



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**PEYAMİ SAFA PERSPEKTİFİ İLE TÜRK
MODERNLEŞMESİNDE DOĞU-BATI SENTEZİ**

Burhan KILIÇ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ

YÜKSEK LİSANS

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

AĞUSTOS - 2019



**PEYAMİ SAFA PERSPEKTİFİ İLE TÜRK MODERNLEŞMESİNDE DOĞU-
BATI SENTEZİ**

Burhan KILIÇ

**YÜKSEK LİSANS
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

AĞUSTOS 2019

Burhan KILIÇ tarafından hazırlanan “Peyami SAFA Perspektifi İle Türk Modernleşmesinde Doğu Batı Sentezi” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

Başkan: Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZER

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

Üye: Dr. Öğr. Üyesi İbrahim İRDEM

Güvenlik Stratejileri ve Yönetimi Anabilim Dalı, Polis Akademisi Başkanlığı

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~

Tez Savunma Tarihi: 06/08/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Figen ZAİF

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim



Burhan KILIÇ

06.08.2019

PEYAMİ SAFA PERSPEKTİFİ İLE TÜRK MODERNLEŞMESİNDE DOĞU-BATI
SENTEZİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Burhan KILIÇ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Ağustos 2019

ÖZET

Bu çalışmada, Osmanlıyla başlayıp, Cumhuriyet dönemiyle devam eden ve günümüz tartışmaları arasında da güncelliğini koruyan Türk modernleşmesinin, Peyami Safa'nın Doğu-Batı sentezi yaklaşımında analizi amaçlanmıştır. Zira Peyami Safa, Osmanlı'nın tarihten çekilip, modern Türkiye'nin inşa sürecine şahit olmuş bir aydınımızdır. Tanıklık ettiği bu tarihsel çizgide Safa, önce Kemalist ideolojideki radikal modernleşme adımlarını olumlayan noktadadır. Ancak 1950'li yıllar itibariyle değişen iç ve dış dinamiklerin ışığında muhafazakârlığa evrilen düşüncelerinde köklü dönüşümleri hedefleyen Batılılaşma politikasına karşı endişelerinin izlerine rastlarız. Türkiye için uygun olan Batılılaşma sistematüğini ise mantık ile sezginin beraberliğinde, yani Doğu-Batı sentezi anlayışında görür. Bu kapsamda çalışmada ilk olarak düşünsel temelin oluşturulması adına modernliğin kökenine, tarihsel çizgideki gelişim sürecine ve Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine yansımalarına yer verilmiştir. Ardından Türkiye'nin Batılılaşma sorunsalının çözümünün Doğu ve Batı uygarlıkları arasındaki tercihte değil, Şark medeniyetinin sezgisel, Garp medeniyetinin ise akli ve ilmi yönünün anlamlı terkinin geçtiğini vurgulayan Doğu-Batı sentezi anlayışı tetkik edilmiştir.

Bilim Kodu : 117111
Anahtar Kelimeler : Modernlik, Osmanlı Modernleşmesi, Türk Modernleşmesi, Şark, Garp, Doğu-Batı Sentezi ve Peyami Safa
Sayfa Adedi : 113
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ

EAST-WEST SYNTHESIS IN TURKISH MODERNIZATION WITH PEYAMI SAFA
PERSPECTIVE

(M. Sc. Thesis)

Burhan KILIÇ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

August 2019

ABSTRACT

In this thesis, it is aimed to analyze the Turkish modernization, which started with the Ottomans and continued with the Republic period and remains current among today's debates, in the East-West synthesis approach of Peyami Safa. Because Peyami Safa is one of the highbrows who has witnessed the Ottomans' go out of existence and the process of building a modern Turkey. In this historical line that he witnessed, Safa is at the point that first affirms the Kemalist ideology's steps of radical modernization. However, in the light of the changing internal and external dynamics as of the 1950s, we have found traces of concerns about Westernization policy which aims radical transformations in his ideas that have evolved into conservatism. He considers appropriate the westernisation systematic for Turkey in his East-West synthesis approach which proposes the coalescence of logic and intuition. In this context, first of all, the origin of modernity, its development process in the historical line and its reflections on the Ottoman and Republic periods were included in order to form the intellectual basis. Then, the East-West synthesis approach, which emphasizes the solution of Turkey's Westernization problem is not to choose between the Eastern and the Western civilisations, but to compound the Eastern civilisation's intuitional aspects and Western civilisation's scientific and intellectual aspects together, has been examined.

