Tarih İncelemeleri Dergisi
XL-2, 2025, 579-604
DOI: 10.18513/egetid.1826868

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK: PEYAMİ SAFA ÖRNEĞİ

Murat BURGAÇ*

Öz

Bu makale, Türk muhafazakârlığı literatüründe tartışılan seçmecilik, bağlam kaydırma ve konjonktürel uyum gibi yapısal özellikleri Peyami Safa'nın 1930-1950 arasındaki metinleri üzerinden erken Cumhuriyet dönemine uygulayan analitik bir çerçeve sunmaktadır. Makalenin kuramsal zemini, söz konusu literatürde geliştirilen yapısal çözümlemelerin kavramsal temelinden beslenmektedir. Entelektüel tarih yaklaşımı ile nitel içerik analizini birleştiren makale, Safa'nın bilim, din, milliyetçilik, modernleşme, Doğu-Batı ilişkisi ve Kemalist devrim hakkındaki değerlendirmelerini erken Cumhuriyet modernleşmesinin düşünsel iklimi içinde incelemektedir. Bu inceleme doğrultusunda analiz eksenleri, Safa'nın yazılarında kavramsal yoğunlaşmanın belirgin olduğu temalardan türetilmiş olup metne içkindir. Makale, Safa'yı muhafazakârlığın normatif bir temsilcisinden ziyade, düşünsel üretiminin sürekliliği aracılığıyla söylemsel çatışmaların, anlam kaymalarının ve epistemik yönelimlerin seyrini izlemeye imkân tanıyan bir entelektüel figür olarak ele almaktadır. Bu konumlandırma doğrultusunda, makalede Safa'nın metinleri analitik bir gözlem alanı olarak çözümlenmiş ve erken Cumhuriyet muhafazakârlığının yapısal özelliklerini kavramsal düzeyde ortaya koyan sistematik bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Peyami Safa, Muhafazakârlık, Kemalist Devrim, Doğu-Batı Sentezi, Türk Modernleşmesi*

Abstract

Conservatism in Türkiye during the Early Republican Period: The Case of Peyami Safa

This article proposes an analytical framework that applies structural features widely discussed in the literature on Turkish conservatism -such as selectivity, contextual displacement, and conjunctural adaptation- to the early Republican period through an examination of Peyami Safa's writings between 1930 and 1950. The theoretical grounding of the article draws on the conceptual foundations of structural analyses developed within this body of literature. Combining an intellectual history approach with qualitative content analysis, the study examines Safa's assessments of science, religion, nationalism, modernization, East-West relations, and the Kemalist

* Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Eskişehir.
E-posta: mburgac@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6311-7447.
(Makale Gönderim Tarihi: 19.11.2025 - Makale Kabul Tarihi: 16.12.2025).

Revolution within the intellectual climate of early Republican modernization. In line with this approach, the analytical axes of the study are derived from themes in Safa's writings where conceptual concentration is particularly pronounced and are thus immanent to the texts themselves. Rather than treating Safa as a normative representative of conservatism, the article approaches him as an intellectual figure whose sustained production makes it possible to trace the trajectories of discursive conflicts, shifts in meaning, and epistemic orientations. On this basis, Safa's texts are analyzed as an analytical observation field, and a systematic evaluation is conducted that conceptually reveals the structural characteristics of early Republican conservatism.

Keywords: *Peyami Safa, Conservatism, Kemalist Revolution, East-West Synthesis, Turkish Modernization*

Giriş

Türkiye'de muhafazakârlık konusunu ele alabilmek, öncelikle muhafazakârlığın ne olduğu konusunda bir netlik sağlamayı gerektirir. Ancak sıkça kullanılan bir kavram olmasına karşın muhafazakârlığın tanımını yapmak kolay değildir. Zira kendini muhafazakâr olarak niteleyen ya da başkaları tarafından bu şekilde nitelenen kişiler, sistematize edilmiş bir düşünceler toplamını savunmaktan ziyade kendilerini, dünyalarını tehdit ettiğini düşündükleri fikirlere, spesifik durum veya olaylara karşı verdikleri tepki ile ifade etmektedir. Hal böyle olunca muhafazakârlık ideolojiden ziyade bir duyuş/düşünüş biçimi olarak şekillenmiş; muhafazakâr özbilinç ise bir programa değil bir tavra, hayat karşısında analitik olmayan somut bir duruşa dayanmıştır[1]. Bu nedenle muhafazakârlık olsa olsa bir karşı-ideoloji olarak kavramsallaştırılabilir[2]; muhafazakâr düşünme pratiğinin ortaya çıkışı ise ancak muhafaza edilmek istenen "şeylerin/dünyanın" varlığına yönelik ciddi bir tehdidin baş göstermesiyle mümkün olabilir. "Eski dünyaya" yönelik bu tür bir tehdit modernitenin doğuşuyla ortaya çıktığından muhafazakâr momentin pre-modern bir tarihi yoktur. Dolayısıyla, kendini moderniteye karşı konumlandıran muhafazakârlık, paradoksal bir biçimde varlık nedenini ona borçlu olan "modern" bir düşünme biçimidir[3]. Lakin muhafazakârlığın modernizme karşı duruşu, mutlak bir yadsıyıcılık, bir anti-modernlik olarak değerlendirilmemelidir[4]. Zira muhafazakârlar geçmişi ihya etmeyi değil, bugüne eklemlemeyi; bugünün maziye ircâını değil, maziyi bugünün ve geleceğin inşasında kullanmayı önerirler[5]. Geçmişi ve geleneklerin ihtişamını vurgulayan nostaljiden hoşlansalar da bu tutumlarının kendilerini reaksiyonerlerle aynı düzlemde göstermesinden ciddi endişe duyarlar[6]. Dolayısıyla muhafazakârlık, geçmişe sıkı sıkıya bağlı kalarak değişimi reddetme değil, değişime yön verecek müdahalede bulunma çabasıdır; Tanıl Bora'nın deyişiyle *"modernizmin zıddı değil, sürekli refakatçisidir"*[7].

[1] Bora 1998, s. 57.
[2] Bora ve Onaran 2003, s. 234.
[3] Çiğdem 2003, s. 16.
[4] Bora ve Onaran 2003, s. 234.
[5] Atay 2003, s. 166.
[6] İrem 1997, s. 97.
[7] Bora 1997, s. 7.

Muhafazakârlığın moderniteye refakati, modernleşmenin seyrine koşut olarak sürekli kendini yenilemesini ve değişmesini beraberinde getirir. Bu yenilenme ve değişme süreci bir taraftan muhafazakârlığın sürekliliğini ve hayatiyetini teminat altına alırken diğer taraftan muhafazası savunulan değişmez ve asli değerleri sabitlemeyi imkânsızlaştırır. Değişmez olana ve sürekliliğe dair ısrarı ile her tarihsel-toplumsal değişim karşısında yeni bir sabiteyi araçsallaştırmasındaki pratik tutum, muhafazakârlığın dinamiğini oluşturan paradokstur. Nitekim değişime eklemlenerek ona yön verme stratejileri, muhafazakârların laik ve cumhuriyetçi siyasal yapılara açıktan tavır almalarını engellemektedir. Kapitalizmin teknolojik veçhesiyle de uyuşan muhafazakârların elinde, muhafazasını talep edecekleri yalnızca kültürel alan kalmaktadır[8]. Gerçi bu alan, onların moderniteye yönelik eleştirilerini, moderniteyi tümden reddetmeden yapabilmelerine olanak sağlar. Fakat öte yandan çok ciddi bir çelişkiyi de beraberinde getirir. Zira siyasal ve teknolojik/ekonomik değişimi reddetmeyen muhafazâkarlık, bu değişimlerin er ya da geç kültürel alanı da değiştireceğini; hayatın maddi cephesinin manevi cephesi üzerinde şaşırtıcı sonuçlar yaratabileceğini ya gözden kaçırmakta ya da görmezden gelmektedir. Nitekim muhafazakârlığa yönelik en önemli eleştiri, muhafazakârların aslında neyi muhafaza edeceklerini bilemedikleridir[9].

Bu genel çerçeve, muhafazakâr düşüncenin Türkiye'de hangi tarihsel koşullar altında ve nasıl bir zemin üzerinde şekillendiğini anlamayı da mümkün kılar. Türkiye'de muhafazakârlık olarak adlandırılabilecek ilk ciddi düşünce pratiği, Cumhuriyetle birlikte oluşmaya başlamış; geçmişin yıkılarak geleceğin kurulması ve devletin topyekün bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı erken Cumhuriyet dönemi, Türk muhafazakârlığının da inşa yılları olmuştur. Başka bir deyişle Türkiye'de muhafazakârlık, ulusal devletin ve siyasal meşruiyetini halktan alan yeni bir rejimin kurulduğu, sanayileşme, kentleşme ve kapitalist ekonominin gelişmesine paralel olarak ilerleyen modernite fikrinin geliştiği bir siyasal ve felsefi ortamın içine doğmuş; Kemalist modernizm ideali ile içiçe geçerek olgunlaşmıştır[10]. Bu dönemde muhafazakârlık, Kemalizmle çatışarak değil, modernleşme sürecine eklemlenerek gelişmiştir. Cumhuriyet'in radikal dönüşüm hamlelerine karşı, muhafazakâr düşüncenin sürekliliği önceleyen yönü, modernleşmenin kazanımlarını reddetmeden onları geleneksel kültürle telif etme çabasında somutlaşmıştır.

Bahsi geçen bu çabanın erken dönemdeki en güçlü ve etkili temsilcilerinden biriyse Peyami Safa'dır. O; modernleşme, gelenek, medeniyet, bilim ve kimlik gibi erken Cumhuriyet düşüncesinin merkezinde yer alan tartışma başlıkları etrafında şekillenen yoğun fikir üretimiyle, bu dönemdeki muhafazakâr zihniyetin bilim ile din, gelenek ile devrim, Doğu ile Batı ve geçmiş ile gelecek arasındaki gerilimlerini bütün açıklığıyla görünür kılan özgün bir örnek sunar. Ayrıca Safa'nın Kemalist devrimlere ilişkin değerlendirmelerinin zaman içinde geçirdiği dönüşüm, Türk muhafazakârlığının modernleşme karşısındaki sürekliliklerini, kırılmalarını ve uyarlanma biçimlerini

[8] Bora 1998, s. 69.
[9] Öğün 1997, s. 104, 108.
[10] İrem 1997, s. 53.

yakından izlemeye imkân tanır. Bu nedenle Safa'nın fikrî seyri, bireysel bir entelektüel dönüşüm öyküsünden çok, erken Cumhuriyet muhafazakârlığının zihinsel haritasını çözümlemeye elveren analitik bir pencere niteliğindedir.

Safa üzerine çok sayıda biyografik ve ideolojik yorum bulunmakla birlikte, onun düşünsel dönüşümünü erken Cumhuriyet muhafazakârlığının zihniyet örgüsünü çözümleyen bütünlüklü bir analitik çerçeveye dönüştüren çalışmalar sınırlıdır. Tam da bu nedenle bu makalede Safa'nın 1930'lardan 1950'lere uzanan süreçte değişen epistemolojik, kültürel ve siyasal yaklaşımları, onun kendi kitapları, makaleleri ve gazete yazıları temel alınarak entelektüel tarih perspektifi ve nitel içerik analizi çerçevesinde incelenmektedir. Amacımız, Safa'nın düşünce dünyasının yalnızca kronolojik seyrini göstermek değil, bu seyri mümkün kılan kavramsal ayrışmaları, süreklilikleri ve tartışma zeminlerini de görünür kılmak, böylece erken Cumhuriyet döneminde muhafazakâr düşüncenin hangi koşullarda, hangi gerilim hatları üzerinden ve nasıl bir zihniyet örgüsü içinde şekillendiğini, Safa örneği üzerinden bütünlüklü bir biçimde analiz edebilmektir.

