadınılaşma" endişeleri Safa'nın tutumunu anlamak için yararlı olabilir.

Geleneksel bir toplumda roman yazmanın bizatihi kendisi Batılı bir iştir. Yazar Avrupa'yı görmüş, bilmiş, oranın dilini, kültürünü öğrenmiş olarak okurun karşısına çıkar. Batı'ya hayrandır ama bu hayranlık, kendini kaybetme korkusuyla birlikte gerilimli bir ilişki içinde yaşanır. "Etkilenenin yerli, etkileyenin yabancı olması, üstelik yerlinin bu karşılaşmaya baştan yenik girmesi, borçluluğun verdiği sıkıntının, ikincilliğin yol açtığı huzursuzluğun, nihayet 'kendi kendisi olma' ısrarının nasıl yaşandığını da daha baştan kesin bir biçimde belirlemiştir" (Gürbilek, 2007: 32). Yazar, okurun karşısında etkilenmediğini -çünkü etkilenme aslında sù-i tesir yani kötü etkilenme, yozlaşma, yabancılaşmadır- ispat etme endişesi duyar. Bu endişeyle baş etmek için, etkilenme eser içinde bir kadına yüklenir. Yazar, böylece etkilenmeyi dışsallaştırarak "Ben değilim, o!" diyebilir ve endişeyi hafifletebilir. Ama kesinlikle gideremez. "Çünkü problem hem oradadır, yazarın kafası bununla meşguldür; hem de uzaktadır problem, cinsiyet ayrımı sayesinde yazarın uzağına, tehlikesiz bir bölgeye, etkilenmeye fazlasıyla açık kudretsiz cinsin alanına taşınmıştır" (Gürbilek, 2007: 33-34). Bu açıdan Safa'nın biyografisindeki ayrıntılarla romanlarını karşılaştırmak ilginç sonuçlar verebilir. Örneğin *Sözde Kızlar*'ın finalinde aktris olma heveslisi Belma, bu hevesi yüzünden "hükümet, muhit ve cemiyet" adına kendini cezalandırır. "Amm aktrisliği zihnim almıyor, bir Müslüman kızına yakıştıramıyorum" (Safa, 2000: 215). Ne var ki, artist olma hevesi, bizatihi Safa'nın bir hevesidir. 1914'te tiyatrocu olma hevesiyle konservatuar imtihanına girmiş ancak savaş yüzünden imtihanı düzenleyen Fransız aktör, konservatuar kurmaktan vazgeçmiştir (Ayvazoğlu, 2008: 55-57).

Etkilenmenin bir başka biçimi züppeleşmektir. Osmanlı-Türk romanında züppe olmak ise çoğunlukla "efemine" olmaya denk gelir. Burada da yazar, kendisine yöneltilebilecek züppelik suçlamasını romanındaki bir karaktere yansıtır. Züppelik, eril gücün kaybıyla ve kadın hâkimiyetine girmeye ilgili bir durum olarak işlenir. Züppeliğin Batılılaşmış erkeğe isnat edilmesi, Moran'ın tespit ettiği şemanın işleyiş mantığını ortaya çıkarır:

"Bu romanların esas problemi, okumuş Doğulu erkeğin Batılılaşmış kadının gözünde yeniden saygınlık kazanmasıdır. Yarayı kim açmışsa o iyileştirebilir. Batılılaşmayla birlikte erkekliğinden olan, Batı'ya açılmış kadının gözünde sakil [sıkacı, çirkin] bir taşralıya dönüşen Doğulu erkeği bir dava adamı olarak yeniden yüceltecek olan da yine o kadının hayranlığını kazanmaktır. Kadın dejenere olmanın eşiğinde, tam 'Beyoğlu kadını' olacakken birden tercihini yapar. Maneviyattan yana yapılan tercih aslında küçük düşürülmüş yerliliğe, gururdan başka sermayesi kalmamış kudretsiz delikanlıya yapılmış bir haysiyet iadesinden başka bir şey değildir" (Gürbilek, 2007: 66).

I.VI. Peyami Safa'da Şahsiyet Kavramı

Peyami Safa'nın siyasi fikirlerine geçmeden önce, onun zihinsel evreni içinde kurucu bir kavram olduğunu düşündüğüm "şahsiyet" kavramından bahsetmem gerekiyor. Şahsiyet kavramı, bir taraftan fert kavramına ve ondan neşet ettiği kabul edilen liberalizm, demokrasi, özgürlük fikirlerine duvar olurken diğer taraftan organizmacı görüşler üzerinden millet ve milliyetçiliğe açılan kapı olur.

Safa'nın şahsiyet vurgusu, milliyetçi fikirlerinin gelişimiyle beraber ön plana çıkmıştır. Savaş döneminde *Çınaraltı*'nda yayınlanan "İlim Karşısında Milliyetçilik" serisi içindeki yazılar bu açıdan önemli bir aşamayı oluştururlar. Örneğin *Psikoloji ve Milliyetçilik* makalesinde şu tespitle söze başlar: "Psikoloji bakımından artık bu fert mefhumunun terk edilmesi ve yerine şahıs mefhumunun ikame edilmesi gerekiyor" (Safa, 1979: 75). Çünkü fert, kurgusal bir kavramdır. "Tahlili kolaylaştıran bir ölçü kıymetindedir" (Safa, 1979: 75). Ne psikolojide ne sosyolojide ne de biyolojide mutlak bir ferdiyet yoktur. Zira, "ferdiyet, fertlerin kendi benzerleriyle temasları ve cemiyete intibaklar neticesinde yerini şahsiyete verir" (Safa, 1979: 75).

Safa, ferdiyet ile şahsiyet arasındaki ayrımı, insanın biyolojik yanı ile sosyal yanı arasından çizer. “İnsanın ferdiyeti bir ata, şahsiyeti bir süvariye benzetilebilir. Uzviyetimiz [organizmamız] üzerine cemiyetimiz binmiştir. Bu birleşmeden fert değil, şahıs doğar. *Biz ferdiyetimizle hayvan, şahsiyetimizle insanız*” (altını ben çizdim, Safa, 1979: 75-76). Hayvana karşı insanın savunulması, yüceltilmesi, başta belirttiğim “duvar” ve “kapı” tavrılarının da gerekçesini oluşturur.

İlk olarak duvar metaforunu ele alalım. Safa, *opus magnumu Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda, Yahya Aziz'in ağzından özgürlüğe cepheden saldırır: “Hürriyeti yanlış anlayan bir dünyadayız. İnsan hür doğmaz” (Safa, 2004: 283). Çünkü yaşadığımız dünya, fert ile şahsiyet arasında ayrımı görememekte, ikisini birbirine karıştırmaktadır. İnsanın gerçekten insan olması, bir şahsiyet geliştirmesi ile mümkündür. Şahsiyeti göz ardı ederek bütün “biyolojik” insanlara özgürsün demek, özgürlüğü katletmektir. Safa, fikrini kadınlarla ilgili örneklerle geliştirir. “Her Türk kadınına verdiğimiz hürriyeti reddeden köylü kadını, hâlâ erkeği görünce yere eğiliyor ve ona arkasını dönüyor” (Safa, 2004: 283). “Halbuki münevver Türk kadını inkılâptan çok evvel çarşafı atmış ve kaçgöçü kaldırmıştı” (Safa, 2004: 284).