Science Code : 117111
Key Words : Modernity, Ottoman Modernization, Turkish Modernization, the East, the West, the East-West synthesis and Peyami Safa
Page Number : 113
Supervisor : Prof. Dr. Hamit Emrah BERİŞ

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
2. MODERNLİĞİN KÖKENLERİ VE TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME HAREKETLERİ	5
2.1. Modernliğin Kökeni ve Tarihsel Gelişimi.....	5
2.1.1. Modernlik ve Temelleri	5
2.1.2. Rönesans ve Reform Hareketleri.....	8
2.1.3. Bilimsel Devrimler	10
2.1.4. Aydınlanma	13
2.1.5. Endüstri Devrimi	17
2.1.6. Modern Devlet ve Modern Politika	19
2.2. Osmanlıda Batılılaşma ve Modernleşme Tecrübeleri	23
2.2.1. Osmanlı Modernleşmesinin İlk Dönemi.....	23
2.2.2. İkinci Mahmud Dönemi ve Tanzimat Fermanı	24
2.2.3. Islahat Fermanı	29
2.2.4. Birinci Meşrutiyet ve Jön Türkler	30
2.2.5. İkinci Meşrutiyet ve Fikir Akımları.....	31
2.3. Cumhuriyet Dönemi Modernleşmesi	33
2.3.1. Cumhuriyet Dönemi Modernleşme Politikaları	34
2.3.2. Dönemin Bazı Entelektüellerinin Modernleşme Politikalarına Yaklaşımı	38
3. PEYAMİ SAFA’NIN DOĞU-BATI SENTEZİ BAĞLAMINDA TÜRK MODERNLEŞMESİNE YAKLAŞIMI	45
3.1. Modernleşme Hareketinde Peyami SAFA	45

	Sayfa
3.1.1. Osmanlıyla Başlayan Cumhuriyetle Sonlanan Bir Hayat: Peyami SAFA	45
3.1.1.1. Çocukluk ve gençlik yılları.....	45
3.1.1.2. Cumhuriyet dönemi	50
3.1.1.3. 1940'lı yıllar ve çok partili döneme geçiş.....	57
3.1.2. Peyami SAFA'nın Türk modernleşmesine bakış açısı	64
3.2. Neden Doğu-Batı.....	78
3.2.1. Şark Nedir? / Garp Nedir?	79
3.2.2. Neden Doğu-Batı Sentezi	91
4. SONUÇ	105
KAYNAKLAR	109
ÖZGEÇMİŞ	113

1. GİRİŞ

Moderniteyle beraber kendisini dönüştüren Avrupa, onyedinci yüzyıldan itibaren dünya devletlerinde görülen politik, ekonomik ve toplumsal manadaki değişimlere rol model olmuştur. Zamanla dünyanın çehresini değiştiren bu dönüşüm süreci, 18. yüzyılda Batı karşısında üstünlüğünü yitiren Osmanlı'yı da etkisi altına almıştır. İlk olarak devletin bekasının sağlanması güdüsüyle askeri alanda beliren Türk modernleşme hareketi, zamanla Batı merkezli olarak kültürel kodlara da tesir edecek şekilde, tüm Osmanlı sistemini dönüştürmeye başlamıştır. Ancak etkin bir yenileşme hareketi İmparatorluk içindeki gerek içtimai aktörlerin gerekse yerleşik kurumların tepkisini çekmiştir. İtiraz edilen nokta esasen batılılaşmanın kendisinden ziyade uygulanma metoduna yönelik olmuştur. Ayrıca medenileşme girişimi, gerekli toplumsal desteği görmemiştir. Zira modernleşmeye dair karar, halkın isteğiyle değil, seçkin zümrenin görüşü doğrultusunda alınmıştır. Yani iktidar sahiplerinin iradesiyle topluma yön verilmesi söz konusudur.

Osmanlı'nın tarihten çekilme serüveninde eski-yeni münakaşası üzerinden yürüyen bu süreç, Türk düşünce hayatını domine etmiştir. Nitekim II. Meşrutiyet döneminin önde gelen münevverleri tarafından modernleşmenin nasıl olması gerektiği ve çerçevesiyle ilgili ileri sürülen görüşler farklı fikir akımlarının doğuşunu tetiklemiştir. Garpcılık, İslamcılık ve Türkçülük adıyla anılan bu düşünsel akımlar modernleşmeye ilişkin, Avrupa'nın sadece ilim ve tekniğinin alıntılanması veya bütüncül bir yaklaşım gözetilerek ayırım yapılmaksızın tüm taraflarının tesahup edilmesi yönünde içeriğe sahiptir. II. Meşrutiyet döneminin bir başka özelliği ise bu devrin yenilikçi adımları ve Batılılaşmanın muhteviyatına yönelik düşünsel akımların, bir nevi Cumhuriyet dönemi modern Türkiye'sinin oluşumuna yönelik reformların ön provası olmasıdır.

Dönüşümün nasıl olması gerektiğine ilişkin tartışmada Peyami Safa'nın da yer aldığını görürüz. Yakın tarihimizin tanığı olan Safa, Türk milletinin ilerlemesi için Batılılaşmanın gerekliliğine vurgu yapan bir entelektüelimizdir. Ancak saplantılarla hareket edilip, şuursuzca yapılan modernleşme anlayışının hep karşısında olmuştur. Öncelikle Türkiye'nin, gelişmiş Avrupa karşısında yerini belirlemeye çalışan Safa, bu saptamasından sonra ülkemiz için ideal olanın Şark medeniyetinin sezgisel, Garp medeniyetinin ise akli ve ilmi yönünün anlamlı terkinin olduğunu savunur. Bu kapsamda "*Peyami Safa Perspektifi İle Türk Modernleşmesinde Doğu-Batı Sentezi*" adlı iki bölüm ve alt kısımlarından oluşan çalışmanın ana teması, düşünürün Doğu ve Batı kavramları ve bunların sentezine ilişkin fikirleri üzerine kurgulanmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde, düşünsel arka planın oluşturulması adına Batı'yı dönüştüren modernliğin kökeni ve tarihsel çizgideki gelişim sürecinin detaylandırılmasına gidilmiştir. Çünkü modernlik öncesi Ortaçağ Avrupa'sına, kilisenin idaresinde din temelli, yeniliği reddeden ve baskıcı, diğer bir ifadeyle skolastik anlayış ve bu düşünceye bağlı bir hayat tarzı hakimdi. Moderniteyle beraberle Batı'da insan aklını ve ilmi ön planda tutan bir anlayış doğmuştur. Böylelikle yeni bir döneme adımını atan Avrupa için artık her alanda değişimi içeren bir ilerleme kaçınılmaz olmuştur. Bu dönüşüm süreci hem Avrupa demokratik düzeninin inşasını hem de gelişimini sağlayarak onu diğer devletler karşısında üstün konuma getirmiştir.