1. Bir Muhafazakâr Kişilik Olarak Peyami Safa

Erken Cumhuriyet döneminde muhafazakâr düşüncenin şekillenmesinde belirleyici figürlerden biri olan Peyami Safa, hem modernleşme sürecinin yarattığı kültürel ve zihinsel kırılmaları teşhis etmeye çalışan hem de bu kırılmalara karşı sürekliliği önceleyen bir düşünce dünyası geliştiren isimlerin başında gelir. Safa'nın muhafazakârlığını kavrayabilmek, onun düşünsel serüvenini belirleyen temel gerilim hatlarını bir bütün olarak değerlendirmeyi gerektirir. Bu gerilimlere dair yaptığı yorumlar, yalnızca bireysel bir entelektüel arayışın değil, erken Cumhuriyet muhafazakârlığının üzerinde yükseldiği zihinsel iklimin de temsil gücü yüksek bir yansımasıdır. Bu nedenle Safa'nın muhafazakârlığını anlamak için öncelikle onun bilim ile din, gelenek ile devrim, eski ile yeni, geçmiş ile gelecek gibi gerilimler arasında denge kurmaya çalışan bir kişilik oluşunu tespit etmek şarttır. Zira Safa'ya göre her canlı varlığın hem değişmek hem de kendisi kalmak gibi iki zarureti vardır. Bu nedenle bu iki gereklilik arasında dengeyi kurması şarttır. Bu dengeyi kuracak olan düşünce de muhafazakârlıktır. O, hem *"inkılapçıyım"* hem *"gelenekçiyim"* derken de, *"dinsiz ilim kör, ilimsiz din topaldır"*[11] ifadesini savunurken de hep bu dengenin peşindedir.

Kuşkusuz bu denge kurma çabasının nihai amacı, Doğu ile Batıyı telif edebilmektir. Onun bu yöndeki çabasını anlayabilmek içinse öncelikle Batı'nın (Avrupa'nın) Safa için ne ifade ettiğini açıklamak gerekir. Zira "Nasıl bir Batı?" sorusu tüm Türk muhafazakârlarının olduğu gibi Peyami Safa'nın da en temel meselelerinden biridir[12]. Lakin Safa'nın 1930'larda Batı'ya, Batı'nın temsil ettiği medeniyete bakışı ile 1945'lerden itibaren savunduğu düşünceler arasında son derece ciddi farklar vardır.

1930'larda Safa için Avrupa iyi ve güzel olan her şeyin temsilcisidir. Ona göre: *"Avrupa bir devdir. Garp medeniyetinin büyük mucizesi, beş kıtanın bu en küçük parçasını güzel sanatlarla ve teknikle okuyup üfleyerek bir dev haline getirmiştir. Avrupa*

[11] Safa 1990a, s. 38.
[12] Öğün 1997, s. 127.

büyüklük, Avrupa aydınlık, Avrupa temizlik, Avrupa zenginlik, Avrupa canlılık demektir[13]*." "Bütün dehalar Avrupa'dan çıkmakta ve bütün gelişmeler Avrupa'da olmaktadır. Kültür ve medeniyet namına ne varsa hepsi Avrupa'dadır. Eğer Avrupa olmasa, Asyalı kendi toprağının haritasını çıkarmaktan bile acizdir"*[14]. Özetle bu tarihlerde Avrupa Safa için, *"insan olma şerefini arttıran eşsiz bir yerdir.*[15]*"*

Batıyı böylesine yücelten Safa, aynı tarihlerde Doğu'ya ise pek olumlu anlamlar yüklememektedir. Nitekim Doğu düşüncesinin karakterinin, imanı akıldan önceye alan mistik bir davranış olduğunu[16]; *"Şark'ın tahlilden ziyade terkibe* gittiğini; *sayıdan ve parçadan kaçtığını*; *büyük sezişin gıdalarını tahlilci ilmin vitrinlerinde değil, vahdetçi felsefenin depolarında ara(dığını)"* söyler[17].

Safa'ya göre Şark'ta ilim yoktur. İlim olmadığı gibi eleştiri de yoktur. Bu nedenle Şark'ta bir fikir hayatından, hatta zekâdan söz edilemez. *"Şark dindardır, filozof değildir; tarif etmeye mecbur kaldığında idrakı durur"*[18]. Şark'ın gelişmesi ancak Batılılaşmak ile mümkündür. Türkiye'nin yapması gereken, yönünü tamamen Batı'ya dönmek ve Batılı düşünceyi rehber almaktır[19].

Ancak burada bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekir. Safa her ne kadar bu tarihlerde Batı'nın tek yol gösterici olarak benimsenmesini savunmaktaysa da bu konuda bir çekince koymaktan ve ileride geliştireceği Doğu-Batı sentezinin ilk ipuçlarını vermekten de geri kalmamıştır. Nitekim Safa'ya göre Avrupa'yı örnek alırken, onun ilmi görüşünün bir *bilimcilik dogmatizmine* varmasını engellemek için Doğu'da mevcut olan kuvvetli seziş yeteneğini, taassuptan arınmış şekliyle korumak gerekmektedir[20].

1930'lu yıllarda Peyami Safa'nın Batı'ya ve Batı'nın temsil ettiği değerlere yönelik bu düşünceleri, temel amacı çağdaşlaşmak (Batılılaşmak), çağdaş medeniyetler arasında yer almak olan Kemalist devrime bakışıyla da son derece uyumludur. O, bu konudaki düşüncelerini "Türk İnkılabına Bakışlar" isimli eserinde açıklamıştır. Safa bu eserinde, devrimi; milliyetçilikten doğma inkılap hareketleri ve medeniyetçilikten doğma inkılap hareketleri olarak iki kısma ayırarak incelemekte ve Türk inkılabını bir bütün olarak olumlamaktadır. Üstelik bu olumlama, Mustafa Kemal'in siyasi alanda yaptığı devrimlerle sınırlı da değildir. Eserdeki asıl dikkat çekici husus, Safa'nın Latin harflerinin kabulü, alaturkanın yasaklanması, Batı'nın muaşeret ve kıyafet usullerinin resmileştirilmesi ve laiklik yönündeki adımlar gibi, ileride kendi muhafazakârlığının dayanakları haline getireceği yenilikleri de tasvip etmesi ve desteklemesidir[21].

Safa bu tarihlerde geçmişten temelli bir kopuşu da gerekli görmekte ve Kemalist Devrimin bunu yapabildiği için başarılı olduğunu düşünmektedir. Nitekim Safa'ya göre,

[13] *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1936, s. 5.
[14] Safa 1997, s.115, 130.
[15] *Cumhuriyet*, 26 Ağustos 1936, s.5.
[16] Safa 1990a, s. 102.
[17] Ekiz 1984, s. 188.
[18] Safa 1997, s.133.
[19] Safa 1997, s.187.
[20] Ayvazoğlu 2000, s. 203.
[21] Safa 1997, s. 99-100.

Gülhane Hattı da Jöntürk inkılabı da ülkeyi alaturka ve alafranga olarak ikiye bölen ve toplumun daima bir tereddüt yaşamasına neden olan ayrılığı ortadan kaldıramamıştır. İşte Atatürk'ün büyüklüğü tam da bu noktadadır. O, toplumu ikiye bölen bu ikiliğe bir kılıç darbesiyle son vermiş; tüm kültür ve cemiyet müesseseleriyle bir *medeniyet Avrupalısı* olmanın yolunu açmış[22]; Osmanlı ile tüm bağları koparark, yeni Türk bünyesini sağlam ve *hastalıksız bir milliyet-medeniyet prensibi* üzerine oturtmuştur[23]. Nitekim Türk inkılabıyla birlikte Avrupalının Türkiye konusundaki düşünceleri de bir inkılap geçirmiş ve çağdışı, geri bir Türkiye tasavvuru yerini çağdaş ve hızla modernleşen bir Türkiye imajına bırakmıştır[24]. Gerek değişimin topyekün kabulü ve savunusu, gerekse geçmişten temelli bir kopuşun tasvip edilmesi, Atatürk döneminde Peyami Safa'yı muhafazakâr olarak tanımlayabilmeyi imkansız kılmaktadır. Safa'nın bu dönemde savunduğu düşünceler ileride söyleyecekleri ile o kadar çelişmektedir ki Türk İnkılabına Bakışlar'ın ikinci baskısı için yazdığı "önsöz"de, kitabın Atatürk döneminde yazıldığını, bu dönemdeki siyasi atmosfer sebebiyle kendisinin resmi teze uymak zorunda kaldığını ve düşünce hürriyetinden bazı kısıtlamalara gittiğini yazarak kendisini açıklama gereği hissedecektir[25].

Safa'nın muhafazakâr nitelemesini üzerine alabilecek bir kişiliğe bürünmesi, Batılılaşma projesini 1945'lerden itibaren yeniden gözden geçirip değiştirmesinden sonra gerçekleşecektir. Dolayısıyla onun muhafazakârlığını analiz edebilmek, düşüncelerinin süreç içindeki değişimini takip etmeyi ve bu süreçte Avrupa'ya (Batı'ya), Batı medeniyetine, bilime, Kemalist modernleşme hareketine yönelik söylemlerinde meydana gelen radikal dönüşümü incelemeyi gerektirir.

2. Bilim ve Peyami Safa

Safa'nın muhafazakârlığının ilk ve belki de en önemli ipuçları, onun pozitivist bilimselliğe yönelik düşünceleri noktasında yakalanmaktadır. Zira Safa'nın düşünce dünyasında bilim, aklı, teknik gelişmeyi ve maddi ilerlemeyi; bunun karşısında mistisizm ise manevi değerleri, gelenekleri ve geçmişi temsil eder. Dolayısıyla Safa'nın bilime bakışını incelemek, aynı zamanda moderniteye bakışı hakkında da bilgi sahibi olmamızı sağlar. Nitekim onun bilime yönelik tavrındaki kırılma ile muhafazakâr bir kişiliğe bürünüşü eş zamanlı ve hatta birbirine bağlıdır.

1930'larda Peyami Safa ateşli bir rasyonalist ve pozitivist olarak karşımıza çıkar. Ona göre rasyonalist düşünce Rönesans ile doğmuştur. Bu konuda şöyle demektedir. *"Umumi bakımdan Rönesans kültürü, hakikati yakalamak için seziş ve faraziyeden ziyade, müşahede, akıl ve tecrübe metodunu kullanmaya, yani mistik görüşten ilmi görüşe tekamüldür[26].*" Safa, Avrupa'nın ilerlemesinin, gelişip güçlenmesinin arkasında yatan temel etkenin akılcı bir bilim anlayışına yönelen bu fikrî tekamül olduğunu savunur ve bunu *riyazileşmek* olarak adlandır. 1936 yılında yazdığı bir makalede bugüne kadar

[22] Safa 1997, s. 8.
[23] Safa 1997, s. 99.
[24] *Cumhuriyet*, 17 Temmuz 1936, s. 3.
[25] Safa 1997, s. 13.
[26] Safa 1997, s. 187.

süregelen bütün gelişmelerin riyazileşme sayesinde olduğunu belirttikten sonra şöyle der: *"Riyazileşmeden Avrupalılaşmak imkânsızdır. Bu riyazileşme ise riyaziye bilgisi öğrenmekle değil, riyazi kanunlarla düşünmekle mümkündür... Bizi bugüne kadar ortaçağda oturtan şey riyaziyenin bilgisinden ve terbiyesinden bilhassa ikincisinden mahrum oluşumuzdur*[27]."

Safa, Hıristiyanlığın mistik bir din olmasına rağmen Avrupalıların riyaziye kafası ile ondan rasyonalist bir medeniyet çıkarabildiklerini; riyazi düşünme yeteneğinden yoksun olan Müslümanların ise, özünde rasyonel bir din olan İslamiyet'ten böyle bir medeniyet yaratamadığını, yalnızca kafasını yukarı kaldırıp Allah'a sarıldığını belirtir. Ona göre Müslümanların geriliğinin yegâne sebebi de İslam dünyasına özgü bu mistisizmdir[28].