Safa'nın şahsiyet odaklı fikirleri, Fransız Devrimi'nin getirdiği “Bütün insanlar eşittir” mottosunu temelinden reddederek çok net bir muhafazakâr tavra açılır. *Dünyada İnsan Var mı?* adlı yazısında, Fransız muhafazakâr düşünürü de Maistre'den ünlü bir pasajı alıntılar: “Meclislerimiz insan için kanun yapmak istediler. Halbuki dünyada bir tek insan, bomboş bir hayal... İtalyanlar, Ruslar ilah... gördüm; fakat insan denilen mahlûka bütün ömrümde hiç rastlamadım. Bütün milletler için yapılan bir kanun hiçbiri için yapılmamış demektir” (Safa, 1978a: 92-93). De Maistre'nin görüşü, Safa için iki yönden mükemmeldir; birincisi, soyut bir insan varlığını kökten reddederek onun şahsiyet fikrine geçerlilik kazandırmakta; ikincisi bu reddi millet adına yaparak “gerçek” insanın ancak dahil olduğu milletle var olabileceğini, -şahsiyet kazanabileceğini- savlamaktadır.

İkincisi olarak “kapı” metaforunu açıklayacak olursak, aynı yazıda, “zamanımızda mücerret insanın haklarını arayan bütün fikirlerin, hoş olduğu kadar boş bir hayal olduğu anlaşılıyor. İnsan, ancak mensup olduğu ırk ve millet tipi içinde gerçek bir varlıktır” (Safa, 1978a: 93) der. Çünkü şahsiyet, toplumsallaşmayla, toplumun bir üyesi olmakla gelişir. Hatta, kişi topluma karşı durduğunda bile böyledir. Zira, “devamlı bir değişme halinde bulunan cemiyetin baskıları arasında; tekâmüle tâbi oldukları için değişmeye mahkûm olanları vardır. Cemiyet bunları değiş[tir]meye inkılâpçı büyük şahsiyetleri memur eder” (Safa, 1975: 76). Safa'nın toplum görüşü, mistik bir birlik ima eden; bütünün, parçaların toplamından fazla olduğu (sinerjik); canlı bir organizma fikrine dayanır. Öte yandan organizma olarak toplum, Safa'nın düşünüşünde doğrudan millete tekâbüle eder. Çünkü ona göre millet, Hegelyen bir tekâmülün en üst aşamasını oluşturur. Bütün toplumlar, ya yok olmak ya millet olmak zorundadır. Milletin niçin ve nasıl toplumun en üst ve en son gâyesi olduğunu, sonraki bölümde açıklamaya çalışacağım.

II. PEYAMİ SAFA'NIN TEMEL SİYASAL TEMALARI

Peyami Safa'nın felsefi ve edebi yaklaşımları ile siyasi fikirleri birbirleriyle örtüşerek aynı entelektüel karakter içinde bütünleşmektedirler. Böylece, örneğin onun kadın ve Batılılaşmayla ilgili görüşleri antikomünizmine özgün bir ton kazandırırken, mistisizmi din ve milletle ilgili tasavvurunu etkilemektedir. Roman ve köşe yazarı olarak Safa'nın fikirlerinin esas motiflerini inceledikten sonra, siyasi fikirlerinin önde gelen temalarına geçebiliriz.

II.I. Millet ve Milliyetçilik

Savaş üzerine yazdığı bir yazıda Peyami Safa, savaşların milliyetçilik yüzünden çıktığı tezine karşı çıkar ve “milletler arasındaki ihtilâfların menşei milliyet fikri değil, milliyet fikrinin menşei milletler arasındaki ihtilâflardır” (Safa, 1979: 74) der. Uluslar arası sorunların birçok sebebi vardır ve bunlar hiçbir zaman tamamen çözülemez. Bu yüzden bu sorunlar nedeniyle milletler,

birbirlerine karşı düşmanca bir tavır takınırlar. Savaş, düşmanlığın doruk noktasını oluşturur. Milletleri tekâmüle erdiren, bu savaşların yarattığı atmosferdir. Çünkü “harp hali veya harp tehdidi milletlerin ruhunu çalkalar; bir ilaç şişesinin dibine çöken tortuların havalanması gibi milli ruhun altına sinen içtîmâî alâkalar da harekete gelir ve kolektif şuurun yüzüne çıkar. Böyle anlarda milli ruh, ferdi iştahları susturur” (Safa, 1979: 72).

Safa'nın buradaki düşünme biçimi totolojik ve tarih-dışıdır. Tarihin belli dönemlerinde biçimlenen olguları (Napolyon Savaşları'nın Alman milliyetçiliğini, Sedan Savaşı'nın Fransız milliyetçiliğini tahrik etmesi gibi) bağlamından kopararak tarihin başına kadar götürür ve o andan bugüne gelen bir gerçeklik olarak sunar. Bu yüzden “insanlık tarihi, milliyet fikrini, milletlerin teşekkülü vakiasının, tohumundan en yüksek dalının ucuna kadar, olgunlaştığını gösteren milli taazzuv [uzuvlaşma, şekillenme] hadiselerinin silsilesinden başka bir şey değildir” (Safa, 1979: 86) hükmüne ulaşır.

Safa'nın kurduğu modeli –tarih-üstü bir milletin varlığı ve savaşlarla bu milletin kendi bilincine yani milliyetçiliğe ulaşması- daha iyi anlayabilmek için milleti nasıl anladığına bakmak gerekiyor. Safa'ya göre milletlerin yaşadıkları tekâmül vetiresinin mahiyeti “melez milletten halis millete, kozmopolit milletten yekpare millete doğru”dur (Safa, 1971b: 71). Melez, halis, yekpare... Safa'nın bu niteleme sıfatlarıyla başlaması, fikirlerinin nereye doğru savrulacağını da ipuçlarını veriyor. Daha açık ve kuramsal bir şekilde ifade etmek gerekirse, milletin tanımlanmasında yararlanılan klasik ayırmada, etnik – teritoryal ayırımında (Smith, 2002: 182) Safa'nın konumlanması, etnik ulus tanımının çok yakınındadır. Nitekim şöyle devam eder: “Burada ‘halis millet’ terkihi de ırkçılığı hatıra getirebilir. Bu halisliği, kanda mı arıyoruz? Millet gibi tarih beraberliğinin teşkil ettiği bir sosyal grup çoğunluğunun çeşitli unsurlarını yalnız ırk gibi tek prensibe bağlamaktan uzağız. (...) Fakat, her milletin çoğunluğunu vücuda getiren ırki cevherin, o milleti bozulmaktan ve soysuzlaşmaktan koruyan bir maya olduğuna şüphe yoktur” (Safa, 1971b: 71-72).

Safa'nın milletin tanımlanmasında yaşadığı kararsızlık, neredeyse her şeyi, milli kimliği tahkim etmek için seferber etmesine neden olur. “Bir milletin fertleri arasında ruh beraberliğini vücuda getiren müşterek hatıralar, emeller, büyük tarih anları, dil birliği ve sevgisi, edebi ve kültürel zevk, (...) aynı memleket içinde yaşamının verdiği karşılıklı sevgi ve empati” (Safa, 1971b: 72), insanları birbirlerine bağlamada etkin rol oynar. Ancak burada Safa, çok önemli bir şerh düşer: “ırki vasıfların eksikliğini diğer mevcut vasıfların kuvveti telafi edebilir” (Safa, 1971b: 72).