Akabinde bahsi geçen bu dönüşümün, Osmanlı Devletine etkileri tetkik edilmiştir. İlk olarak, yükselen Avrupa karşısında yine onun yöntemleriyle geri kalmışlığı gidermek için kurumsal ve toplumsal zemin üzerindeki reform girişimleri anlatılmıştır. Ayrıca burada başlangıçta taklide varan, sonrasında izlenen keskin modernleşme politikalarına karşı devrin aydınlarının ileri sürülen ve nasıl modernleşelim sorusuna yanıt niteliğine haiz fikri akımlara kısaca değinilmiştir. Ardından Cumhuriyetin ilk yıllarında Batı merkezli olarak inşa edilen modern Türkiye'nin radikal batılılaşma adımları anlatılmıştır. Bu dönemin modernleşme adımlarının içeriği analiz edildiğinde bir zihniyet değişikliğine gidildiği çok açık biçimde göze çarpar. Nitekim dönemin reformlarıyla, bir taraftan ulus-devletin inşası diğer taraftan da kültürel kodlara tesir ederek seküler bir toplum yaratılması hedeflenmiştir. Bölümün son kısmında konunun muhtevası da göz önünde bulundurularak, devrin öncü entelektüellerinin Türk modernleşmesinin hangi düşünsel zeminde temellendirilmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerine yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü, yaşadığı konjonktür itibariyle İmparatorluğun son zamanlarına ve modern Türkiye'nin oluşum safhasına tanıklık eden Peyami Safa'nın hayatı ile başlamıştır. Sonrasında şahit olduğu zorlukların etkisinde olgunlaştırdığı zihin dünyasındaki Osmanlı dönemi modernleşme politikasına yönelik belirlediği eksikliklere ve eleştirel noktalara yer verilmiştir. Devamında, başlangıçta olumladığı Cumhuriyet idaresinin radikal reformlarına karşı, 1940'lı yıllarda değişen dünya çehresi ve iç dinamiklerin de tesirleriyle muhafazakârlığa evrilen fikirlerinin ışığında taşıdığı kaygıların üzerinde durulmuştur. Son kısımda ise Peyami Safa'nın Şark ve Garp kavramları hakkındaki düşünceleri etraflıca tetkik edilmiş ve bu fikriyatı üzerinden Türkiye için ideal olduğuna kanaat getirdiği Doğu-Batı sentezi anlayışının açıklaması yapılmıştır.

Çalışma oluştururken genel anlamda Peyami Safa'nın sentezci düşüncesini nasıl sistemleştirdiği ve hangi sorunların bu fikre kaynaklık ettiği sorusuna cevap aranmaya gayret edilmiştir. Bu gayretin nihayetinde Türk modernleşme hareketinde Peyami Safa'nın ileri sürdüğü Doğu-Batı sentezi anlayışı, milli kimliği korunmuş bir Türk toplumunun Batı medeniyeti içerisinde yerini alma kaygısı ve var olma mücadelesinin ürünü olduğu şeklinde belirlemiştir. Bu belirlenimi temellendirirken çalışmanın kapsamı, düşünürün Doğu-Batı sentezi anlayışıyla sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. Araştırma yöntemi olarak, Peyami Safa'nın kaleme aldığı eserlerin yanında hakkında yapılan çalışmaların tespiti için literatür taraması yapılmış ve gerekli olan kaynaklar toplanmıştır. Eldeki kaynaklar yatay ve dikey okumayla analiz edilerek çözümlenmesi yapıldı. Analiz sonucu elde edilen veriler ise sentez ve değerlendirme yöntemine tabi tutularak çalışma tamamlanmıştır.