Bu tarihlerde Safa Batı medeniyetini öylesine yüceltmektedir ki eğer ki bir ülke medeniyetin fikir yürüyüşüne karşı koyar ve kapılarını kapatırsa o zaman medeniyetin, elinden kitabı bırakıp silahı almaya dahi hakkı olduğunu savunmaktadır[29].

Safa'nın pozitivist bilim anlayışı ve bu anlayışın temsilcisi olan Batı'ya yönelik bu düşünceleri, 1940'lı yılların ortalarından itibaren değişmeye başlar. Nitekim 1945 Ekimi'nde yazdığı bir makaleye *"Allah'a Doğru Yöneliş"* adını veren Safa; bu makalede, Batının büyük zekâlarının Allah'a doğru yöneldiklerini, bu yönelişin sadece şairler ve ruhçu filozoflar arasında değil, tabiat bilginleri arasında da geliştiğini söylemekte ve bu savını Avrupalı düşünürler üzerinden örneklendirmeye çalışmaktadır. Safa'ya göre bu yöneliş; *"Sonsuz ve sınırsız varlığı, bücür ihsasların tecrübe ve müşahede kadrosu içine hapsedip madde kalıplarının dışında hakikat tanımayan Batı kafasında altı yıllık cehennemî dersin (II. Dünya Savaşı'nın Y.N) uyandırdığı büyük şuurun belirişidir*[30]*."* Yine 1945'de yazdığı bir başka makaleye *"Madde Sizlere Ömür"* başlığını atan Safa artık, maddenin aslında varolmadığını aslolanın enerji olduğunu ve bu gerçeğin insanı kaçınılmaz olarak Allah'ı kabule götüreceğini savunmaya başlamıştır[31].

1950'lere gelindiğindeyse Safa'nın pozitivizme yönelik olumsuz tutumu iyice keskinleşir ve pozitivist bilimselliğe karşı sert bir taarruza dönüşür. Ona göre: *"XX. yüzyılın insanı, Ortaçağın sonundan beri kendi kendine verdiği yeni mananın -yani kendini tanrılaştırmanın- yanlışlığını anlamaktan gelen bir buhran içindedir*[32]*."*

Özetle Safa, Rönesans'la birlikte tabiatın efendisi haline geldiği için, 1930'larda takdir ettiği insanoğlunu; 1950'lerde kendini tanrının yerine koyduğu için suçlamakta ve maneviyatı inkâr ettiği ve her şeyin yegâne açıklayıcısı olarak ilmi kabul ettiği için bir buhran içinde olduğunu savunmaktadır[33]. Ona göre insan manasını kaybetmiştir. Bütün araştırmaları bırakıp kendini bulmaya çalışmalıdır. Bu manayı tekniğin gelişmesiyle

[27] Ayvazoğlu 2000, s. 202.
[28] Ayvazoğlu 2000, s. 202.
[29] *Tan***,** 4 Eylül 1935, s. 4.
[30] Safa 1990a, s. 27.
[31] Safa 1990a, s. 32.
[32] Safa 1976, s. 58.
[33] Safa *1976,* s. 58.

bulamaz. Bunu başarabilmesi için ona gereken şey maddecilikten sıyrılmasıdır[34]. Burada Safa'nın teknik olarak nitelediği şey, Rönesans'la başlayan rasyonalist felsefe, pozitivist bilimsel anlayış kısaca moderniteye yön veren temellerdir. Bu konuda şöyle der: "(XX. yüzyılda) *Yalnız pozitivist ilim telakkisinin dayandığı ölçü kavramı değil, bütün ilimlerin ve maddeci felsefenin dayandığı determinizm inancı da sarsıldı. Buraya kadar! İlim diktatörlüğünün çöküşü hadisesine şahit oluyoruz. Fakat XX. yüzyılın fikir devrimi bundan da ileri bir isyan, yalnız ilme değil akla karşı da bir isyandır[35]."*

Safa; pozitivist bilim anlayışının iflas ettiği görüşünden ölünceye kadar vazgeçmeyecek ve bu konuyu yazılarında sık sık savunacaktır. Yalnız belirtmek gerekir ki o, katı bilimcilik anlayışına karşı çıkıp mistisizme önem verilmesi gerektiğini savunurken dahi bilimselliği ve bilimi topyekün reddetmekten kaçınmış; ilme karşı olmadığını ve ilim ile dini uzlaştıracak bir arayış içinde olduğunu sık sık vurgulamıştır. Örneğin "*Ruh ve Madde Kavramları"* başlıklı yazısında Sir Edmund Whittaker'in Dünyanın Başı ve Sonu adlı eserinde maddenin çöktüğünü ispatladığını belirttikten hemen sonra şunları ekler.

"Maddenin yıkılması ilmin yıkılması demek değildir. Modası geçmiş nazariyeleri ilim zannedip manevi değerlere saldıranların yıkılması demektir. Nazariye geçer ilim kalır[36]."

Ona göre: *"Teknik ile manevilik mücadelesinde zafer tekniğin değildir. Çünkü insanın tabiata hükmedişinin ve ilmin, insana teknik ilerleme nispetinde manevi ve ahlaki değerler kazandıramadığı, yalnız olanı anlamakla kaldığı olması gerekeni bulamadığı anlaşı(lmıştır). Bu yüzden atom fiziği, atom bombasını yap(mış), fakat bunun iyi veya kötü maksatlarla kullanılması ihtimallerine karşı tasasız kal(mıştır)[37]."* Ancak teknik-manevilik mücadelesinde tekniğin muzaffer olmayışı, mücadelenin galibinin manevilik olduğu anlamına da gelmez. Zira teknik ilerlemenin gerekliliğine inanmayan ve tekniği yadsıyan bir maneviyatın yaşantıda yeri olamaz[38]. Bu nedenle Safa'ya göre *"dinsiz ilim topal, ilimsiz din kördür[39]."*

3. Peyami Safa'nın Doğu Batı Sentezi

Peyami Safa'nın pozitivist bilimselliğe yönelik düşüncelerindeki bu değişim, kuşkusuz onun Batı'ya ve Batı'nın zıddı olarak konumlandırdığı Doğu'ya ilişkin değerlendirmelerinde de radikal bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Nitekim Safa, 1945'lerden itibaren artık Batı'nın derin bir buhran içinde bulunduğunu; bu buhranın kaynağının ise pozitivizmin dar ve kapalı ilim anlayışı olduğunu ileri sürmeye başlamıştır[40]. Safa bu dönemde, Batı'nın Türkiye'yi kurtarabileceğini düşünmenin,

[34] *Ulus*, 27 Şubat 1949, s. 1.
[35] Ekiz, 1984, s. 191.
[36] Safa 1990a, s. 33.
[37] Safa 1976, s.58.
[38] Safa 1976, s. 60.
[39] Safa 1990a, s. 38.
[40] Ekiz 1984, s. 192.

buhranın kaynağını kurtarıcı ilan etmekten farksız olduğunu savunmakta; Türkiye'yi, *"doktoru can çekişen bir hastaya"* benzetmektedir[41].

Safa'ya göre Türkiye'deki Batılılaşma hareketi temel bir yanılgıya dayanmaktadır; çünkü Batı, hakiki mahiyetiyle değil, devrini tamamlamış ve tarihe karışmış dünkü Batı ile özdeşleştirilerek anlaşılmaktadır. Bu konuda açık bir uyarıda bulunur: *"Avrupa, daha şümullü olarak Batı dediğimiz zaman, onun devrini tamamlamış ve tarihe malolmuş dünkü medeniyet ve kültür anlayışını benimsiyoruz. Bilmiyoruz ki bugün oluş halinde ve kendisinin eskiyen taraflarını tasfiyeye uğraşan yeni ve canlı bir Batı var.* [42]*"*. Ona göre Türk devrimini bu "ölü Batı" kalıbına dökmek isteyenler, niyetleri ne kadar iyi olursa olsun, ileri sandıkları kanaatlerin aslında ne denli geri olduğunu fark edememektedir. Pozitivist bilim anlayışı teknik seviyeyi yükseltmiş olsa da bu yükseliş manevi seviyenin düşüşü pahasına gerçekleşmiştir. Türkiye de "eskimiş Batı"yı rehber almakla teknik ilerleme sağlayabilmiş, ancak aynı hatalı izleği sürdürdüğü için derin bir manevi buhrana sürüklenmekten kurtulamamıştır[43].

Özetle, 1930'larda Türkiye'nin yönünü bütünüyle Batı'ya çevirmesi gerektiğini savunan Safa[44], 1945 sonrasında bu görüşünü kökten değiştirmiş; artık Garplılaşmaktan değil, Batı'nın bilimsel-teknik birikimi ile Doğu'nun manevi-kültürel değerlerini birlikte değerlendirmeyi amaçlayan bir sentez arayışından söz etmeye başlamıştır[45].

Safa'nın bu sentez arayışının tarihsel arka planı, Osmanlı modernleşmesinin uzun erimli Doğu-Batı tartışmalarına kadar uzanır. Nitekim III. Selim'den itibaren Batı'nın teknik-medenî birikimi ile Doğu'nun ahlakî-kültürel sürekliliğini uzlaştırmaya çalışan çizgi, Yeni Osmanlılarda ve özellikle Namık Kemal'de siyasal-ahlakî bir hürriyet ve meşveret tasavvuruna dönüşmüş[46]; II. Meşrutiyet'te Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımıyla kuramsal bir tutarlılık kazanmıştır[47]. Lakin Namık Kemal'in meşveret, adalet ve siyasal özgürlük ilkeleri üzerine kurulu olan siyasal-ahlaki hürriyet anlayışı Peyami Safa'da, milletin içsel karakterini ve ruhsal bütünlüğünü ima eden psikolojik bir "milli ruh" söylemine indirgendiği görülür. Benzer şekilde Gökalp'in evrensel, sosyolojik ve değer yargısından arındırılmış bir sınıflandırma olarak kullandığı medeniyet kavramı[48] da Safa tarafından bağlama göre kimi zaman Batı'nın ruhsuzluğunun kaynağı, kimi zaman bilimin zorunlu zemini olarak kullanılır. Dolayısıyla Safa'nın Doğu-Batı sentezi, Osmanlı'daki sentez arayışlarının bir devamı olmaktan ziyade, bu mirası bağlam dışı biçimde yeniden kurgulayan polemikçi bir yorum niteliği taşır.

Doğu-Batı sentezine ilişkin düşüncelerini yalnızca teorik düzlemde ortaya koymakla yetinmeyen Safa, bu sentezi topluma aktarabilmek ve sistemleştirebilmek için bir dergi de çıkarmıştır. 1953 yılında çıkardığı *Türk Düşüncesi* isimli dergide bu amacını

[41] Safa 1976, s. 58.
[42] Ekiz 1984, s. 192.
[43] Safa 1976, s. 79-80.
[44] Safa 1997, s. 187.
[45] Öğün 1997, 129.
[46] Ülken 2017, 119-142; Berkes 2002, s. 291-296, 300-301.
[47] Ülken 2017, s. 470-471, 475-476; Berkes 2002, s. 422-423.
[48] Gökalp 1990, s. 25-41.