Safa'nın milliyetçiliğinin daha özgün bir yanı, mistisizm ile harmanlanmış olmasıdır. Örneğin *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda yine Yahya Aziz'in ağzından şu yorumu dinleriz:

“Dinler insanın iştah, şehvet, kazanç hırsı ve kibir halinde kuduran ben'ini Allah'ta eritmeye çalışmışlardır. Hümanizm onu insanlık idealinde uyuşturmaya savaşır. Nasyonalizm fena fil'millet'i emreder. Ben'in Allah'ta yok olmaya koşması azizleri, insanlıkta yok olmaya koşması dahileri, millette yok olmaya koşması kahramanları yaratmıştır” (Safa, 2004: 279-80).

İnsanın kendisini kendinden üstün bir varlık veya gâye için feda etmesi, bir yanıyla mistisizmle ilgilidir. Nitekim Safa da, tasavvufi bir kavram olan *fenafillah*'ı (Allah'ta yok olma), daha asri olduğunu düşündüğü (!) “millette yok olma” (fenafilmillet) biçimine dönüştürmüştür. Diğer yanıyla üstün bir varlık veya gâye için ben'in feda edilmesi, sebebi ne olursa olsun, aynı zamanda ben'in *kendini yok etmesidir*. Bu açıdan nihilist bir anlam da taşır. Safa'nın ideal ile ilgili yazılarında Nietzsche'den alıntılar yapması, nihilizmi def etmek için ideali ön plana çıkarmaya çalıştığı şeklinde değerlendirilebilir. Safa'nın ideale bağlı insanlar, romanlarında kullandığı ifadeyle “dava adamları” arayışı, savaş döneminde bütünüyle kahramanın yüceltilmesine dönüşmüştür.

II.II. Türk İnkılâbına Bakışlar ve İnkılâbın Felsefesi

Peyami Safa'nın siyasal fikirlerinin eksenini çizirken temel alınması gereken eseri *Türk İnkılâbına Bakışlar*'dır. Bu eseri, hem görece erken bir tarihte onun fikirlerinin kompakt bir nüvesini oluşturur hem de gelecekteki değişimi ve dönüşümü açısından bir kerteriz noktasıdır.

Peyami Safa'nın amacı, Türk İnkılâbının doğru tahlilini yapmaktır. Bunun için Tanzimat ve Meşrutiyet'e döner. Tanzimat, yarım adamların yarım yamalak yaptıkları, memleketi buhrana sürükleyen bir iştir. Meşrutiyet'te ise 3 akımı tespit eder. İslamcılık, Garpcılık, Türkçülük. Bunlar, İttihat Terakki'yle birlikte iktidar olurlar. Savaşlar, bu akımların imtihanı olur. İslamcılık şehit olmuş, Garpcılık ve Türkçülük ağır yaralanmıştır. Atatürk bu noktada devreye girer. Türkçülük ve Garpcılığın kangren olmuş uzuvlarını atarak Türk devletini milliyetçi ve medeniyetçi bir temelde kurar¹⁰. Milliyetçilik ve medeniyetçilik, Türk inkılâbının üzerinde yükseleceği ilkelere. "Atatürk inkılâbının değişmez iki prensibi vardır: Milliyetçilik, medeniyetçilik" (Safa, 1988: 54). Ancak bu iki ilkenin de genel olması; Safa'yı bunların doğru yorumlarını geliştirmeye sevk eder.

Milliyetçilik açısından Safa'nın fikri, öncelikle, her milletin kendine özgü bir milliyetçiliği olduğudur. "Dünyanın bütün milliyetçilikleri, bugüne kadar, şiddetli bir müdafaa insiyakından doğmuş olmakla beraber, içinden çıktıkları milli bünyenin talep ettiği hususi bir tekâmül takip etmişlerdir" (Safa, 1988: 121). Türk milliyetçiliği, Türkiye'ye özgü bir milliyetçiliktir. Bu noktada Safa, Türk milliyetçiliğinin anti-emperyalist olduğu iddialarını reddeder. "[Sosyalist anlayış] bütün milli kavgaları ve kalkınmaları sadece anti emperyalist bir kurtuluş hareketi şeklinde gösterir. Böylece yarı müstemleke halinde yaşayan esir milletlerde burjuva ve kapitalist nizamına karşı bir mukavemet uyandırmak ister. Bu sosyalist görüşüyle bir Habeş'in, bir Çinli'nin, bir Kamboçlu'nun ve bir Türk'ün hiçbir farkı yoktur" (Safa, 1988: 60). Son cümle için "sözde olumsuz" cümle diyebiliriz. Türk'ün Habeş'le, Kamboç'la eşit olması, her milletin kendine özgü olduğunu savunan Safa için kabul edilemez bir beynelmilelciliktir. Öte yandan Safa'nın, Türk milliyetçiliği neden anti-emperyalist değildir?'e verdiği açık bir cevabı da yoktur. Safa, Türk milliyetçiliğinin Alman ve İtalyan yani Faşist ve Nasyonal Sosyalist örneklere de benzemediğini düşünür ve bunu sınıfsal çözümleme ile söyler. "Türkiye'de, İtalya'da olduğu kadar büyük sermaye hareketi, Almanya'da olduğu kadar işçi kesafeti [yoğunluğu] yoktur. (...) İtalya'nın ve Almanya'nın sosyalist milliyetçiliğini doğuran ekonomik şartlar Türkiye'de olmadığı için, Kemalizm, sosyalist görüşe yaklaşmadığı gibi faşist milliyetçiliğe de yabancısıdır" (Safa, 1988: 124).

Medeniyetçilik çözümlemesi daha karışık. Öncelikle "Kemalizm anane düşmanı mıdır?" sorusunu olumsuz yanıtlayarak başlar. Safa'nın gelenek karşısında Kemalizm yorumu tam da muhafazakâr siyaset felsefesinin¹¹ seçici gelenekçiliğini yansıtır. "Türk inkılâbı, dini ananeler arasından, yalnız medeni inkişafa engel olan âdetleri ve prejüjeleri [önyargıları] tasfiye etmiş, ötekilere gene laik prensibinden dolayı müdahaleyi düşünmemiştir" (Safa, 1988: 64). Görüldüğü gibi Safa, kendini merkeze oldukça yakın konumlamakta, Kemalizm'in ifade tarzına benzer biçimde değerlendirme yapmaktadır. Medeniyetçiliğe tekrar dönersek, Türk inkılâbının yaptığı şey, "[Batılı gelenek ve âdetlerin benimsenmesiyle] İslam beynelmileliyeti içinden çıkararak Hıristiyan beynelmileliyeti içine gir[mektir]" (Safa, 1988: 65). Aslında Peyami Safa'nın kendine yüklediği görev de burada başlamaktadır aslında. Türkiye'nin bu tarihi medeniyet değişikliğinde kılavuz olmak, inkılâbın doğru felsefesini yapmak ister¹². Bunun için de Avrupa¹³ ve Şark'ın doğru yorumlarını yapmaya yönelir.

¹⁰ Süleyman Seyfi Öğün (1997:119-20), Peyami Safa'nın Osmanlı'yı çok rahat bir şekilde bertaraf ettiğine dikkat çeker. Homojenleşmiş, tarihi sıfırlamış Türk İnkılâbı, Safa'yı heyecanlandırmaktadır.