2. MODERNLİĞİN KÖKENLERİ VE TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME HAREKETLERİ

2.1. Modernliğin Kökeni ve Tarihsel Gelişimi

Modernizm, modernlik (modernite) ve modernleşme gibi kavramlar aynı kelime kökünden geldiği halde birbirinden farklı anlamları olmasına rağmen genellikle yanlış bir biçimde aynı manada ifade edilmekte olup, “modern” kelimesinden türetilmiştir.¹ Sözlüklerde “günümüzü ait olan, çağdaş, çağcıl” anlamı gelen modern kelimesinin temelinde Latince "tam şimdi, son zamanlar, bugüne ait" anlamına gelen "modo" sözcüğü bulunmaktadır. Kavram ilk olarak M.S. 5. yüzyılda “modernus” biçimiyle, Hıristiyanlığın kabul edildiği dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır. Muhtevası devamlı değişse de, kavram eski olandan yeniye geçildiğini ve yeni olanın hakim olduğunu bildirir. Diğer bir ifadeyle bir tarafta terk edilen değer ve düşünceleri içermesi nedeniyle olumsuzlanan eski olan ile bugünün hayat tarzına ilişkin öğeleri içinde bulunduran ve aktüel olması sebebiyle olumlanan yeni olanı birbirinden ayırmak için ifade edilmiştir.²

2.1.1. Modernlik ve Temelleri

Batı bilincinin eski-yeni münakaşasından oluşan ve bireysel ve toplumsal dönüşümlerin kurumsallaştığı pek çok değişkeni dile getirilen modernlik, tarihsel bir dönemi anlatmak için kullanılmaktadır. Kavram, Ortaçağ döneminde yer alan değerler sosyolojisine karşı çıkarak yeni bir çağın habercisidir.³ Anthony Giddens bu kavramın açıklamasını, 17. asırdan itibaren Batı’da beliren ve zamanla tüm dünyaya tesiri olan içtimai bir hayat ve örgütlenme şekli yönünde yapar. Bir başka düşünür N. Eisenstadt’de, Batı Avrupa ile Kuzey Amerika’da 17. ve 19. yüzyıllar arasında siyasal, ekonomik ve içtimai alanlarda görülen dönüşümler neticesinde olgunlaşıp farklı kıtalara yayılan bir süreç olarak ifade etmektedir. Entelektüellerin açıklamalarında modernitenin genellikle

¹ Çiçek, A., C., Aydın, S., ve Yağci, B. (2015). "Modernleşme sürecinde kadın: Osmanlı dönemi üzerine inceleme". *Kafkas Üniversitesi İİBF Dergisi*, 6 (9), s. 271.

² Beriş, H., E. (2016). *Siyasetin yüzleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Tezkire Yayıncılık, s. 211; Erdumlu, G. (Editör). (2004). *Modernlik ve modernleşme sürecinde Türkiye*. Ankara: Babil Yayıncılık, s. 5.

³ Yılmaz, L. (2010). *Modern zamanın tarihi: Batı’da Yeni’nin değer haline gelişi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları, s. 17.

Batı merkezli olarak görülmesi esasen, bu değişim sürecinin Avrupa'nın tarihsel çizgideki gelişmelerine bağlı olarak meydana gelmiş olmasındadır.⁴

Moderniteye geçişi belirleyen bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel olmak üzere dört farklı devrimin bulunduğunu belirten Abel Jeanniere, modernitenin oluşturucu öğeleri ile mantığının meydana geldiği yerleri tespit etmek için söz konusu devrimlerin incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Abel bu devrimleri, bilimsel açıdan Newton tarafından keşfedilen evrensel yer çekimi kanunuyla beraber iki dünya görüşü arasındaki kopuşun belirlenmesi, yani Tanrı ve meleklerince doğrudan idare edilen, Tanrı'nın arzularını ve büyüklüğünü anlatan bir doğa anlayışından; kendisini düzenleyen ve matematiksel denklemlerle çözümlenebilen bir tabiat anlayışına geçilmesi; siyasal açıdan iktidarın kaynağının Tanrı'dan ziyade halka dayandığı, meşruiyetinde halkın rızasının bulunduğu ve rasyonel bir demokratik yönetimi; kültürel açıdan aklın üstünlüğünün tesahup edildiği ve toplumsal hayatta esasen akılcı ilkeler benimsenerek dinin hayatta küçük bir alanda tutulması yani laikleşmenin sağlanması; endüstriyel açıdan ise insanla doğa arasında aracı pozisyonunda olan teknik-yapının zamanla daha fazla özerklik elde etmesi ve bu devrim ile aletten makineye geçişin sağlanmasının neticesinde emek sürecinde üretici insanın yerini makineye bırakması olarak ifade etmiştir.⁵

"Toplumların değişen zamansallık düzenleri, geçmişle kurulan bağlantının farklılaşması ve tarihsellik"⁶ vurgusu yapan modernliğin kökenine ilişkin birçok görüş belirtilmiştir. Fakat temelinde, orijinini Rönesans ve Reform gibi toplumsal düşün hareketleri oluşturan ve 17. yüzyılda gerçekleşen bilimsel ve felsefik devrimlerin ürünü olan Aydınlanma düşüncesinin yer aldığı ortak düşüncedir.⁷ 18. yüzyılda etkisini hissettirmeye başlayan Aydınlanmanın ayırt edici özelliği farklılıkları ve çeşitleriyle beraber akıldır. Bu düşünceyle akıl mutlak bilginin kaynağı olarak görülmüş⁸ ve evren ve insan ile alakalı tüm bilgilerin kaynağı konumunda bulunan teolojik anlayış yerini insan akli, duyuları ile deney ve gözleme bırakmıştır.⁹

⁴ Çetin, A., Yücedağ, İ. (2010). "Modern-geleneksel ayrımının bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi". *Mukaddime*, (1), s. 89.