şöyle açıklar: *"Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine karşı koymak isteyenler ile geçmişin canlı değerlerini mahkûm etmeye çalışanların yanılgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mana gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarihine ve coğrafyasına uygun üstün bir senteze varılabileceğini; böylece bugünkü dünyanın huzurunu kaçıran kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini izaha çalışmak[49]."*

Süreç içinde Doğu-Batı sentezi düşüncesini daha da sistematize eden Safa'ya göre Türkiye, içinde bulunduğu buhrandan ancak bu sentezi yaratmakla kurtulabilirdi. O, bu senteze, Arnold Toynbee'nin *zelotisme* ve *herodianisme* kavramlarından yararlanarak teorik çerçeve çizmeye çalışır[50]. Toynbee'ye göre bir toplum, başka bir medeniyet karşısında tehdit altında kaldığında iki tür tepki verir: Ya kendi kabuğuna çekilerek geleneklerine fanatik biçimde sarılır (*zelotisme*), ya da tehdit eden medeniyetin maddi ve manevi unsurlarını bütünüyle benimser (*herodianisme*). Safa'ya göre bu iki tepkiden ilki toplumu durağanlaştırır, ikincisi ise kültürel kimliğini çözerek köksüzleştirir[51]. Ancak Safa, Toynbee'nin gözden kaçırdığını düşündüğü "üçüncü bir tepki"nin varlığını vurgular: Yabancı medeniyeti ya tümüyle reddetmek ya da koşulsuz biçimde benimsemek yerine, milli-dini gelenekleri bütünüyle muhafaza ederek yabancı medeniyetin bazı unsurlarını seçici bir şekilde almak ve böylece ahenkli bir sentez yaratmak[52]. İşte bu üçüncü yol, Safa'nın Doğu-Batı Sentezi düşüncesinin teorik çekirdeğini oluşturur. Safa'ya göre bu üçüncü yol, bizzat Atatürk tarafından keşfedilmiş; Türkiye'nin Batı kültür ailesinde bir taklitçi gibi değil, kendi özgün kimliğiyle yer almasını sağlayan temel yaklaşım bu olmuştur[53].

Safa'ya göre böyle bir sentez yalnızca modernleşmeye çalışan Doğu için değil, aynı zamanda *aklın mutlak egemenliğine teslim olup* manevi bir krize sürüklenen Batı için de gereklidir. Ne var ki Doğu ile Batı arasında bu noktada önemli bir fark vardır. Batı yaşadığı bu buhrandan kurtulmak için bir arayış içindeyken Doğu'da böyle bir çaba yoktur ve asıl sorun da bu kayıtsızlıktır[54]. Safa bu kayıtsızlığın nedenini, Türkiye'deki düşünce adamlarının Batıyı halen 19. yüzyıldaki Batı olarak düşünmelerinden ileri geldiğini söyler. Oysaki bu Batı eskimiştir. Yeni, canlı Batı; bunalımın içinde olan ve bu bunalımı aşmak için akıldışı imkanlar arayan, yönünü Doğu'ya dönen ve muhtaç olduğu manevi aşıyı Doğu'da bulacağını düşünen bir Batıdır. Durum böyle olunca, *"Batının ilim ve tekniği ile silahlanmak isteyen bir Doğu ve Doğu'nun iç dünyasından manevi aşılar almak isteyen bir Batı arasında kendiliğinden bir kaynaşma imkânı zaten doğmuş olmaktadır[55]."*

Safa'nın zihnindeki sentez, basit bir eklektizm değildir. Onun hedefi, Doğu'nun ruhuyla Batı'nın tekniğini birlikte düşünerek hem bireyi hem toplumu kuşatan yeni bir bütünlük fikri oluşturmaktır. Bu yaklaşım, erken Cumhuriyet düşüncesi içinde özgün bir

[49] Ayvazoğlu 1998, s. 431.
[50] Lee 1997, s. 69.
[51] Safa 1976, s. 20.
[52] Ekiz 1984, s. 193.
[53] Ayvazoğlu 1998, s. 433.
[54] Safa 1976, s. 80.
[55] Ekiz 1984, s. 192.

arayış olarak dikkat çekmek ve kendi içinde tutarlı bir sentez iddiası taşımakla birlikte, dönemin önemli entellektüelleri tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin merkezinde, Safa'nın hem Batı düşüncesine ilişkin yorumlarının problemli oluşu hem de ortaya koyduğu sentezin yeterince belirgin ve uygulanabilir olmaması bulunmaktadır[56].

Safa'nın Batı'yı değerlendiriş biçimine yönelik en dikkate değer eleştiri Mümtaz Turhan'dan gelmiştir. Turhan'a göre Safa, Batı'daki kriz tartışmalarını bütün bir medeniyetin çöküşü biçiminde yorumlayarak yanılgıya düşmektedir. Turhan, *"Garp medeniyetinin tarihe karıştığı, ilmin iflas ettiği iddiası insanı hayrete düşürmektedir. Ne tarihe karışmış bir Garp medeniyeti vardır, ne de ilim iflas etmiştir; Batı'yı ayakta tutan hâlen ilimdir."* diyerek Safa'nın Batı algısının seçmeci ve indirgemeci olduğunu ileri sürmüştür[57].

Safa'nın sentez fikrine yönelik bir diğer dikkat çekici eleştiri ise Tarık Zafer Tunaya'dan gelir. Tunaya, Safa'nın teklif ettiği sentezin hangi unsurlardan oluştuğunun, Batı'dan neyin alınacağının ve Türkiye'nin hangi değerleri koruması gerektiğinin yeterince açıklanmadığını belirtir[58].

Safa, kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtta, Doğu-Batı sentezinin bir "eşya kataloğu" gibi maddi ve somut unsurların listelenmesiyle oluşturulamayacağını; iki medeniyet arasındaki ilişkinin, ancak toplumun tarihsel ruhu, kültürel birikimi ve milli karakteri tarafından tayin edilebileceğini ileri sürmüştür[59]. Ne var ki onun bu cevabı, sentezin hangi bileşenlerden oluştuğu ve bu bileşenlerin nasıl bir bütünlük oluşturacağı konusundaki belirsizliği ortadan kaldırmaktan uzaktır. Aksine, muğlak bir "milli ruh" kavramına yaptığı vurgu, onun sentez arayışını görünür ve tutarlı hâle getirmek yerine, sentezi soyutlaştırmakta ve açıklanmasını daha da güçleştirmektedir. Bu durum, yalnızca Safa'nın Doğu-Batı sentezine özgü bir sorun değil, muhafazakâr düşüncenin genelinde sıkça karşılaşılan ve "neyin, nasıl ve hangi ölçütlerle muhafaza edilmesi gerektiği" sorusuna net bir yanıt verilememesinden kaynaklanan yapısal bir açmazın da yansımasıdır.

4. Kemalist Devrim ve Safa

Peyami Safa'nın Batı'nın manevi bir çözülme içinde bulunduğu düşüncesini merkeze alarak modernleşmeye ilişkin önceki kabullerini sorgulamaya başlaması yalnızca Doğu-Batı ilişkisini açıklama biçimini değil, Türkiye'nin modernleşme serüveninin merkezinde yer alan Kemalist devrime yönelik değerlendirmelerini de belirgin biçimde dönüştürmüştür. Bu dönüşümün en görünür tezahürü, Safa'nın Harf Devrimi konusundaki sert eleştirilerinde ortaya çıkar.

Safa'ya göre okuması ve yazması daha kolay olan Arap harflerinin kaldırılıp Latin harflerinin benimsenmesi, yalnızca gençlerin okulda not tutmasını veya mahkeme kâtiplerinin görevlerini yerine getirmesini güçleştiren teknik bir mesele değildir; bundan çok daha önemlisi, yeni kuşakların geçmişle bağını kökten koparan tarihsel bir kırılmadır.

---

[56] Öğün 1997, s. 145.
[57] Turhan 1961, s. 23.
[58] Tunaya 2004, s. 141.
[59] Safa 1990a, s.274.

Bu iddiasını şu sözlerle somutlaştırır: *"Yeryüzünde hiçbir memleket yoktur ki orada gençler kazara Milli Kütüphaneye girerlerse bir tek eser okuyamadan çıkıp gitsinler. Böyle bir katliam hiçbir memlekette ve hiçbir memleketin tarihinde yoktur.* [60]*."*

Safa'nın modernleşme uygulamalarına yönelik bir diğer önemli eleştirisi, reformların "milli bünyeye uygunluk" ilkesini gözetmeden yürütülmesidir. Bu bağlamda Medeni Kanun onun için özel bir örnek teşkil eder. Ona göre Medeni Kanun, Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal ihtiyaçlarına göre hazırlanmış özgün bir düzenleme değil, toplumun gündelik pratikleriyle tam bir uyum kurmakta zorlanan tercüme bir metindir. Bu nedenle yalnızca teknik güçlükler değil, sosyal hayatta çeşitli aksaklıklar ve süreksizlikler meydana getirmiştir[61]. Safa'nın bu değerlendirmesi, tıpkı alfabe eleştirisinde olduğu gibi, modernleşme adımlarının kültürel devamlılığı hesaba katmadığı ölçüde toplumsal uyumu zedeleyebileceğine dair daha geniş bir muhafazakâr kaygısının yansımasıdır.

Safa'nın Kemalist modernleşme hareketine yönelik bu yeni yaklaşımı, onun Cumhuriyet'i tarihsel bir kopuşun mutlak miladı olarak gören 1930'lar perspektifini de belirgin biçimde değiştirmiştir. Safa artık milli hâkimiyetin 1923'te değil 1908'de başladığını, bu hâkimiyetin araya giren tek parti yönetimi nedeniyle kesintilere uğradığını ve ancak 1950'de yeniden tesis edildiğini ileri sürmektedir[62]. Bu değerlendirme, Safa'nın erken Cumhuriyet dönemine yönelik açık bir eleştirel mesafe aldığını gösterir. Nitekim aynı yıllarda kaleme aldığı bir yazıda Safa, Cumhuriyet'in *"şahsî idare"*ye dönüşmekle, tek parti iktidarı içinde millet iradesini dışlamakla ve toplumsal rızaya dayanmayan inkılaplar gerçekleştirmekle itham edildiği iddialarını aktarır. Bu yazıda Kemalizm adeta sanık sandalyesine oturtulur; ancak Safa, "yargıç" metaforuyla nihai hükmü erteleyen bir tutum takınarak açık bir siyasal pozisyon almaktan özellikle kaçınır[63]. Onun Kemalist devrime yönelik bu yeni yaklaşımı, 1935 genel nüfus sayımına ilişkin kaleme aldığı ve söz konusu sayımı bütün vatandaşlara *"kendini önemli hissettiren",* ulusal birlik ve demokratik bilinç yaratan bir tecrübe olarak yücelten değerlendirmesiyle[64] yan yana düşünüldüğünde, düşünsel yöneliminde meydana gelen keskin kırılmayı da açıkça gösterir.

Safa'nın bu dönemde Kemalizme yönelik geliştirdiği eleştirel yaklaşımın en dikkat çekici boyutu, eleştirilerini sistematik biçimde Atatürk'ün şahsından ayırmasıdır. Nitekim Harf İnkılâbı bizzat Atatürk tarafından yönetilmiş bir süreç olmasına rağmen Safa, eleştirisinin muhatabını açıkça daraltır ve uygulamadaki sorunları maarif makamlarına yükleyerek Atatürk'ü sorumluluk çemberinin dışında bırakır. Bu tavrın en açık örneklerinden biri Safa'nın, Latin alfabesinin yarattığını savunduğu sıkıntıları, *"tatbik şekillerindeki ifrat ve yanlış istikamet"* nedeniyle dönemin bürokratlarına atfeden şu ifadesidir: *"Herhalde büyük milliyetçi Atatürk bugünkü neticeyi bilerek Latin harflerini kabul ettirmemişti*[65]*."*. Safa bu tutumunu, inkılapların gelenekle yeterince bağ

[60] Safa 1990b, s. 254.
[61] Safa 1976, s. 86.
[62] Safa 1976, s. 87.
[63] Safa 1976, s. 87.
[64] *Tan*, 20 Ekim 1935, s. 2.
[65] Safa 1990b, s. 254.

kurmadığını savunduğu hâlde, Atatürk'ün gelenek düşmanı olmadığını vurgulayarak ve bu iddiasını Atatürk'ün dini bayram ve geleneklerin korunmasına yaptığı göndermeyle temellendirerek sürdürür[66]. Bu seçici ayrıştırma bir yandan Safa'nın Atatürk'ün sembolik konumuyla bir çatışmaya girmeden eleştirel bir pozisyon almasına ve kendi muhafazakâr modernleşme tasavvurunu Atatürk'e dayandırabilmesine imkan sağlayan stratejik bir yönelimi görünür kılmakta; öte yandan muhafazakâr-milliyetçi sağın belirli bir kesiminde zamanla belirginleşecek olan, "lideri koruyup eleştiriyi uygulayıcı kadrolara yöneltme" refleksinin erken bir örneğini oluşturmaktadır.