¹¹ "Muhafazakârlık felsefesi bütün benzerlerinde olduğu gibi seçmecedir. Faydalı bir gelenek geçmişten gelmeli ve aynı zamanda kendi içinde de çekici olmalıdır" (Nisbet, 2007: 80)

¹² Peyami Safa'nın "inkılâbın felsefesini yapmaya çalışan" tek düşünür olduğuna inanması, onun sol Kemalist çevrelerle sert kavgalarının bir etkeni (ve bizim için açıklayıcısı) olabilir. Safa'ya göre Rus emperyalizminin ajanları olan Komünistler, Atatürk'ün yaptığı inkılâba nüfuz edip onu sola bükmeye çalışıyorlardı ki bu, onu öfkelenmek için yeterli bir nedendi.

¹³ Peyami Safa'nın Batı yerine Avrupa terimini kullanması ilginç. 1939'da ABD'nin Türkiye için bir ilgilenilecek yer olmadığını gösteren bu durum savaş sonrasında değişecektir. "Amerikan toplumunun

Avrupa, hem bir kıta hem de bir kafadır. Avrupa kafasını vücuda getiren üç kaynak vardır: Antik Yunan, Roma ve Hıristiyanlık. Yunan, Avrupa'ya zeka disiplini kazandırmıştır. Roma buna hukuku eklemiş, Hıristiyanlık ise Avrupa'nın birliğini manevi düzlemde ve Tanrı'nın sembolizminde tamamlamıştır.

Şark'a gelince, iki farklı Şark vardır. İslami Şark ve Brahman-Budist Şark. İslami Şark, Akdeniz kökenlidir ve Hıristiyanlık dışında Avrupa medeniyetinin diğer kaynaklarına da varistir. Ama ne yazık ki "Avrupa'nın ve ondan görerek bizim en büyük hatalarımızdan biri de bu iki şarkı birbirine karıştırmak olmuştur. Şark denilince birbiriyle hiç münasebeti olmayan bir Müslüman'la bir Budist aynı zamanda göz önüne gelir" (Safa, 1988: 80). Safa'nın tutumu, oryantizmi eleştirmek yerine oryantist iddiaları daha doğuya kaydırmaktan başka bir şey değildir. Nitekim, "(...) bütün Şark dünyasına isnat edilen uyuşukluğun yalnız Budizm'e has olduğunu ve Müslümanlığa mal edilemeyeceğini (...) görmek mümkündür" (Safa, 1988: 84) diyebilmektedir!

Safa'nın hem oryantizmi eleştirememesi hem de Türk-İslam olanın özcü üstünlüğünden vazgeçememesi, medeniyet çözümlemesinin finalinde nev-i şahsına münhasır bir "kıvraklık" yapmak zorunda bırakmıştır. Medeniyetlerin tekâmülünü çaprazlamıştır. Ortaçağ'da Yunan felsefesi ve bilim zihniyeti Türk-İslam filozoflarınca devam ettirilmiştir. Aynı dönemde Avrupa ise koyu bir mistisizme bağlıydı. Rönesans'a gelindiğinde, "Hıristiyan garp akılcı ve tabiatçı düşüncüyü İslam şarkından alırken, İslam şarkı imancı ve ilahiyatçı düşüncede yavaş yavaş Hıristiyan şarkın tesir sahasına giriyordu" (Ayvazoğlu, 2008: 326). Sonuç olarak "Hıristiyan garp düşüncesinde Müslüman'dır ve İslam şark düşüncesinde Hıristiyan'dır" (Ayvazoğlu, 2008: 329). Bu sonuç, Kemalizm'in medeniyet değişikliğini köktencilikten kurtarmakta ("yeni bir şey almıyoruz, bize ait bir şeyi geri alıyoruz") ve medeniyet değişikliğinin başarılabilir bir şey olduğunu göstermektedir.

Safa'nın Türk Devrimi'nin gerçekte ne olduğunu açıklama çabası, *Türk İnkılabına Bakışlar*'dan sonra da devam eder. Örneğin *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti* adlı bir yazısında (Safa, 1963: 12 vd.) İngiliz tarihçi A. Toynbee'nin Batı'nın meydan okumasına uğrayan toplumları açıklarken kullandığı iki kavramı okuyucularına aktarır. Birincisi zelotizm'dir ki geçmişte sığınak aramak, deve kuşu gibi başını kuma gömmektir. İkincisi herodyanizm'dir ki bu da muzaffer Batı'yı aynı araçlarla yenmeye çalışmaktır. Safa'ya göre herodyanizm, her ne kadar zelotizmden üstün olsa da iki zaafı malûldür. Birincisi yaratıcı değil taklitçi olması, ikincisi halka yayılmayıp bir azınlık hareketi olarak kalmasıdır. Ona göre Türk İnkılabı, bir üçüncü seçenek olmaya adaydır. Öte yandan Türk Devrimi'nin radikal bir kopuş olduğu düşüncesinden gittikçe uzaklaşır. Özellikle 1950'lerde *Türk Düşüncesi* dergisinde yazdığı makalelerde Osmanlı geçmişiyle ve İslam'la daha barışık bir çizgiye geçer (Güvenir, 1989: 260-61).

II.III. Anti Komünizm

"Anti komünizm asla sadece anti komünizm değildir". Türkiye'deki Soğuk Savaş ortamında hatta ondan da önce anti komünizm, zararlı ve fena olanı işaret edip dışsallaştıran, adeta "joker" gibi kullanılan bir söz ve simgeler bütününe işaret etmiştir. Anti komünizmin Türkiye'de niçin bu şekilde gerçekleştiğini Taşkın, gecikmiş uluslaşmaya bağlar. "Acilen türdeş bir ulus yaratma ve bu kurguyu yine o aciliyet içinde kitlelere 'öğretme' zorunluluğundan doğan bir reaksiyonerlikti söz konusu olan" (Taşkın, 2002: 618). Anti komünizmin başarısında en büyük pay sahibi, her halde ahlakçılık olmuştur. Bu başarı ise, "özünde sosyo-ekonomik, politik kökenli gerilimleri, kültürel karşıtlık diline hapsedebilme yeteneğin[dedir]" (Taşkın, 2002: 632). Ahlakçı dilin işleyişi, Batı'nın baştan yozlaşmış olduğu kabulünden hareket eder ve komünizmi yoz Batı'nın ifrâta varmış biçimi olarak tahayyül eder. Bu şekilde hem komünizmin Müslüman-Türk'e fitraten yabancı olduğu ispat hem de solcuların bizatihi kendileri yabancılaşmışlıklarıyla teşhir edilir (Bora, 2002a: 255).

Bu çerçeve içinde Peyami Safa, Türkiye'de anti komünist neşriyatın patlamasından çok önce, hem Nazım Hikmet gibi önemli bir komünistin aleyhinde hem de yapabildiği kadarıyla

muhafazakârlığı, an'anelere bağlılığı, dine hürmetkârlığı" (Bora, 2002b: 155) Safa'nın 1945 sonrası yazılarında tematik olarak kullanılacaktır.

sosyalizmi “açıklayan”, farklı ekonomi sistemlerini karşılaştıran, Marksizm’i “eleştiren” ve belki de en önemlisi, “solcuların gerçek yüzünü ifşa eden” yazılar yazmıştır. Bu yazıların kitaplaştırılarak anti komünist neşriyata eklenmesi, gençlerin maneviyatını güçlendiren romanlarıyla birlikte Safa’nın sağ kesimler için “makbul” ve “mümtaz” bir kişilik haline gelmesini sağlamıştır.