⁵ Jeanniere, A. (1992). Modernite Nedir?. *Birikim*, (40), s. 80-82.

⁶ Yılmaz, (2010), s.18.

⁷ Kızılcılık, L. (1994). "Postmodernizm:"modernlik projesine" bir başkaldırı". *Türkiye Günlüğü*, (30), s. 87;

Erdoğan, M. (2006). *Aydınlanma modernlik ve liberalizm*. (Birinci Baskı). Ankara: Orion Yayınevi, s. 16.

⁸ Çiğdem, A. (2006). *Aydınlanma düşüncesi*. (Altıncı Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 19.

⁹ Aksoy, E., S. (2009). *Peyami SAFA'nın romanlarında modernleşme ve mekan*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s. 12.

İnsanlık tarihi açısından son derece önemli gelişmeleri içinde barındıran moderniteyi, felsefi ve fikri alt yapısını oluşturan aydınlanma felsefesi ile onu önceleyen Rönesans ve Reform hareketleri, kilise-bilim çatışması ve coğrafi keşifler gibi amillerle değerlendirmenin yanında da fikri boyutu ile itiraz noktalarını kavramak için iktisat, ilim, felsefe ve siyasal düzen gibi birçok disiplinin kaynağına ve tarihine bakılması gerekmektedir.¹⁰

Avrupa'da feodalizmin çözülme sürecine girmesiyle birlikte modernite süreci başlamıştır. Söz konusu çözümlenmeyle modernite ve kapitalizm arasındaki genel kabul gören ilişki ortaya çıkmıştır. Buda "feodalizmin tasfiye edilebildiği ölçüde modernite ve kapitalizmin ilerleyebileceği" biçimindedir.¹¹ Feodalizm esasen Ortaçağ döneminde siyasal açıdan ülkenin güçlü merkezi devlet yerine siyasal birimlere ayıldığı, ekonomik açıdan tarımsal faaliyete ve en mühimi de mülkiyet olan toprağa dayalı üretime, sosyal yönden ise halkın hiyerarşik bir yapıda farklı sınıflara ayrıldığı bir düzendir. Bir başka ifadeyle toprağın ve toprak üzerindeki egemenliğin parçalandığı üretim ve yönetim modelidir. Bu dönemde üretim araçlarını elinde bulduran ve artı değerlere sahip olan senyörler gücü elinde bulundurmaktaydı. Nitekim geniş alanları kapsayan toprak sahiplerinin büyük oranın kilise senyörü olması, iyi bir şekilde örgütlenmiş hiyerarşisinin bulunması ve dini etkileri de eklenince kilise bu sistemin en önemli ekonomik ve politik gücü haline gelmişti.¹² Bu düzenin çözülmesinin ve ardından çöküşünün arkasında toplumsal hayatı da şekillendiren çeşitli etmenler yer almaktadır. Bu etmenleri en başta ticari hayatın gelişmesiyle beraber gelen sermaye artışı neticesinde ortaya çıkan burjuva sınıfı, coğrafi keşifler, pusula, barut ve matbaanın kullanılması gibi teknolojik inkişaf olarak belirtebiliriz. Bu gelişmeler toplumsal düzenin tüm safhalarını tesiri altına alarak feodal düzendeki hiyerarşik ve siyasal yapının yanında ekonomik düzeni de temelinden sarsarak birçok alanda dönüşümü beraberinde getirmiştir. Özellikle burjuvazinin, Avrupa'da ilerleyen dönemlerde ortaya çıkacak dönüşümlere direk etkisi görülecektir.¹³

Modernlik yukarıda belirtildiği üzere Kıta Avrupa'sının kendi dinamikleri içerisinde gelişip, serpilerek insana dair her şeyi dönüştüren kendine has olgunun ismidir. Bu olgu

¹⁰ Beriş, (2016), s. 211-212.

¹¹ Tuna, M., Şen, H., Durdu, Z. (2011). *Modern toplumun inşası*. (Birinci Baskı). Ankara: Detay Yayıncılık, s. 9-15.

¹² Aydemir, C., Genç, Y., S. (2011). "Ortaçağ'ın sosyoekonomik düzeni: Feodalizm". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (36), s. 228-229.

¹³ Göze, A. (1986). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Beta Yayınları, s. 74-75.

ilerleyen dönemlerde Avrupa'nın sınırlarının ötesinde tüm dünyanın çehresini dönüştürecek siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel bir anlayışa evrilmiştir.