5. Peyami Safa'nın Toplum Tasavvuru

5.1 Milliyetçi-Muhafazakâr Toplum

Peyami Safa'nın muhafazakârlığını tam olarak analiz edebilmek için son olarak onun nasıl bir toplum arzuladığını, bu toplumun temel karakteristik özelliklerini incelemek gerekir. Onun toplum tasavvurunun mihverini, kuşkusuz, milliyetçi-muhafazakâr çizgisi belirler; zira Safa'ya göre bir cemiyetin ideal gelişimi, millileşmek ve kendi *"milli uzviyetini"* tamamlamakla mümkündür. Millileşme süreciyse, Safa'nın ifadesiyle, *"melez milletten hâlis millete"* doğru yürüyen ve milletin özünü teşkil eden cevheri somutlaştıran tarihsel bir tekâmülü gerektirir[67]. Bu tekâmül ancak *tesanütle* (dayanışmayla) gerçekleşir[68]. Tesanüd fikri eski olmakla birlikte, Safa'nın vurguladığı üzere milli tesanüd fikri modern zamanların ürünüdür ve bu fikir süreç içinde milli birlik idealini doğurmuştur[69]. Bu nedenle, Safa'ya göre günümüzün en ileri toplumsal örgütlenme biçimi milletleşmiş cemiyetlerdir. Millet ve milliyet ise, onun düşünce dünyasında inkârı mümkün olmayan canlı ve parlak sosyal hakikatlerdir[70].

Safa, hâlis millet kavramının ırkçılığı çağrıştırmaması gerektiğini özellikle vurgular; çünkü ona göre millet, yalnızca ırk birliğine indirgenemeyecek ölçüde karmaşık ve çok katmanlı bir bütündür. Bununla birlikte Safa, her milletin çoğunluğunu oluşturan ırkî cevherin o toplumu bozulmaktan ve soysuzlaşmaktan koruyan bir maya işlevi gördüğünü de açıkça belirtir. Bu nedenle *"Türk kanı"* ifadesiyle kastettiğinin, milletin çoğunluğunun taşıdığı biyolojik vasfa işaret ettiğini söyler. Ülkedeki herkesin bu biyolojik vasfı taşımadığı doğrudur; Safa'ya göre bu durum millet bünyesinde bir *"noksanlık"* oluşturur, ancak bu noksanlık ortak geçmiş, dil birliği, kültürel zevk ortaklığı, edebî beğeni ve aynı topraklarda yaşamanın ürettiği karşılıklı sevgi gibi unsurlarla giderilebilir[71].

Bu yaklaşım, Safa'nın kültürü, milliyetçiliğinin merkezine yerleştirdiğini iddia etmesine rağmen, düşüncesinin biyolojik özcülükle beslenen bir milli kimlik tasavvuruna dayandığını açık biçimde ortaya koyar. Nitekim Safa'nın milliyetçilik yorumunda bir yandan kültürel öğeler kapsayıcı bir birlik zemini oluştururken, diğer yandan bu zemini

[66] Safa 1990c, s. 127.
[67] Safa 2003, s. 12.
[68] *Cumhuriyet*, 16 Haziran 1936, s. 3.
[69] *Tasvir-i Efkar*, 24 Mart 1941, s. 1
[70] Safa 2003, s.34.
[71] Safa 2003, s. 12.

sınırlandıran ırk temelli bir 'öz' varsayımı korunur. Bu durum, Safa'nın düşüncesinde kültürel milliyetçilik ile biyolojik milliyetçiliğin iç içe geçtiği, ancak teorik olarak tam anlamıyla uzlaştırılamayan bir gerilime işaret eder.

Bu değerlendirme, Safa'nın milliyetçilik anlayışının Atatürk'ün milliyetçilik tanımından temelden ayrıldığını da berrak biçimde gösterir. Nitekim Atatürk milliyeti, ırk temelli bir aidiyete değil, ortak siyasi kader, ortak kültür ve millet iradesine dayanan sivil bir birlik fikrine yaslarken; Safa'nın *"ırkî cevher"* vurgusu, milliyet fikrine biyolojik bir asalet ve doğal üstünlük anlamı yükler. Bununla birlikte Safa, Atatürk'ün inkılaplarını *"hâlis milletin ruhuna uygun"* biçimde yorumlayarak kendi biyolojik-vurgulu milliyetçiliğini Atatürk'ün sivil milliyetçiliğiyle bağdaştırma çabasına girişir. Bu çaba, önceki bölümde görüldüğü üzere, Atatürk'ü muhafazakâr bir konuma yerleştirme ve kendi iddialarına dayanak olarak gösterme stratejisinin devamı olduğu kadar, Safa'nın ideolojik sınırlarını da daha görünür kılan belirgin bir teorik çelişkiye işaret eder.

Safa'ya göre bir milletin var olabilmesi iki temel şartın yerine getirilmesine bağlıdır: Tarihine ve geleneklerine bağlılığını sürdürmek ve benliğini kaybetmeyecek ölçüde değişmek[72]. Bir toplum başka medeniyetlerden ilim, teknik ve metodoloji alabilir; ancak bu alımlar milli ruhun özünü zedeleyecek bir mahiyet kazandığında değişim, sürekliliği tehdit eden bir bozulmaya dönüşür[73]. Safa'ya göre bu bozulmayı önleyecek ve dengeyi sağlayacak olan düşünce muhafazakârlıktır. Muhafazakârlık tarihçi ve gelenekçidir; bugünü düne bağlayan tecrübe ve kültür mirasının bekçiliğini üstlenir ve ölçüsüz değişime karşı bir direnç hattı oluşturur. Bu nedenle Safa, muhafazakârlığı hem toplumsal bir denge mekanizması hem de modernleşmenin ancak milli bir zemin üzerinde ilerleyebilmesinin temel dayanağı olarak görür[74].

Safa'nın ideal toplum tasavvuru, korporatist bir yapıyla desteklenir. Ona göre milliyetçilik, sözde kalan bir duygu değil, milli birliği güçlendirecek biçimde ekonomik ihtilafları ortadan kaldıran ve gayritabii kazançlara izin vermeyen kurumsal bir teşkilatlanmayla somutlaşmalıdır. Bu nedenle Safa, toplumu işçi-patron ikiliğine indirgeyen liberal ekonomiyi de sınıf çatışmasını esas alan Marksist ekonomi anlayışını da reddeder. Bunun yerine, özel mülkiyeti koruyan ancak sınıf mücadelesine izin vermeyen milli bir ekonomi tasavvur eder; bunun gerçekleşebilmesi için de devletin ekonomik sisteme, çoğunluğun yararına olmak üzere, müdahale etmesini zorunlu görür[75]. Böyle bir yapıda Safa, toplumsal düzeni bozduğu gerekçesiyle grev hakkına da karşı çıkar. Ona göre çalışmak yalnızca bireyin kendisiyle ilgili bir faaliyet değil, daha temelde toplumu ilgilendiren kolektif bir vazifedir. Dolayısıyla greve bir işçi hakkı olarak bakılamaz; zira Safa'ya göre *hak yok, vazife var*(dır)[76].

Bu düşünsel çerçeve, Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr toplum tasavvurunu hangi kurucu ilkeler üzerinden temellendirdiğini daha geniş bir düzlemde değerlendirmeyi mümkün kılar. Onun toplum anlayışı, kültürel birlik ve tarihsel süreklilik vurgusunu *"ırkî*

[72] Timurtaş ve Göze 1970, s. 283.
[73] Timurtaş ve Göze 1970, s. 180.
[74] Ayvazoğlu 2000, s. 222.
[75] Safa 2003, s. 44.
[76] *Ulus*, 22 Ocak 1949, s. 1.

cevher" kavramıyla tamamlayan eklektik bir milliyetçilik yorumu üzerine kuruludur. "*Melez milletten hâlis millete"* geçişi bir toplumsal tekâmül olarak gören bu yaklaşım, tesanüt ve milli ruh kavramlarıyla bütünleşen organik bir toplum idealine bağlanır. Ancak Safa'nın kültürü kapsayıcı bir birlik zemini olarak konumlandırmasına karşın, toplumu korporatif ve hiyerarşik bir yapı içinde örgütleme arzusu, kültürel çoğulculuk ile görev merkezli toplum modeli arasında belirgin bir teorik gerilim yaratır. Bu nedenle onun tasavvuru, Atatürk'ün sivil ve anayasal temelli milliyetçilik anlayışından ayrılan; milli kimliği biyolojik, kültürel ve kurumsal unsurlar arasında eklektik biçimde dağıtan çok katmanlı bir ideolojik sentez niteliği taşır.

5.2. Demokrasi

Peyami Safa'nın korporatist toplum tasavvuru onun demokrasi anlayışını da belirler. Kemalizmi, çoğunluk rızasını almaksızın tepeden inme bir modernleşme uygulamakla eleştirmesine rağmen, Safa'nın demokratik bir toplum idealine sahip olduğu söylenemez. Gelenek ve kültürle temellenen sivil toplum duyarlılığı onu liberal-demokratik bir çizgiye götürmez; o, demokrasiyi yalnızca çoğunluk iradesine indirgenmiş bir biçimiyle kabul eder[77]. Nitekim dinî özgürlükler söz konusu olduğunda muhafazakâr bir duyarlılık sergileyen Safa, bu duyarlılığı sol düşünceye karşı göstermez. Ona göre düşünceler *"hâlis"* ve *"sahte"* olmak üzere ikiye ayrılır; hâlis düşünceye tanınan hürriyeti sahte düşünceden esirgemek gerekir[78]. Peki sahte düşünceyi hâlis düşünceden ayıran ölçü nedir? Safa'ya göre bu sorunun cevabı açıktır: Komünist düşünce sahtedir. Komünistler milli, dinî ve manevî değerlere düşman oldukları gibi, memlekette kin, iftira, yalan ve huzursuzluğun da müsebbipleridir[79].

Safa, *"devrimbaz"* olarak nitelediği kesimin kendilerine inkılapçı süsü vererek Atatürk'e yaslanmalarına ve geçmişi yok etmeye yönelen düşüncelerini O'na dayandırmalarına şiddetle karşı çıkar. Ona göre Mustafa Kemal'in Türkiye'de başlattığı modernleşme hareketi bir devrim değil, inkılaptır; Atatürk de devrimci değil, inkılapçıdır. Zira devrim yıkmayı, inkılap ise yapıcı bir dönüşümü ifade eder; Mustafa Kemal'in rolü de yıkıcı değil, yapıcı bir önderliktir. Safa'ya göre Türkiye'deki devrimbazların bu yapıcı inkılapçılıkla uzaktan yakından ilgisi yoktur; onlar yıkmayı amaçlayan ve milli varlığa zarar veren bir zümredir[80]. Dolayısıyla Safa, komünistlerin düşünce hürriyetinden yararlanmasına kesin olarak karşıdır. Türkiye'de herkesin fikrini serbestçe söylemesi gerektiğini savunan iyi niyetli kişilerin, farkında olmaksızın komünistlerin değirmenine su taşıdıklarını düşünür[81]; ona göre fikir hürriyeti adına komünistlere müsamaha göstermek, ancak bir gafletin sonucudur[82]. Safa, Türkiye'deki *"azgın solculara"* karşı hoşgörü politikasını savunanların, bu kişilerin kabarık suç dosyalarını görmezden

[77] Öğün 1997, s. 135.
[78] Timurtaş ve Göze 1970, s. 65.
[79] Safa 1990d, s. 229.
[80] Safa 1990d, s. 127.
[81] Safa 1990d, s. 231.
[82] *Ulus*, 1 Mart 1949, s. 1.

geldiklerini ileri sürer[83]. Ona göre nasıl ki bir eczacının zehir satma özgürlüğü yoksa, zehirli fikirlere sahip olan komünistlerin de bunları yayma özgürlüğü olamaz. Devlet bu konuda tedbir almalı, milli varlığa zarar veren bu düşünceleri kökünden kazımalıdır. Hükümetin sahte ve düşman fikirleri yasaklaması fikir hürriyetinin aleyhine değil, bilakis doğru ve dost fikirlerin lehinedir[84].