Safa’nın önemli bir özelliği, anti komünist neşriyatın hemen her biçiminde ve simgeselliğinde yazması, anti komünist cephaneliği tüketici bir şekilde kullanmasıdır. Ahlakçılık, daha çok romanlarındaki Marksistler üzerinden dolaşıma girer. *Yalnızız*’da serbest cinsel ilişkinin meşruluğunu biyoloji ile kanıtlamaya çalışan Besim’e Samim cevap verir: “Tam komünist ahlakı bu” (2006: 98). *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’nda komünist Saim, “kızlarda burjuva cemiyetinin bütün hurafeleri zar hurafesiyle birlikte kaybolur (...) Kadının inkılâbı cinsi hürriyetinden başlar” (2004: 144-45) der. Siyaset odaklı anti komünist yazılarında iki kategoriye kullanır “mâhutlar” ve “gafiller”: “Mahutlar Moskova’nın emrindedirler. Gafiller mâhutların tesir ablukası içinde, onların yarı münevvere yutturdıkları ve Türk inkılâbı, ilerilik, Atatürkçülük, devrimcilik afyonu ile gözleri gerçeğe yumulu kişilerdir” (1971b: 22). Bu “çözümleme”, Türkiye’de gerçek manasıyla Marksist olmadığı, Marksist geçinenlerin ya ajan oldukları ya da bu nazariyeyi bilmedikleri teziyle güçlendirilir. Safa, Marksizm’in felsefi ve iktisadi yönden tenkidine de çalışmıştır. Felsefi eleştirisi, *Komünist Manifesto* ve *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*’nın Önsöz’ü odaklıdır. Bilindik, harcâlem tezleri dillendirir. Ekonomik determinizm, toplumun iki sınıfa indirgenmesinin imkânsızlığı, sınıflar arasında mücadele kadar işbirliğinin de olduğu vs. (Safa, 1979: 137 vd.). İktisadi tezlerinde ise üretim sürecinde herkesin aynı işi yapmadığı için eşit ücret verilemeyeceğini söyler ve kapitalistlerin işçileri aşırı sömürmelerini önlemek için devletin müdahale ettiği korporatist ve solidarist bir ekonomi kurulmasını öğütler. Çünkü, komünist işçi sınıfının çıkarını, kapitalist kendi çıkarını savunurken müdahaleci devlet, iki tarafın karşısında ortak çıkarla, genel iradeyle, ulusal çıkarla yer alır (Safa, 1979: 40 vd.).

II.IV. Erken Dönem Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa

Bir siyasal ideoloji olarak muhafazakârlığı anlayabilmenin en iyi yolu, bir bütün olarak onun unsurlarını oluşturan dogmaları tespit etmektir (Nisbet, 2007: 74 vd.). Gelenek ve tarih, bunlara dayanan tüm otoriteler (devlet-kilise-aristokrasi), soyut akla ve ondan türetilen özgürlük ve eşitliğe duyulan kuşku, muhafazakârlığın temel dogmaları olarak sayılabilir.

Ne var ki, tüm bu dogmalar ve genel olarak siyasal muhafazakârlık, boşlukta kendiliğinden zuhur etmemiştir. Muhafazakârlığın doğuşuna büyük ölçüde karşı-devrimci tepki neden olmuştur. Beneton’un belirttiği gibi, “muhafazakârlar yalnızca Devrim’in uygulamalarını mahkum etmiyorlardı, devrimin ortaya attığı ilkeleri başından beri reddediyorlardı” (Beneton, 1991: 11). Öte yandan muhafazakârlığın devrimle ve devrimin temsil ettiği modernizmle ilişkisi, her ülkede bu kadar köktenci olmadı.

Türk muhafazakârlığına gelirse, öncelikle bunun “modern Türkiye’nin kuruluşuna paralel” (Çiğdem, 1997: 44) geliştiğini söylemeliyiz. Türkiye’nin özgül koşulları, muhafazakârlığın hem Batı ve Batılılaşmayla ilişkisini hem de gelenekle kurulan (“koruyacak şeylerin ne olduğuna karar verme” değil “yaratma” (Çiğdem, 1997: 45) şeklindeki) özel ilişkinin de temelini oluşturmuştur.

Türk muhafazakârlığıyla ilgili olarak çok sık yapılan bir tespit, özellikle Erken Cumhuriyet döneminde, “milliyetçi muhafazakâr entelijansiyanın kültür ve edebiyat kökenli” (Taşkın, 2007: 11; ayrıca Çiğdem, 1997: 47) olmasıdır. Kültür çevrelerinden geliyor olmanın hem siyasal iktidarla kurulan ilişkinin özel niteliğini -bir yandan siyasi çevreden olmadığı için gerilimle malûl, öte yandan rakip bir hizip olmadığından daha sorunsuz olma- belirlediğini ifade edebiliriz. Bu durum, ayrıca Türkiye’deki bütün değişimlerin makro ölçekte kültürel değişim veya yozlaşma olarak işaretlenmesine, anti komünizmde gördüğümüz gibi, gelişen kapitalizmin geleneksel yapıları çözmesinden, süblime etmesinden doğan bütün sorunların kültüre irca edilmesine de sebep olmuştur. Adeta kültür, determinist Marksizm’in alt yapı kavramı kadar fetişleştirilmiştir. Bu perspektiften baktığımızda, Safa’nın özellikle romanlarındaki ifrata varmış, paranoyaklaşmış Batı’yla ve Batılılaşmış çevrelerle kavgası daha anlamlı bir hal alıyor.

Erken dönem milliyetçi muhafazakâr mütefekkirlerin siyasi iktidarla ilişkileri de klasik muhafazakârlığın (özellikle karşı-devrimci Fransız muhafazakârlığının) ezberinden bakıldığında çok şaşırtıcı görünür. “Herkes Kemalist’tir; herkesin taraf olduğu Kemalizm de devletin, ulusun ve şahsiyetin yeniden kurulmasını hedeflemektedir. Temel sorun ise Kemalizm’in ne olduğu sorusu etrafında çetrefilleşmektedir. (...) [Çatışma] eğer devrim yeni bir toplum yaratacaksa, yeni toplumu oluşturacak parçaların neler olacağı gibi sorular etrafında gelişen farklı Kemalizm ve Modernizm anlayışları arasında yoğunlaşmaktadır” (İrem, 1997: 60). Bu açıdan *Safa’nın Türk İnkılâbına Bakışlar*’da yapmaya çalıştığı, devrimi sola bükmeye çalışanlara karşı Kemalizm’in sarih ve doğru değerlendirmesini, M.Ş. Tunç’un ifadesiyle felsefesini yapma olarak görülebilir.