2.1.2. Rönesans ve Reform Hareketleri

Rönesans, 15. asırda İtalya'da başlayıp süreç içerisinde Avrupa'ya yayılan, kültürel alanın yanında bireyin yaşantısında beliren gelişmeleri, yenilikleri ve anlayışları ifade etmektedir.¹⁴ Bu hareket, Ortaçağ Avrupa'sına hakim olan dine dayalı, yeniliğe kapalı ve baskıcı bir düşünceye (skolastik düşünce) karşı, yine Avrupa'da olgunlaşan esasen insan kavramını önceleyerek onu evrenin merkezine koyan ve fikirlerinin yanında irade hürriyetine vurgu yapan Hümanist düşüncenin neticesinde filizlenmiştir.¹⁵ Dolayısıyla Alatlının da belirttiği gibi "Rönesans modern tarihin ilk bölümünü, yani bireyin Ortaçağ'ın görülen otoriterliğine, kolektivizmine ve çileciliğine karşı ayaklanma sürecini temsil eder."¹⁶

Avrupa'da yüzyıllar boyunca Hıristiyanlığın ortaya çıkardığı kiliseye bağlılık ve bu kapsamda insanların yaşamlarını kurgulama geleneği ile seküler anlayışın olgunlaştırdığı bireysellikleri ön planda tutan bir algı tesahup edilmiştir. Teolojik yaklaşım Ortaçağ döneminde ön planda çıkarken, Rönesans'la birlikte Yunan medeniyeti düşüncesi etkisini göstermeye başlamıştır. Diğer bir ifadeyle Ortaçağ Avrupa'sı Hıristiyanlığın tesiriyle kilise merkezli dini anlayışın kontrolü altındayken, Rönesans'la beraber tekrardan Roma ve Yunan geleneğinin insan, doğa, çevre, vatan ve bireysellik değerlerine yönelim olmuştur.¹⁷

Rönesans'la birlikte dini ve mistik bilgi karşısında akli bilgiye verilen önem artmıştır. Fakat bilginin kaynağındaki değişime verilen bu önemin mevcut egemen sınıfın konumuna, siyasal yapılanmalara ve iktidar ilişkilerine bir yansıması olmamıştır. Tesirleri 16. yüzyıldan itibaren Aydınlanmayla birlikte Ortaçağ'ın düzenini aşındırmasıyla hissedilse de moderniyete asıl katkısı, bireyin kendisini bağlayan dogmatik bağ ve sınırlılıklardan kurtulmasının önünü açmasıdır. Bu dönemde Aydınlanma Çağının aksine dine karşı doğrudan meydan okuma görülmesi de ortaya çıkan söylem ve eserler Hıristiyanlık ve paganizmin eklemlenmesini beraberinde getirmiştir.¹⁸ Böylelikle kilisenin otoritesinin farklı

¹⁴ Beriş, (2016), s. 212.

¹⁵ Baran, M. (2013). "Avrupa'da gelişen modernlik ve modernleşme anlayışları ve bu anlayışların Türkiye'ye yansımalarına tarihî sosyolojik açıdan bir bakış". *International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 8 (11), s. 60.

¹⁶ Alatlın, A. (2010). *Batı'ya yön veren metinler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Melisa Yayıncılık, s. 417.

¹⁷ Yetişgin, M. (2014), *Modern Avrupa tarihi*. (Birinci Baskı). Ankara: Nobel Yayıncılık, s. 23.

¹⁸ Beriş, (2016), s. 212-213.

alanlarda aşamalı olarak zayıflamasıyla bireysel tercihlerin öne çıktığı serbest çıktığı bir hayat üslubu almaya başlamıştır.¹⁹

Modernus kavramı, Rönesans aydınlarınca içinde buldukları dönemin, Ortaçağ'dan ve din merkezli dünya görüşünden kademeli olarak değişimini izah etme fonksiyonunu üstlenmiştir.²⁰ Netice itibariyle Rönesans süreci büyük bir felsefe çağı olmasa da, olgunlaştırdığı fikirlerde şüphesiz insancı bir etiket görülmekteydi.²¹

İnsan ve tabiat merkezli düşüncenin önem kazandığı Rönesans'la paralel bir şekilde 16. yüzyılda hayat bulan Reform ise Luther ve Calvin öncülüğünde Katolik kilisesine karşı doğan bir hareketin ismi olmuştur.²² Ortaçağ'dan itibaren güçlenen Katolik kilisesinin ilk, doğal ve gerçek biçimini kaybettiğini belirten Reformcular, mukaddes metinler esasında dinin özgün ve doğru olduğu biçimini tekrardan yaratmaya çalışmışlardır.²³ Görüldüğü gibi Reform aslında Hıristiyanlığın esaslarına ve ayrıntılarına karşı ortaya çıkan bir hareket değil, aksine Ortaçağ Avrupa'sında kilisenin dini tekelleştirmesiyle elde ettiği güç sayesinde manevi hayatı aşarak bütün hayatı düzenlemesine karşı gelişen bir harekettir. Reformcular Tanrı ile beşer arasındaki iman bağlılığında bir aracının olmadığını, bireyin kendisinin Tanrı'ya yönelmesi gerektiğini ve Hıristiyanlıkta esasen kilise teşkilatı ve merasiminin olmadığını savunarak, bozulmuş olan dini ilk ve saf haline getirmeye çalışmışlardır.²⁴

Düşünce, bilim ve kültür üzerinde tartışmasız otoritesi bulunan kiliseye karşı gelişen hareketin temelinde burjuva sınıfının Avrupa ekonomisine etkisi, Rönesans'la birlikte bireyciliğin ön plana çıkmasıyla Ortaçağ felsefesine yönelik eleştirilerin artması, teknolojik gelişmelerin insanların feza üzerindeki fikirlerini değiştirmesi ve matbaanın geliştirilmesiyle İncil'in milli dillere çevrilerek temel ilkelerinin belirlenmesi gibi çeşitli inkişaflar bulunur.²⁵

Hıristiyanlık inancı doğrultusunda toplumu iyileştirme amacı güden Reformcular,²⁶ halkı Katolik kilisesinin otoritesini reddetmeye çağırarak düşüncelerini paylaşanlarla

¹⁹ Yetişgin, (2014), s. 24.