Safa'nın bu değerlendirmeleri, onun demokrasi anlayışını çoğunluk iradesine indirgerken düşünce hürriyetini de milli değerlere uyumluluk ölçütüne bağlayan seçmeci ve dışlayıcı bir çerçevede kurguladığını gösterir. Demokrasiye ilişkin bu yaklaşım, bireysel hak ve özgürlükleri evrensel ve tarafsız ilkeler üzerinden değil, "hâlis" ve "sahte" düşünceler arasında yaptığı normatif ayrım üzerinden tanımlar. Böylece Safa, fikrî çoğulculuğu tehdit eden akımları devlet müdahalesiyle bertaraf etmeyi meşru gören bir siyasal anlayışı savunur. Liberal-demokratik bir düzlemle uyuşmayan bu anlayış bir yandan inkılap/devrim ayrımı üzerinden Atatürk'e atfettiği yapıcı liderlik imgesini korurken öte yandan sol düşünceyi kriminalize eden muhafazakâr bir konumlanışı görünür kılar.

5.3. Laiklik

Peyami Safa'nın toplum tasavvurunun temel unsurlarından biri, bu toplumun geleneklerine bağlı ve dindar bir toplum olması gerektiği yönündeki kanaatidir. Ona göre dinsiz bir ahlak mümkün değildir; dünyadaki ahlak buhranının yegâne sebebi de teknik ilerleme ile manevi gerileme arasındaki ters orantıdır[85]. Bu nedenle Safa, dindar bir toplum idealini savunurken din ile bilim arasında ya da din ile inkılap arasında bir çatışma olmadığını ispatlamaya çalışır. Safa'nın anladığı anlamda gerçek dindar, yeniliği reddetmeyen ve bilimsel gelişmeleri inkâr etmeyen; aynı zamanda dinine bağlı kalan kişidir. Buna karşılık dini öne sürerek her türlü yeniliğe karşı çıkanlar, onun gözünde dindar değil, mürtecidir. Muhafazakârın böyle bir niyeti yoktur; fakat mürteci toplumu geçmişe götürmeye çalışan bir zihniyeti temsil eder ve Safa bu anlayışı kesinlikle reddeder[86]. Safa, resim ve heykelin İslâmiyet'te yeri olmadığını savunan din yobazlarına da[87], cemiyetin bekasını geçmişe kayıtsız şartsız bağlılıkta gören mürtecilere de karşı çıkar[88]. Zira ona göre zaman geçmiş, bugün ve gelecek olmak üzere üç *buuttan* (boyut) oluşur; modern insan bu üç buudun da değerini bilir ve hepsine hakkını verir. Geçmişi, bugünü ve yarını aynı liyakatle temsil eden kişi, Safa'ya göre modern olduğu kadar muhafazakâr, muhafazakâr olduğu kadar da moderndir[89].

Tam da bu noktada Safa'nın karşısına en kritik soru çıkar: Geçmişin hangi değerleri ve gelenekleri korunacaktır? Zira geçmişin bütün unsurlarını muhafaza etmek, onun bizzat reddettiği irticadan farksızdır. Safa bu paradoksu aşmak için bugün dahi

[83] *Ulus*, 19 Ocak 1949, s. 1.
[84] Timurtaş ve Göze 1970, s. 56.
[85] Ayvazoğlu 2000, s. 231.
[86] Safa 1990c, s. 174.
[87] Safa 1990c, s.218.
[88] Ayvazoğlu 2000, s. 222
[89] Ayvazoğlu 2000, s. 228.

muhafazakâr söylemde karşılığı bulunan bir ayrım geliştirir: Gelenekleri *"ölü gelenekler"* ve *"canlı/yaşayan gelenekler"* olarak ikiye ayırır[90]. Ancak bu ayrımın ölçütleri yine belirsizdir; Safa hangi geleneğin canlı, hangisinin ölü sayılacağını belirleyecek teorik bir çerçeve sunmaz. Dolayısıyla Tarık Zafer Tunaya'nın muhafazakâr düşüncenin kronik sorunlarından biri olarak nitelediği bu ölçü muğlaklığı, Safa'nın geleneklere yönelik yaklaşımında bir kez daha bütün açıklığıyla ortaya çıkar. Nitekim Safa'nın kandil, mevlit ve bayram gibi toplumun hemen her kesimi tarafından zaten sürdürülen ve neredeyse hiçbir çatışma üretmeyen pratikleri canlı gelenekler arasında sayması, bu muğlaklığın rastlantısal değil, stratejik bir tezahürüdür. Safa, toplumsal olarak en risksiz ve en geniş uzlaşıya sahip örnekleri "canlı" ilan ederek hem kendi muhafazakâr pozisyonunu meşrulaştırır hem de Atatürk'ü bu pozisyonun içine yerleştirmeye çalışır. Bu pratiklerin Atatürk tarafından da korunduğunu ileri sürmesi, yalnızca kendi ayrımını güçlendirme çabası değil, aynı zamanda Atatürk'ü canlı geleneklerin hamisi olarak takdim ederek O'nu muhafazakâr bir çerçevede yeniden kurma stratejisinin devamıdır.

Safa'nın canlı ve ölü gelenekler arasında yaptığı ayrım, onun modernleşme ile din arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu da belirler. Safa'ya göre geleneklerin yeniden yorumlanması zorunludur. Ancak bunu yaparken hem irticanın hem de din karşıtı tutumların toplumu felce uğratacak aşırılıklarından kaçınılmalıdır. Bu çerçevede Safa, mürtecileri mahkûm etmekle birlikte, laiklik ilkesine de eleştirel yaklaşır; fakat bunu yaparken resmi ideolojiyle açıktan bir çatışmaya girmemeye özen gösterir. Ona göre laiklik Türkiye'de yanlış anlaşılmaktadır. Laiklik din ile dünya arasındaki her türlü ilişkinin kesilmesi değildir; olmamalıdır. Safa laikliği şu şekilde tanımlar: *"Laiklik, dinin siyasi bir otorite halinden çıkması ve manevi değerler nizamı halinde kalmasıdır. Devletin ondan ilham almaması, din hayatını ve ahlakını yasak etmesi, dine düşman olması demek değildir[91]."*

Özetle Safa'nın gelenek ile modernlik arasında kurmaya çalıştığı denge, laiklik konusundaki değerlendirmelerine de yansır. O, diğer meselelerde olduğu gibi bu alanda da Batı ülkelerini karşılaştırma zemini olarak kullanır. Ancak bu karşılaştırmalar, farklı laiklik rejimlerinin tarihsel ve kurumsal bağlamlarını açıklamaya yönelik analitik bir çabadan ziyade, Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışını eleştirmek amacıyla Batı örneklerinin seçici biçimde öne çıkarıldığı bir karşılaştırma mantığı içinde şekillenir. Safa'ya göre Türkiye'nin örnek aldığı muasır medeniyetler laikliği, Türkiye'de olduğu gibi din karşıtı bir tutuma indirgemez; aksine dinin toplumsal varlığını dışlamayan bir anlayışla uygularlar. Bu bağlamda Safa, Amerika'da başkanların İncil'e el basarak yemin etmelerini ve dinî hayatın toplumsal alanda güçlü biçimde sürmesini laikliğin doğru yorumuna örnek gösterir[92]. Ne var ki Safa bu karşılaştırmayı yaparken, laikliğin ABD'de tarihsel olarak devlet ile din arasındaki ayrımın, bireysel inanç özgürlüğünü güvence altına alan bir çerçevede kurumsallaştığı, Türkiye'de ise modernleşme sürecinin ve rejim güvenliğine ilişkin kaygıların belirleyici olduğu farklı bir bağlamda şekillendiği gerçeğini

[90] Safa 1990c, s. 128.
[91] Safa 1990c, s. 144.
[92] Timurtaş ve Göze 1970, s. 113.

göz ardı eder. Benzer şekilde Safa, Fransa'da bireylerin dinî inançlarını yerine getirmeleri ve dinî geleneklerini sürdürmeleri nedeniyle "yobazlık" ithamına maruz kalmadıklarını vurgular[93]. Ancak Fransa örneğini bireysel dindarlık düzeyinde ele alırken, Türkiye'ye ilişkin değerlendirmesini daha çok kamusal alanda gerçekleştirilen düzenlemeler üzerinden kurar. Nitekim 1950'de kaleme aldığı *"Türbe Fobisi"* başlıklı yazısında, Cumhuriyet yönetiminin bireysel dindarlık alanına doğrudan bir müdahalesine dair örnek vermek yerine, tekke, türbe ve zaviyelere ilişkin düzenlemeleri Cumhuriyet yönetiminin çeyrek asırdır süren bir irtica kaygısının göstergesi olarak yorumlar[94]**.** Bu tür bir bağlam kaydırma, Safa'nın laikliğe ilişkin karşılaştırmalarının analitik bir açıklama olmaktan ziyade normatif bir sonuca yönelmesine imkân tanımakta; toplumun manevî ve ahlâkî bir buhran içinde olduğu iddiası, devletin söz konusu kaygıyı terk ederek dindarlığı desteklemesi ve din eğitiminin zorunlu hâle getirilmesi çağrısıyla tamamlanmaktadır[95]**.**

Safa'nın laiklik konusundaki değerlendirmelerinde de Atatürk'ü referans alma stratejisini sürdürdüğü görülür. Nitekim Atatürk'ün laikliği dini bayramlar, kandiller ve mevlid geleneği gibi pratiklerle telif ettiğini ileri sürerek, kendi laiklik anlayışıyla Atatürk'ün anlayışının örtüştüğünü iddia eder[96]. Safa'ya göre laikliği yanlış yorumlayan kesim *"devrimbazlardır"*; bu kesim laikliği din karşıtlığına indirgemekte, Ramazan Bayramı gibi temel dini pratiklerin yerine getirilmesini dahi yobazlık olarak değerlendirmekte ve dindar insanları mürteci olmakla suçlamaktadır. Safa, bu tutumun Atatürkçülük adına savunulmasını Atatürk'ün adının ideolojik bir araca dönüştürülmesi olarak değerlendirir[97].

Laiklik ile ilgili bu söylemleri Safa'nın, laikliği devlet ile din arasında kesin bir ayrım talep eden klasik sekülerlik anlayışından ziyade, dinin toplumsal ve ahlaki düzen için vazgeçilmez bir kaynak olarak korunduğu muhafazakâr bir çerçevede yeniden yorumladığını gösterir. Laikliğe yönelik eleştirisini "din karşıtlığına indirgenmiş yanlış yorum" iddiası üzerinden kurması, hem kendi muhafazakâr modernlik anlayışını merkezîleştirir hem de kavramın sınırlarını ideolojik olarak daraltır. Batı örneklerini seçmeci biçimde kullanarak laikliği kültürel-manevî bütünlükle uyumlu bir yapı olarak sunması ve Atatürk'ü "canlı geleneklerin hamisi" şeklinde konumlandırması, Safa'nın laikliği nötr bir kurumsal ilke değil, kendi muhafazakâr toplum tasavvurunun onay mekanizması olarak işlediğini gösterir. Böylece onun laiklik yaklaşımı bir yandan modernlik ile gelenek arasında kurduğu sentezi sürdürürken diğer yandan ölçütleri belirsiz ve polemik üretimine açık bir söylemsel çerçeve niteliği kazanır.