Erken dönem muhafazakârlığının Osmanlı geçmişiyle kurduğu ilişkinin çok zayıf olduğunu -hatta hiç olmadığını- söyleyebiliriz. Bu açıdan tarihin sıfırlanarak yeni bir devlet ve düzen kurma çabasının muhafazakâr aydınlara niçin makbul gözüktüğünü ve bunun muhafazakârlık içinde nereye konulabileceğini tartışmamız gerekmektedir. Önce, görece zayıf bir tez olarak dönemin revaçta olan felsefelerinin etkisini gösterebiliriz. Bergsonculuğun, vitalizmin özneye etkin eylem yüklediği (“yaratıcı hamle” vs.), bu felsefelere meftun olan muhafazakâr aydınları da cezp ettiği şeklinde uslamlama yapılabilir. İkinci ve daha ciddi bir tez olarak “milliyetçilik ile muhafazakârlığın eklenmesi”nden (Bora, 2003: 62 vd.) bahsedebiliriz. 19. yüzyılın ortalarında Fransa’da başlayan bu süreçte temel saik “milliyetçiliğin anlamlandırılmasında, eşit yurttaşların katılımı esasına dayanan iradi ve evrenselci tasarım ile, bir Cemaate doğuştan aidiyete bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisi arasındaki gerilimde ikinci kutbun belirginleşerek milli devlete hâkim olması”dır (Bora, 2003: 62). 1930’lar Türkiye’inde bu eklenmenin -en azından Safa’nın şahsında- tamamlandığını söyleyebiliriz. Bunun konumuz açısından anlamı, Osmanlı kozmopolitliğinden homojenleşmiş bir toplum (“millet”) üstünde yükselen milli bir devlete geçişin Safa’yı ve kuşağını milliyetçi heyecanlara sürüklediği ve “saf” muhafazakârlığı gölgede bıraktığıdır. Üçüncü olarak muhafazakârlığın bazen kendisinin de devrimci olabileceği (Bora, 2003: 76), daha doğrusu -Çiğdem’in mezkur sözleriyle- korunacak şeylerin yaratılmasını hedefleyebileceği gerçeğidir. Safa’nın *Türk İnkılâbına Bakışları* bu açıdan da tipik örnektir. “Türk inkılâbından evrensel önemde, dünyayı değiştirici bir cevher çıkarma iddiasıyla (...) [İnkılâbın] Doğu-Batı arasında sıkışmışlığını aşacak bir yeni medeniyet kurma kabiliyetini vaaz eder” (Bora, 2003: 76-77).

Sıkışmışlığın ötesine çıkmaya çalışan Safa’nın girişimi başarısız olduktan sonra mevcut medeniyetin kendi iç gerilimlerine daha muhafazakâr bir şekilde eğilmeye başlayacaktır. Din ve laiklik tartışması, bu açıdan kilit mesele haline gelir.

II.V. Din ve Laiklik

Safa’nın düşüncesinde din ve laiklik tartışması, birkaç düzlemle birlikte işler, interaktif bir belirlenim içindedir. Siyasal muhafazakârlık ve onun altın öğüdü ılımlılık, “ne o ne de o” tavrı ilk düzlemidir. Bir başka düzlem, anti komünizmdir. Laiklik cephesindeki bir kısım yazarçizer, ona göre halkın samimi dini duygularını tahrip ederek huzursuzluk yaratmakta, komünist propaganda için uygun atmosfer yaratmaya çalışmaktadır. Bir üçüncü düzlem, doğru ve geçerli bilim felsefesiyle ilgilidir. Laikliği pozitivist bir içerikle doldurmak, bilimdeki asri gelişmeleri göz ardı ederek yobazlaşmaktır. Bu düzlem, Safa’nın mistisizmiyle de yakından ilgilidir.

Safa’nın din ve laiklik tartışmasında iki kutup yer alır. Mürteci ve devrimbaz. Safa’ya göre ikisi de eşit düzeyde yobazdır. Doğru tutum ise muhafazakârlıktır.

“Mürteci, muhafazakârın soysuzlaşmış tipidir. Geçmiş geleceğe bağlayan köprüyü geçmek istemez, ona arkasını döner ve zamanın tek buudu içinde kakılıp kalır. Muhafazakâr bu köprüyü kurar ve üstünden geçer. Bir ayağı geçmişte olmayan bir köprüünün geleceğe kurulamayacağını bilir, geçmişle ilgisini kesen devrimbazdan ayrılır. Devrimci değil, inkılâpçidir. Devirmez, yaratır, geçmişin temelleri üzerine geleceğin çatısını kurar. (...) Geçmişe sırtını çeviren devrimbazla geleceğe sırtını çeviren mürteci, zihin yapısı bakımından aynı adamdır, zamanın üç buudunu kavrayamaz, içinde yaşadığı halin öncesiyle sonrası arasındaki münasebetin idrâksizliği içindedir” (Safa, 1971a: 8).

Safa'nın buradaki sözleri, yoruma yer bırakmayacak kadar açıktır. Mürteci ve devrimbazı geçmişten geleceğe uzanan devamlılık çizgisini (ki bu, tam da muhafazakârlığın tarih ile geleneği birbirine perçinlediği somut tecrübe bütününe denk gelir (Nisbet, 2007: 76)) koparmakla suçlanırlar. Ancak muhafazakâr hem sahip çıkar, hem de yaratır. Burada da geleneğin seçici olarak ele alınması ve muhafazakâr devrimcilikle karşı karşıyayız. Safa, inkılâpla devrimin ayrıştırılmasını, *İnkılâbın Mimarisi* yazısında tekrar ele alır.

“Evet, Osmanlı kültürü, melez ve orijinal, son haddine varmış bir olgunluktan çürümeye doğru giderken temelli bir değişmeye mahkumdu. Yalnız kendisi değil, mensup olduğu medeniyet çevresi de buna mahkumdu. Fakat bir kültür değişmesi, yerine gelmesi özlenen yeni kültürün tam şuuru ve ışığı ile mümkün olur. Bizde ise, Tanzimat'tan beri inkılâp hareketleri kültür çevrelerinden ve onun halka sirayet etmiş tam şuurundan değil, saraydan, ordudan ve devletten gelmiştir. Konağı yıktık. Fakat onun sağlam kalmış malzemesinden yeni bir bina da nasıl faydalanacağımızı bilmediğimiz için, onun yerine bir apartman çıkamadık”¹⁴ (Safa, 1971a: 102-3).

Devrimbazların dine saldırılarında, Atatürk inkılâbının arkasına saklandıklarını düşünür. Bu arada laiklik – din tartışmasının klişeleşmiş tezlerini de kullanır. Türkiye’de ruhban yoktur (Safa, 1971a: 176), dindarlık gericilik değildir (Safa, 1971a: 193), din dersini devlet kontrolünde verilmesi irticanın önlenmesi için gereklidir (Safa, 1971a: 168) vs. Safa, devrimbazların elinden “Türkiye, İslam yüzünden geri kaldı” tezini de alır. “Türkiye'nin din yüzünden geri kaldığı propagandası iftiradır. Türk tarihinin yükseliş devirlerinde dinimize bağlılığımız da zirveye ulaşmıştı. Din yüzünden gerilemedik, gerilediğimiz için bağlarımız gevşedi” (Safa, 1971a: 176).

II.VI. Safa'nın Demokrasi Üzerine Düşünceleri

Safa'nın özgürlükle ilgili düşüncelerinde, özgürlüğü önemsizleştiren, ikincileştiren, kuşkulu bir ifade tarzı egemendir. Örneğin bir yazısında, Almanya, Rusya, *Ancien Regime* Fransası'nı örnek göstererek gelişmiş ülkelerin özgürlük ile bu seviyelerine gelmediklerini söyler ve şöyle devam eder: “Hürriyet lüzumsuzdur demek istemiyorum, fakat sahası ayrıdır. Monarşi ve diktatörlük rejimleri altında ilerlemiş pek çok memleket vardır. Hürriyet rejiminde gerilemiş memleketler olduğu gibi. Bununla birlikte her ileri millet hürdür. Fakat bu hürriyet, ileriliğin sebebi değil, neticesidir” (1971a: 225). Safa'nın özgürlüğü ele alışı, muhafazakâr bir denge içindedir.