²⁰ Aksoy, (2009), s. 10.

²¹ Alatlı, (2010), s. 419.

²² Ülken, H., Z. (1958), Hilmi Ziya ÜLKEN'in cevabı. *Türk Düşüncesi*, 10 (52), s. 53.

²³ Yetişgin, (2014), s. 156.

²⁴ Ülken, (1958), s. 53., Ağaoğlu, A. (1972). *Üç Medeniyet*. (Birinci Baskı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 23.

²⁵ Arsebük, G. (1959), "Hıristiyanlıkta Reform ve Luther". *Türk Düşüncesi*, 10 (53), 12; Ağaoğlu, (1972), 25.

²⁶ Alatlı, (2010), s. 532.

Hıristiyanlık dininin bünyesinde Protestanlık mezhebini oluşturmuşlardır. Katolik kilisesinin kırılmasıyla beraber doğan Protestanlık, ilerleyen yüzyıllarda din savaşlarını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca yaşanan Reform süreciyle manevi yönlerini kısmen koruyan papaların politik ve dünyevi güçleri ise zayıflamıştır.²⁷

Ortaçağ döneminde teolojik yaklaşım ile feodal ekonomik sistem üzerine inşa edilen toplumsal ilişkiler, Rönesans ve Reform süreciyle birlikte insanı merkeze koyan bir anlayışa ve sekülerleşmeye doğru evrilmeye başlamıştır. Yaşanan tüm bu gelişmeler beraberinde akli ön plana çıkarmış ve evren, riyaziye ile mekanik faktörlerin öne çıktığı bir anlayışla izah edilmeye başlanmıştır. Batının modernleşmesinin ve ilerleyen yüzyıllarda dünya hakimiyetine giden yolun temeli atılan bu dönemlerde katı bir teolojik yaklaşımdan uzaklaşılarak dine akıl eklememesi yapılmış ve birey kendi hareket ederek özne durumuna gelmeye başlamıştır.²⁸

Rönesans, bilginin ulaşımı ve üretimi ile ilgili Batı muhayyilesinin kökten değişimine sebebiyet veren zihinsel parametrelerin oluşumuna giden kapıları açmış ve Reform hareketinin fikri ve sosyal malzemesinin somutlaşmasına aracı olmuştur.

2.1.3. Bilimsel Devrimler

Bilimsel devrimin moderniteye etkisi doğanın üzerindeki sır perdesini aralayarak zihinlerdeki ezberleri yıkmaya başlamasıdır. Batı zihninde Rönesans ve Reform gibi toplumsal hareketlerle birlikte yaşanan dönüşümün temelinde eski dönemlerde yer alan klasik eserler ile Reformun öncüllerinin yorumladığı ilk din kitaplarını bulunmaktaydı. Bu devirde ki bilimsel çalışmalar eski referansların ehemmiyetinin olmadığını, değişimlerin gözlem, deney ve matematiksel esaslı gerçekleşmesi gerektiğini, evreni yöneten ve açıklayan kanunların bu biçimde ve aklın yardımıyla anlaşabileceğini göstermiştir.²⁹ Bu çalışmalar evrene karşı zihinlerde yer alan düşünceleri değiştirmenin ötesinde, Tanrı'nın elinde olduğu belirtilen evrenin yönetimine karşı farklı perspektifler getirerek Tanrının yetkinlik sahasını sınırlandırmış ve insanın yetkinlik alanını ise genişletmeye başlamıştır.³⁰ Ortaçağ Avrupa'sında ilim Aristo'nun fikirlerinin etkisi altında sürdürülmüştür. Aristo'ya göre Tanrı dünyayı evrenin merkezine yerleştirmişti ve dünya ve evren iki farklı biçimde

²⁷ Beriş, (2016), s. 216.

²⁸ Çiçek, Aydın ve Yağci, (2015), s. 274; Beriş, (2016), s. 215.

²⁹ İnönü, E. (2004). "Bilimsel Devrim ve Türkiye". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 5 (2), s. 105.

³⁰ Bağlı, M. (2002). "Klasik fizik (Newton paradigmasının) ilkeleri bağlamında modern bilincin ve iktidarın imkanları: Özgürlük ve yetkinlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 4 (3), s. 38.

hareket etmekteydi. Birisi dünyanın merkezine doğru hareket halindeyken diğeri ise ondan uzaklaşmaktaydı. Bu görüş kilisenin fikirlerine yakın durumdaydı. Evrenin merkezinde bulunan dünya ağırdı, günahlarla ağırlığı daha da artmaktaydı. Meleklerde ağırlıklardan arı bir biçimde dünyadan uzak, gökte yer almaktaydı. İnsanoğlunun vazifesi ise günahlardan uzak durup, ağırlıksızlığı yakalayarak kendisine cennette yer bulmaktı. Aristo zihniyeti Ortaçağ bilimcilerine tesir ederek, ilmi çalışmaları dine hizmet eden bir duruma getirmiştir.³¹