5.4. Kadın

Safa'nın toplum tasavvurunu tam olarak anlayabilmek için, onun tasarladığı toplumsal yapıda kadına biçtiği rolü ayrıca irdelemek gerekir; zira kadın meselesi Safa'da

[93] Safa 1990c, s. 147.
[94] *Ulus*, 2 Şubat 1950, s. 1.
[95] Safa 1990c, s. 148.
[96] Safa 1990c, s. 127.
[97] Safa 1990c, s. 144.

talî bir başlık değil, biyolojik ve toplumsal farklılıklar üzerinden tanımlanan ideal toplum düzeninin sürekliliğini güvence altına alan merkezi bir unsurdur.

Safa'ya göre kadınlar ve erkekler yaratılışları gereği farklı özelliklerle donatılmıştır; bu nedenle mutlak anlamda bir kadın-erkek eşitliğini savunmak anlamsızdır. Bu düşünceden hareketle Safa, kadının çalışma hayatında erkekle eşit biçimde yer almasını olumlu karşılamaz. Ona göre kadınların aslî vazifesi çalışmak ve üretmek değil, evlerini çekip çevirmek ve iyi birer anne olarak çocuk yetiştirmektir[98]. Safa'ya göre, kadının çalışması kendi fıtratına da aykırıdır. Zira çalışan kadın "eş"lik ve analık görevlerini ihmal etmekte, çocuk yapmamakta ve bu durum nüfusun düşük kalması gibi son derece büyük bir tehlike yaratmaktadır. Kadının çalışma yaşamına katılmasının bir diğer sakıncası ise erkeklerin işsiz kalmasıdır. Safa, *erkekleri işsiz, kadınları ise çocuksuz bırakan* bir toplumsal düzeni tasvip etmediğini ve bunun toplumsal bir çöküşe yol açacağını açıkça ifade eder. Her ne kadar kadınların çalışmasına bütünüyle karşı olmadığını söylese de bu durumun Türk ailesi ve Türk nüfusu açısından bir tehlike teşkil etmesine razı olamayacağını da özellikle vurgular ve kadınları, aslî görevlerine, zevcelik ve anneliğe, davet eder[99]. Safa'ya göre, bilimsel gelişmeler sonucu makineleşmenin artması ve ev kadınlarının yaptığı pek çok işi artık makinelerin yapmaya başlaması, kadının evde olması gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Zira makine asla bir kadının yerini tutamaz[100]. Safa, aile mefhumuna karşı olan Sovyetler bile zamanla bu yanlışlarını anlayıp aileyi teşvik eder hâle geldi diyerek Sovyet deneyimini de kendi aile merkezli tezine bir doğrulama olarak sunar[101]. Ancak Sovyetlerin aileyi destekler nitelikteki bu politikasının, kadınların kamusal hayattaki varlığını sınırlamayı değil, sosyalist üretim düzeni için gerekli emek gücünü korumayı hedefleyen pronatalist bir stratejinin[102] parçası olduğunu görmezden gelir.

Safa'nın kadın konusundaki değerlendirmeleri, onun toplum tasavvurundaki biyolojik özcülüğü ve aile merkezli muhafazakârlığı en çıplak haliyle görünür kılar. Kadını fıtrat gereği annelik ve ev içi rollerle sınırlandırması, kadın emeğini toplumsal düzen için tehdit olarak çerçevelemesi ve Sovyet pronatalizmini kendi tezine kanıt olarak kullanması, Safa'nın farklı bağlamlara ait olguları seçmeci biçimde yeniden yorumlayan söylemsel stratejisinin bu alanda da sürdüğünü gösterir. Böylece kadın, Safa'nın ideal toplum modelinde biyolojik işlevi, ahlaki rolü ve nüfus politikası açısından tanımlanan bir kategoriye indirgenir; modernleşme ile gelenek arasında kurduğu sentez iddiası ise bu noktada tek yönlü bir muhafazakâr restorasyona dönüşür. Dolayısıyla kadın, Safa'nın milli ruhu, kültürel sürekliliği ve korporatist toplumsal örgütlenmeyi merkezine alan daha geniş muhafazakâr toplum tasavvurunun temel taşıyıcı unsurlarından biri haline gelir.

Bu çerçevede bakıldığında Peyami Safa'nın toplum tasavvuru, milliyetçilik, demokrasi, laiklik ve toplumsal cinsiyet temalarının ortak bir ideolojik eksende bütünleştirildiği kapsamlı bir muhafazakâr modernlik projesi olarak şekillenir. Bu

[98] *Ulus*, 11 Ocak 1950, s. 1.
[99] *Cumhuriyet*, 12 Ağustos 1936, s. 3.
[100] *Tan*, 8 Ağustos 1935, s. 2.
[101] *Cumhuriyet*, 10 Haziran 1936, s. 3.
[102] Hasdemir 1991, s. 86-92; Gök ve Kodaman 2022, s. 36-39.

projenin merkezinde, modernleşmenin ancak tarihsel süreklilik, kültürel aidiyet ve organik bir toplumsal yapı içinde anlam kazanabileceği yönündeki varsayım yer alır. Safa, milliyetçiliği *"ırkî cevher",* kültürel birlik ve korporatif toplumsal örgütlenme arasında eklektik bir senteze dönüştürürken; demokrasiyi, çoğunluk iradesiyle sınırlı bir meşruiyet şemasına; laikliği ise ahlaki-manevi bütünlüğü koruyan bir uyum ilkesine indirger. Modern kavramları nötr kurumsal ilkeler olarak değil, milli kimliği tahkim eden ideolojik araçlar olarak işlevselleştirmesi; farklı bağlamlardan seçtiği örnekleri kendi düşünsel şemasıyla uyumlu hâle getirerek yorumlamasıysa, Safa'nın toplum tasavvurunun normatif olduğu kadar polemik üretmeye elverişli bir retorik üzerine kurulu olduğunu gösterir. Son kertede Safa'nın önerdiği model, modernleşmenin dinamizmini kabul etmekle birlikte, bu dinamizmi milli ruh, tarihsel süreklilik ve hiyerarşik bir toplumsal görev anlayışıyla sınırlandıran, bütünlüklü bir muhafazakâr restorasyon projesi niteliği taşır.

Sonuç

Peyami Safa'nın düşünsel serüveni, erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki muhafazakâr düşüncenin nasıl oluştuğunu ve modernlikle temasını hangi kavramsal zeminde kurduğunu görmek açısından benzersiz bir gözlem alanı sunar. Onun bilim, milliyet, kültür, demokrasi ve laiklik üzerine geliştirdiği görüşler, kendi içinde kusursuz bir uyum arz etmese de muhafazakâr düşüncenin Türkiye'ye özgü işleyişini bütüncül biçimde görmeye olanak sağlar. Bu yönüyle Safa'nın düşünceleri bir "tutarlılık modeli" olmaktan ziyade, muhafazakârlığın modernite karşısında sergilediği seçicilik, ölçü koyma güçlüğü, eklektik yönelimler ve yön değiştirmeye açıklık gibi karakteristik yapısal özelliklerin berrak bir temsili niteliğindedir. Türkiye'de muhafazakârlığın Kemalist modernleşmeyle eşzamanlı doğduğu ve ona eklemlenerek geliştiği de göz önüne alındığında, Safa'nın fikrî seyrini takip etmenin, erken Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakârlığının modernleşme süreciyle ve bunun ardındaki ideolojiyle kurduğu gerilimli ilişkinin hem tarihsel hem kavramsal boyutunu göstermesi bakımından taşıdığı önem çok daha belirgin biçimde anlaşılabilir.

Safa'nın modernlikle ilişkisi, iki temel düzeyde belirginleşen problemli bir ilişki biçimi olarak dikkat çeker: Modernleşme karşısındaki konumunu zaman içinde keskin biçimde değiştirmesi ve Doğu-Batı sentezinde neyin alınacağına dair kalıcı bir ölçüt geliştirememesi. Nitekim 1930'larda *"Türkiye'nin yapması gereken, yüzünü tamamen Batı'ya çevirmektir"* diyerek Batı'yı ülkenin tek istikameti ve tek kurtuluş ufku olarak konumlandıran Safa, 1945 sonrasında modernliğin hangi unsurlarının milli bünyeye uygun olduğu sorusu etrafında şekillenen temkinli ve seçmeci bir söylem geliştirerek Batı karşısındaki yönelimini köklü biçimde değiştirir. Ne var ki bu dönüşüm Safa tarafından hiçbir zaman ikna edici bir biçimde gerekçelendirilmez; *"Batı'nın bunalım içinde olduğu"* gibi genel ve altı doldurulmamış iddialar, radikal bir epistemik kopuşu açıklamak için yetersiz kalır. Dahası, Türk İnkılabına Bakışlar'da ateşli bir modernleşmeci olarak Kemalist devrimi önceki tüm Batılılaşma girişimlerinden daha başarılı bulan Safa'nın, daha sonra bu tutumunu *"dönemin baskıları"* ile açıklamaya çalışması da tatmin edici değildir; zira bu tür bir baskı anlatısı, onun neden bu kadar güçlü

bir modernleşme savunusu inşa ettiğini ve bununla açıkça çelişen sonraki söylemine nasıl geçiş yaptığını açıklamaktan uzaktır.

Safa'nın Batı'ya ve Batılılaşmaya dair bu radikal değişimiyle paralel olarak inşa etmeye başladığı Doğu-Batı sentezinde de aynı muğlaklık söz konusudur. Safa bu senteze atfettiği içeriği bütünlüklü bir biçimde hiçbir zaman açıklayamamış; "ilimsiz din kördür, dinsiz ilim topaldır" gibi soyut kavramsallaştırmalarla meseleyi geçiştirmeye çalışmıştır. "Batı'nın manevi buhran içinde olduğu" iddiasını somut verilerle temellendiremeyen Safa, *"seziş gücü", "mistik derinlik"* ve *"ruhun bütünlüğü"* gibi muğlak kavramlarla Doğu'yu yüceltmesine rağmen bunların hangi tarihsel veya kültürel unsurlara karşılık geldiği konusunda da doyurucu bir cevap verememiştir. Nitekim Tarık Zafer Tunaya'nın "Neyi, hangi ölçüte göre seçeceğiz?" sorusuna verdiği "Bu işler katalogdan eşya seçer gibi olmaz" cevabı Safa'nın Doğu-Batı sentezinde ilkesel bir ölçü koyamadığını; seçiciliğinin sistematik bir çerçeveden ziyade sezgisel yönelişlere dayandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Peyami Safa'nın düşünsel dünyasındaki dönüşümün ve buna bağlı olarak gelişen epistemik ve söylemsel tutarsızlıkların, Türkiye'deki siyasal konjonktürün değişimiyle eşzamanlı biçimde ortaya çıkması ayrıca kayda değerdir. Nitekim 1930'larda radikal Batılılaşmayı kesintisiz bir ilerleme projesi olarak savunan Safa'nın, 1945 sonrasında çok partili hayata geçiş sürecinin ortaya çıkardığı yeni siyasal dengelerle örtüşen bir zamanlamayla modernleşme politikalarına yönelik eleştiriler geliştirmeye başlaması, yalnızca fikrî bir evrimin sonucu olarak değil, aynı zamanda siyasal iklimin değişimine uyum sağlayan bir yeniden konumlanma stratejisinin tezahürü olarak da okunabilir. Bu stratejinin en görünür biçimlerinden biri, Safa'nın Atatürk'ü eleştirilerin dışına alıp sorumluluğu "yanlış tatbikatlara" yükleyen muhafazakâr ayrıştırma tekniğini benimsemesidir. Bu ayrım, lideri yücelterek uygulamayı eleştirme şeklindeki muhafazakâr söylemsel manevranın Türkiye'deki erken örneklerinden birini oluşturur ve Safa'nın fikir dünyasındaki dönüşümlerin yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda siyasal bağlamdan da beslendiğini gösterir.