Safa'nın demokrasi ile ilgili düşünceleri, onun muhafazakârlığını sınavabileceğimiz iyi bir örnektir. Yukarıda, Safa'nın, şahsiyeti ferdiyetin karşısına diktiğinden bahsetmiştim. Ferdiyet, biyolojik olarak insan olmaktı. Toplumun (ve tabii ki milletin) bize yükledikleriyle beraber şahsiyet kazanıyor ve gerçek insan oluyorduk. Ferdiyet, gerçekliğe tekabül etmeyen soyut bir insan kavramsallaştırmasına dayandığı için, ferdi temel alan bütün kurum ve yapılar Safa'nın gözünden gayri meşru değilse bile sakat bir meşruiyete sahiptiler. Demokrasi açısından sorun, özgürlük ile şahsiyet arasında hiçbir bağ kurulmamasıdır. Aptalla zeki, bilgili ile bilgisiz aynı özgürlük ile eşitlendiklerinde, “iki ahmak bir dahiden üstün” (2004: 284) olacağı için demokrasi kolayca demagojiye sürüklenir.

Elitist bir tınısı da olan bu demokrasi kavramsallaştırması, Safa'nın siyasi tavır alışlarında da gözlemlenebilir. En belirgin örnek, Demokrat Parti'nin kuruluşunun ardından bu partiye karşı duyduğu kuşkuudur ki 1950'lerin ortalarına kadar sürmüştür. Öte yandan demokrasi muhalifi tutumu, kendi içinde tutarlı bir temele de sahiptir. “Sanayi burjuvası oluşmamış, Aydınlanma'yı yaşamamış, hasretini çektiği düzenin filozoflarını doğurmamış hatta yabancılarının bile eserlerini

¹⁴ Berman (2005:27) modern olmayı şöyle tanımlar: “Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi.” Modernizmin bu şekliyle en çok mimariye uygun olduğu açıktır. Safa özelinde, konak ve apartman, ahşap ve beton arasındaki mücadelede tercihinin ikincilerden yana olması şaşırtıcıdır. Ahşap Türk evlerinin *Fatih-Harbiye, Bir Tereddüdün Romanı* gibi romanlarında romantizm ve nostaljiden uzak bir şekilde, eski, yıkık dökük olarak tasviri, bir tür Modernizm, yaratıcı yıkıcılık olarak görülebilir.

diline çevirmemiş, sosyal sınıfları belirginleşmemiş, çalışan ve çalıştıranların menfaatleri sendikalaşmamış bir ülkede liberal demokrasinin yaşamasına imkân yoktu” (akt. Ayvazoğlu, 2008: 385). Kısaca, alt yapısı olmadığı için demokrasiye karşı duran Safa'nın görüşleri, özellikle 27 Mayıs döneminde bir hayli değişecektir. Türkiye'nin birçok ileri Batı memleketinde olduğu gibi gerçek inkılâp ve ilerleme hareketlerini reddetmeyen bir muhafazakâr partiye ihtiyaç duyulduğunu söyleyen Safa'ya göre gericiilikten kurtuluş da ancak bu şekilde olabilir. Çünkü inkılâplar zorla muhafaza edilirse tepki uyandırır. Samimi bir demokrasi içinde eşit söz hakkı tanınarak geniş kitleler sisteme dahil edilebilir. “Üst tarafı çok denenmiş ve bize boşu boşuna vakit kaybettirmiştir. Bir milletin ruhunu kazanmayan hiçbir parti ve fikir için süreklilik ümidi kalmamıştır” (*DP'nin Mirası*'ndan akt. Ayvazoğlu, 2008: 493). Görüldüğü gibi, Safa'nın demokrasi düşüncesi süreç içinde dönüşüm geçirmiştir. Batılı anlamda toplumsal sınıfların, felsefi temellerin oluşmadığı bir bağlamda demokrasinin işleyebileceğine duyulan kuşkudan, kitlelerin desteğini kazanacak bir muhafazakâr partinin gerekli olduğu inancına geçmiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Peyami Safa'nın edebi ve felsefi düşünceleri ile siyasi mülahazalarını bir araya getirmek, onun düşüncesini bütünselliği içinde anlayabilmek ve onun düşünce hayatımız içindeki özgünlüğünü kavrayabilmek için önemlidir. Bu bağlamda örnek vermek gerekirse, Türk muhafazakârlığı içinde Safa'nın kendine has konumu, mistisizmle ilişkisi irdelenmeden boşlukta kalacaktır. Yine Batıcılık ve Batılılaşma konusunda yaşadığı savrulmalar, onun medeniyet ve tarihe bakışıyla antikomünist görüşlerinin gerilimi içinde anlam kazanabilir. Öte yandan yine aynı Batılılaşma meselesi, romanlarının temel bir motifine dönüşürken; kadından dine, bilimden ahlaka uzanan çapraz eksenler oluşturarak siyasi fikirlerinin üzerinde yükseldiği entelektüel kaideyi oluşturur.

Safa'nın gündelik ve toplumsal hayatla, inanç ve felsefeyle ilgili genel fikirleri olarak adlandırılabilir olan bu entelektüel kaidenin kendisi de, yaşadığı dönemin koşullarıyla yoğrulup tekrar biçimlenirken aynı zamanda süreklilik içinde bir dönüşüm geçirmiştir. Öte yandan Peyami Safa'nın popülaritesinin yükselişi ve düşüşü, bu dönemin koşulları dikkate alınmadan anlaşılabilir. DP ile CHP arasındaki siyasi rekabet içinde 1950'li yıllarda canlanan laiklik ve din çatışmasında Safa, her iki tarafın “aşırıları” yobazlıkla suçlayıp muhafazakâr bir dengeyi savunmuş; Batı medeniyetine sempatisini hiç kaybetmemesine rağmen milliyetçiliğine giderek daha çok muhafazakâr bir ton kazandırmıştır. Onun ödün vermez sosyalizm ve Marksizm aleyhtarlığı; yerli değerlere bağlı, ahlaklı ve okumuş genç erkek kahramanların idealize edildiği romanlarıyla birlikte, Soğuk Savaş koşulları içinde yetişen sağcı neslin akıl hocası ve idol yazarı konumunu uzun bir dönem korumasını sağlamıştır.

Öğün'ün belirttiği gibi, “40'lı, 50'li, 60'lı, 70'li yılların okuma fırsatı bulan, içlerinden ekser miktarda ilahiyatçı, tarihçi ama pek çok mühendis ve tabip çıkan taşralı çocukları, izbe yurt köşelerinde, etüt saatlerinde hep Peyami Safa'nın manevi rahle-i tedrisinden geçtiler. Peyami Safa'nın muhafazakâr projesi, 1980'lere kadar Türk sağının şekillenmesinde son derece etkili oldu” (Öğün, 1997: 149). Ancak, bu belirleyici etki, 1980'lerden itibaren aşınmaya ve kaybolmaya başlamıştır. Peyami Safa'nın 1980 sonrasında yetişen kuşaklara eskisi gibi hitap etmemesinin nedenlerini irdeleyerek onun düşüncelerinin güncelliğinin muhasebesi yapılabilir.