Bir bütünlük içinde bakıldığında Safa'nın düşünsel çerçevesi, Türkiye'de muhafazakâr zihniyetin modernite karşısında geliştirdiği tutarsız, seçmeci ve siyasal konjonktüre göre yeniden şekillenebilen yapısını erken ve açık biçimde somutlaştırır. Milliyetçilik anlayışında kültürel birlik ile biyolojik özcülük arasında salınması; demokrasiyi çoğunluk iradesine indirgerken *"hâlis fikir-sahte fikir"* ayrımıyla siyasal alanı daraltması; laikliği dinin toplumsal işlevini koruyan bir denge olarak yeniden çerçevelemesi ve korporatist toplum tasavvurunda sınıf çatışmasını reddederek grev hakkına mesafeli durması, Safa'nın düşüncesinin yalnızca dönemin muhafazakâr iklimini değil, günümüz Türkiye'sindeki sağ-muhafazakâr söylemin zihinsel altyapısını da besleyen erken bir prototip oluşturduğunu; modern kavramları bağlama göre daraltan ve seçmeci biçimde yeniden işleyen ortak bir düşünme mantığına yaslandığını göstermektedir. Safa'nın bu stratejik seçiciliği ve bağlamsız karşılaştırmaları, "laiklik" ya da "kadın" konusundaki düşüncelerini temellendirmek için başvurduğu uluslararası örneklerde açık biçimde somutlaşır. Nitekim Sovyet aile politikalarına yaptığı gönderme ile ABD'de başkanların İncil'e el basması ya da Fransa'daki bireysel dindarlık pratiklerine ilişkin atıflar, Safa'nın farklı tarihsel ve toplumsal arka planlara ait örnekleri

bağlamından koparak yeniden işlevlendiren seçmeci bir karşılaştırma tekniğini sistematik olarak kullandığını ortaya koymaktadır.

Peyami Safa'nın düşünsel seyri, Türkiye'de muhafazakârlığın modernleşme süreciyle kurduğu ilişkinin neden kalıcı bir gerilim hattı ürettiğini de bütün açıklığıyla görünür kılmaktadır. Safa'nın uzun düşünsel yaşamı boyunca ürettiği metinlerde izlenebilen seçicilik, ölçü koyma güçlüğü, epistemolojik kırılmalar ve siyasal atmosferle eşzamanlı yön değiştirmeler, erken Cumhuriyet Türkiye'sinde muhafazakâr düşüncenin yalnızca tepkisel değil, aynı zamanda son derece stratejik bir zihinsel yapılanma sergilediğini ortaya koyar. Bu yönüyle Safa örneği, muhafazakârlığın modernlik karşısındaki içsel gerilimlerini anlamaya imkân verdiği kadar, Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin polemiklerle beslenen, bağlamdan kopuk karşılaştırmalarla güç kazanan ve siyasal konjonktürle birlikte yeniden konumlanan söylemsel karakterini de çıplak haliyle açığa çıkarır. Böylece Safa'ya dair bu çözümleme, belirli bir düşünürün fikrî dünyasını yeniden inşa etmenin ötesine geçerek, Türk muhafazakârlığının uzun erimli sürekliliklerini, kırılma anlarını ve yapısal gerilimlerini kavramak için işlevsel bir analiz çerçevesi sunar. Safa'nın fikirleri bu açıdan, erken Cumhuriyet'ten günümüze uzanan muhafazakâr söylemin hem tarihsel hafızası hem de zihinsel işleyişini çözümlemeye imkân veren erken bir laboratuvar olarak okunabilir.

KAYNAKLAR

a. Gazete Yazıları

Peyami Safa, "Aile Düşmanlığından Aile Müdafaasına Dönüş", *Cumhuriyet*, 10 Haziran 1936.

Peyami Safa, "Milliyetçilik ve Milletçilik", *Cumhuriyet*, 16 Haziran 1936.

Peyami Safa, "Karşılıklı İnkılap", *Cumhuriyet*, 17 Temmuz 1936.

Peyami Safa, "İş ve Ev", *Cumhuriyet*, 12 Ağustos 1936.

Peyami Safa, "Büyük Avrupa Anketi", *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1936.

Peyami Safa, "Büyük Avrupa Anketi", *Cumhuriyet*, 26 Ağustos 1936.

Peyami Safa, "Aile Düşmanlığından Aile Müdafaasına Dönüş", *Cumhuriyet*, 10 Haziran 1936.

Peyami Safa, "Ev Kadını ve Makine", *Tan*, 8 Ağustos 1935.

Peyami Safa, "Medeniyetin Farklı Yürüyüşleri", *Tan*, 4 Eylül 1935.

Peyami Safa, "Sayım Günü", *Tan*, 20 Ekim 1935.

Peyami Safa, "Niçin Tek Bir Vücuduz?", *Tasvir-i Efkar*, 24 Mart 1941.

Peyami Safa, "Sabahattin Ali ve Benzerleri", *Ulus*, 19 Ocak 1949.

Peyami Safa, "Grev Hakkı", *Ulus*, 22 Ocak 1949.

Peyami Safa, "İnsanın Manası", *Ulus*, 27 Şubat 1949.

Peyami Safa, "Bizdeki Thorezler", *Ulus*, 1 Mart 1949.

Peyami Safa, "Gene Kadın Meselesi", *Ulus*, 11 Ocak 1950.

Peyami Safa, "Türbe Fobisi", *Ulus*, 2 Şubat 1950.

b. Araştırma Eserler

Atay 2003 — Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk Gelenekçi Muhafazakarlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ayvazoğlu 1998 — Beşir Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Ayvazoğlu 2000 — Beşir Ayvazoğlu, *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*, Ufuk Kitapları, İstanbul.

Berkes 2002 — Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bora 1997 — Tanıl Bora, "Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığının Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, S.74, Güz 1997.

Bora 1998 — Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Bora ve Onaran 2003 — Tanıl Bora - Burak Onaran, "Mazi Cenneti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çiğdem 2003 — Ahmet Çiğdem, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ekiz 1984	Osman Nuri Ekiz (yay. haz.), *Peyami Safa*, Toker Yayınları, İstanbul.
Gök ve Kodaman 2022	Aynur Gök - Timuçin Kodaman, "Sovyetler Birliği'nde Kadın Hakları ve Cinsiyet Eşitliği, *Rusya Araştırmaları Dergisi*, S.7.
Gökalp 1990	Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
Göze, 1997	Ergun Göze, *Peyami Safa'nın Türk Düşüncesindeki Yeri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
Hasdemir 1991	Tuba Asrak Hasdemir, "Sovyetler Birliğinde Kadının Durumu", *Amme İdaresi Dergisi*, C. 24, S.3.
İrem 1997	Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, S.74, Güz 1997.
Lee 1997	Nan A Lee, *Peyami Safa'nın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
Öğün 1997	Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, S.74, Güz 1997.
Safa 1976	Peyami Safa, *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayınları, İstanbul.
Safa 1990a	Peyami Safa, *20. Asır Avrupa ve Biz*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
Safa 1990b	Peyami Safa, *Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
Safa 1990c	Peyami Safa, *Din, İnkılap, İrtica*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
Safa 1990d	Peyami Safa, *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
Safa 1997	Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
Safa 2003	Peyami Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
Timurtaş ve Göze 1970	Faruk Kadri Timurtaş - Ergun Göze (yay. haz.), *Seçmeler Peyami Safa*, MEB Yayınları, İstanbul.
Tunaya 2004	Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
Turhan 1961	Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Babıali Yayınevi, İstanbul.
Ülken 2002	Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

SUMMARY

This article analyzes the intellectual foundations of Turkish conservatism during the early Republican period through a comprehensive examination of the thought and writings of Peyami Safa. The early Republic constituted a formative environment in which the new nation-state sought to redefine its cultural identity, civilizational orientation, and social institutions. This context generated a fertile yet contentious intellectual climate marked by competing visions of modernity, divergent ideological trajectories, and persistent tensions between tradition and reform. Safa emerged as a central figure in this landscape; his writings provide a rich and multilayered archive for understanding the deeper cultural and ideological dilemmas that shaped Turkey's modernization experience.

Methodologically, the study relies primarily on Safa's own intellectual works—his essays, theoretical reflections, and cultural commentaries—which are treated simultaneously as historical evidence and as conceptual instruments for interpreting broader ideological transformations. This dual approach enables the reconstruction of Safa's intellectual evolution on both empirical and theoretical levels. By situating his writings within their historical context, the analysis reveals the reasons, catalysts, and structural conditions underlying his transition from a rigid positivist worldview to an epistemology grounded in metaphysical intuition, moral consciousness, and cultural authenticity.

Safa's early commitment to positivism aligned him with the dominant intellectual ethos of the 1930s, when rationalism, secularism, and scientific progress were perceived as indispensable tools for constructing a coherent and modern national identity. However, beginning in the 1940s and accelerating after the Second World War, Safa became increasingly critical of what he perceived as the reductionist, spiritually impoverished, and culturally alienating aspects of positivist epistemology. This shift did not represent a sudden rupture but rather a gradual intellectual transformation shaped by historical developments, ideological debates, and his evolving assessment of Turkey's cultural dilemmas. His engagement with nationalism, the Kemalist revolution, the West–East dichotomy, and the crisis of modernity constituted the principal axes of this transformation.

Safa's critique of positivism was grounded in a broader civilizational inquiry. While recognizing the institutional and technological strengths of Western rationalism, he argued that Western-style modernization lacked the spiritual depth and cultural rootedness necessary for sustaining a meaningful social order. Conversely, he believed that Eastern metaphysical traditions—though rich in spiritual content—required reinterpretation to meet the demands of contemporary life. This tension drove Safa toward an effort to synthesize the rational achievements of the West with the moral and metaphysical resources of the East. His search for a "balanced modernity" became one of the defining features of his later thought.

The article argues that Safa's intellectual evolution reflects not merely an individual transformation but also the structural characteristics of Turkish conservative

thought that persist from the early Republic to the present. These characteristics include selective appropriation, contextual adaptation, conceptual ambiguity, and the difficulty of establishing stable normative criteria. Safa embodies these tendencies in a particularly vivid manner; his oscillation between scientific rationalism and metaphysical spirituality mirrors the deeper contradictions and unresolved tensions that define Turkish conservatism as a long-term ideological pattern.

Safa's reflections on the Kemalist revolution constitute a critical dimension of this analysis. While acknowledging the revolution's necessity in initiating institutional modernization, he criticized what he perceived as its excessive rationalism and disregard for cultural continuity. According to Safa, modernization required not only structural reforms but also an inner moral and spiritual regeneration. His writings on social ethics, democracy, corporatism, national identity, and the role of women illustrate his attempt to formulate a culturally grounded and ethically informed vision of modernity. This multidimensional approach reveals the complexities of conservative thought in mid-twentieth-century Turkey, where the desire for cultural authenticity coexisted with aspirations toward institutional modernity.

By contextualizing Safa's writings within the broader intellectual currents of the early Republican era, the study highlights the historical continuity of conservative patterns in Turkish political culture. Safa's case demonstrates the enduring tension between universalist-progressive ideals associated with Western modernity and the search for spiritual depth, cultural coherence, and civilizational rootedness grounded in Eastern traditions. The persistence of this tension underscores the deep-rooted and long-standing nature of Turkey's ideological debates.

Ultimately, the article concludes that Safa's intellectual transformation offers a valuable analytical lens for understanding the structural and long-term features of Turkish conservative thought. His writings illuminate the complex interplay between epistemological orientations, cultural identities, and civilizational anxieties that have shaped Turkish political and intellectual life from the early Republic to the present. Through the case of Safa, the study provides critical insights into the ongoing dilemmas of modernization, the tensions between continuity and change, and the persistent search for a synthesis between rationalist modernity and spiritual authenticity.