Öğün'e göre, en önemli etken modernleşme ve kapitalistleşmenin muhafazakâr ve mütedeyyin kesimleri de içerir hale gelmesiydi. Kuşkusuz kapitalist ilişkiler Türkiye'de çok önceden oluşmuştu. Ancak kapitalist toplumsallaşma biçimleri, bu kesimleri içerecek yoğunluğa 1980'lere kadar ulaşamamıştı, bu kesimlerin tepkisi de pre-kapitalist değerleri ön plana çıkarmak ve yoksunluğu bir erdem olarak görüp yaşamak olmuştu. Peyami Safa'nın ideolojik desteği burada devreye giriyordu. Kapitalistleşen, Batılılaşan ve böylece yozlaşanlara ahlaksız yaftasını yapıştırıyor ve onları rezil ediyordu. Ayrıca bir de Gürbilek'in dikkat çektiği nokta vardı (2007: 11): Gururdan başka sermayesi kalmamış, küçük düşmüş Doğulu erkeği bir dava adamı haline getirip Batılılaşmış kızı kurtarmasını sağlıyor ve tekrar iade-i itibar kazandırıyor.

Özalıcı bir muhafazakârlık, yoğunlaşan ve genişleyen kapitalist ilişkiler ağıyla birlikte, bu yoksunluk – erdem ilişkisinin sonunu getirdi. “Bilgi toplumunun internet tutkunu, sigara içmeyen, gözlüklü, bıyiksız, at kuyruklu ya da Amerikan traşlı, ama mutlaka beyaz dişli, Fatih Kolejli ‘clear-cut’”(vurgu orijinal, Gürbilek, 2007: 150) muhafazakâr aile çocukları, kapitalizmin tam ortasında yaşamaya başlamışlardı. Artık, Şinasi’nin sakinliği, Ferit’in mistikliği, Samim’in yalnızlığı¹⁵ onlara hiçbir şey ifade etmiyordu.

Soğuk Savaş’ın bitişi, Safa’nın muhafazakârlığını geçersizleştiren başka bir etmendi. Bütün yozlaşmışlıkların izafe edildiği şahsiyetsiz, kanı bozuk, Allah, vatan ve hükümet düşmanı komünist artık yoktu. Onun ortadan kalkışı, “dava”nın da sona erişiydi.

Safa’nın yenilgisi, “başından itibaren kültüre şatafatla yüklediği, tarihsel ama aslında son derece de tarih-ötesi, nominalist anlam”la (Gürbilek, 2007: 148) ilgiliydi. Mananın, irade ile maddeyi yenebileceği ancak 1980’lere kadar savunulabildi. Perdenin arkasında, kapitalizm “dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, dar kafalı duygusallığın kutsal titreşimlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğ[uyordu]” (Marx-Engels, 2002: 119). 1980 sonrası bambaşka bir muhafazakârlığın, geleneğini tekrardan seçici olarak inşa ettiği bir dönem olacaktı.

KAYNAKÇA

- Ayvazoğlu, B. (2000). Doğu batı açmazında Peyami Safa. *Doğu-Batı*, sayı: 11, 107-31.
- Ayvazoğlu, B. (2008). *Peyami: Hayatı sanatı felsefesi dramı*. İstanbul: Kapı.
- Beneton, P. (1991). *Muhafazakârlık*, çev. C. Akalın. İstanbul: İletişim.
- Berktaş, F. (2002). Doğu ile Batı’nın birleştiği yer: Kadın imgesinin kurgulanışı. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. U. Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 270-85.
- Berman, M. (2005). *Katı olan her şey buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ - B. Peker. İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2002a). Milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı düşünüşte negatif Batı imgesi. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce 3: Modernleşme ve batıcılık*, ed. U. Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 251-68.
- Bora, T. (2002b). Türkiye’de siyasal ideolojilerde ABD/Amerika imgesi: Amerika: ‘En’ Batı ve ‘başka’ Batı. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. U. Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 147-69.
- Bora, T. (2003). *Türk sağının üç hâli*. İstanbul: Birikim.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakârlık üzerine. *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 32-51.
- Demirel, T. (2002). 1946 sonrası muhafazakâr modernleşmecî eğilimler üzerine bazı değinmeler”. *Modern Türkiye’de siyasi düşünce 3: Modernleşme ve batıcılık*, ed. U. Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 218-38.
- Gürbilek, N. (2007). *Kör ayna, kayıp Şark: Edebiyat ve endişe*. İstanbul: Metis.
- Güvenir, M. (1989). Peyami Safa üzerine. *AÜSBF Dergisi*, cilt 44, sayı: 1-2, 253-64.
- İrem, C. N. (1997). Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri. *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 52-101.
- Mardin, Ş. (2004). Tanzimat’tan sonra aşırı Batılılaşma”. *Türk modernleşmesi*, İstanbul: İletişim, 23-81.
- Marx K.-Engels F. (2002). *Komünist manifesto ve komünizmin ilkeleri*. çev. M. Erdost, Ankara: Sol.
- Moran, B. (1987). *Türk edebiyatına eleştirel bir bakış*, c.1. İstanbul: İletişim.
- Nisbet, R. (2007). *Muhafazakârlık düş ve gerçek*, çev. K. Bülbül. Ankara: Kadim.
- Öğün, S. S. (1997). Türk muhafazakârlığının kültür kökleri ve Peyami Safa’nın yanılıgısı. *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 102-54.
- Safa, P. (t.y.). *Büyük Avrupa anketi*. Ankara: Kanaat.

¹⁵ Şinasi, Ferit ve Samim, sırasıyla Peyami Safa’nın üç önemli romanının, *Fatih-Harbiye*, *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* ve *Yalnızız*’ın Doğucu, yerli baş karakterleridir.

- Safa, P. (1939). *Felsefî buhran*. Ankara: Çığır Mecmuası.
- Safa, P. (1963). *Doğu Batı sentezi*. İstanbul: Yağmur.
- Safa, P. (1971a). *Din inkılap irtica*, der. E. Göze, N. Köseoğlu. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1971b). *Kızıl çocuğa mektuplar*. İstanbul: Milli Ülkü.
- Safa, P. (1978a). *20. asır Avrupa ve biz*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1978b). *Eğitim gençlik üniversite*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1979). *Nasyonalizm sosyalizm mistisizm*. İstanbul: Yağmur.
- Safa, P. (1988). *Türk inkılabına bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih YK.
- Safa, P. (1999a). *Bir tereddüdün romanı*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1999b). *Cânân*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1999b). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2000). *Sözde kızlar*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2004). *Matmazel Noraliya'nın koltuğu*. İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2006). *Yalnızız*. İstanbul: Ötüken.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların etnik kökeni*. çev. S. Bayramoğlu, Ankara: Dost.
- Taşkın, Y. (2002). Anti-Komünizm ve Türk milliyetçiliği: Endişe ve pragmatizm. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce 4: Milliyetçilik*, ed. T. Bora, İstanbul: İletişim, 618-24.
- Taşkın, Y. (2007). *Milliyetçi muhafazakâr entelijansiya*. İstanbul: İletişim.
- Türkeş, A. Ö. (2003). Muhafazakâr romanlarda muhafaza edilen neydi?. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce 5: Muhafazakârlık*, ed. A. Çiğdem, İstanbul: İletişim, 590-603.
- Yalçınkaya, A. (2004). *Eğer'den meğer'e: Ütopya karşısında Türk romanı*. Ankara: Phoenix.