Ünlü düşünür Galileo'da tabiatın muayyen ve mutlak bir yasalara göre işlediğini belirtmiştir. Dolayısıyla doğa olaylarının meydana geliş sebepleri teolojik olarak değil direk aklın rehberliğinde bulunulabilirdi. Bu nedenle tabiatın izahatında kullanılan teolojik bilgilerin yerine, matematiksel veriler kullanılmaya başlamıştır. Galileo keşiflerini teolojik değerlendirmelerde kullanarak, tabiatın mutlak, evrensel ve akılla açıklanabilir yanının kaçınılmaz olduğunu; bu nedenle, bilimin mukaddes kitabın yorumlarına değil, mukaddes kitapta yer alan yorumların bilimsel esaslara uygun olması gerektiğini savunmuştur.³² Ayrıca Galileo çalışmalarıyla deneycilik esasında yeni bir bilimsel yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ortaçağ döneminde önemsenmeyen laboratuvar deneyleri süratle gelişme göstermiş, doğa ilmini özler üzerine düşünmek yerine deneyimle geliştireceğine inanılmıştır. Fizikçilerin geçmiş dönemlerde tabiatı Tanrı'nın eseri bağlamında düşünmesinin altından yatan neden onun bilgisine yaklaşma arzusuyla, artık bilim adamları doğanın işleyişinin farkında olarak ve ona benzer makineler meydana getirerek insanoğlunun hizmetine sunacaktır.³³

Ortaçağ skolastik düşüncesini eleştiren ve bilimsel metot hususunda düşünceleriyle ön planda olan iki isim ise, Descartes ile Francis Bacon'dur. İlk olarak Bacon hem bilginin güç olduğunu belirterek, insanlığın refahının ilerlemesi için bilimin zorunluluğunu, hem de bilimsel çalışmalarda problemlerin deney ve gözlemlerle toplanan verilerin analizine dayanan indaktif yöntemle çözülmesini savunmuştur. Bacon'a göre bilimin ana fonksiyonu insanoğlunun çaresizliğini azaltarak, onun yücelmesini sağlamaktır. Dolayısıyla insan, bilgi ve bilimin yardımıyla tabiata hakim olacak ve böylece onu kendi fayda ve mutluluğu için kullanabilecektir. Descartes ise klasik mantığın sadece bilinenleri öğretebileceğini, yeni bilgilerin ortaya çıkmasında yeterli olmayacağını belirtmiş ve bilimsel metot olarak da

³¹ Yetişgin, (2014), s. 168.

³² Beriş, (2016), s. 215-216.

³³ Bumin, T. (2012). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 24.

"analiz-sentez" istimalini savunmuştur. Tanrı tarafından yaratılan evrenin matematiksel bir sistem olduğunu ve sırlarının ancak insan aklınca sorgulanarak bulunabileceğini belirtmiştir.³⁴

Yine bu dönemde Newton tarafından keşfedilen evrensel yer çekimi kanunuyla beraber iki dünya arasındaki kopuş belirlenmiş ve böylelikle yeni bir dünya fikrinin temelleri atılmıştır. Newton tabiat vakıalarının sebep-sonuç ilişkisine bağlayarak, bunları belli kaidelerle ilişkilendirmiştir. Böylece tabiatta görülen değişimleri Tanrısal olarak belirten hakim görüş derinden sarsmıştır. Dünyayı belirli kurallar doğrultusunda işleyen bir makine olarak gören Newton, Tanrı ve meleklerince idare edilen, onun iradesini ve büyüklüğünü anlatan bir doğa anlayışından; kendisini düzenleyen ve matematiksel denklemlerle çözümlenebilen bir gök mekaniğe geçilmeyi sağlamıştır.³⁵

Tabiatın maddeden oluştuğunu ifade eden Newton göre maddenin zaman ve hareketleri güç yasalarıyla belirlenebilmekteydi. Bu hareket ile yasaları riyaizesel hesaplamalarla açıklayarak, Tanrı'nın iradesiyle açıklanan tabiat sırlarının çözülebileceği düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır. Newton evrensel yerçekimi kanununda, evrendeki maddelerin diğerini hacim ve mesafeye göre farklılık gösteren bir güçle çektiği tespiti yalnızca maddenin hareketini izahla kalmamış, diğer taraftan yeni bir evren modelini de meydana getirmiştir.³⁶ "Principia" isimli eserinde temel tabiat kanunları ve tabii mekanizmanın işleyişine ilişkin düşünceleri ise, insanoğlunun tabiat üzerinde bir iktidar kurabileceği, gereksinim ve istekleri yönünde düzenleyebileceği ideasını ortaya çıkarmıştır. Bu fikir, ferdin dine karşı bakışını etkileyerek, dinin sadece inanç meselesi olarak görülmesini ve ilimden farklı yönünün ortaya çıkarılmasını sağlamıştır.³⁷

Sonuç olarak bilimsel inkişaflarla deney, gözlem ve araştırma metotları ön plana çıkmış ve böylece geleneksel Aristo felsefesi ile teolojik temelli yaklaşım sarsılmaya başlamıştır. Ayrıca her şeye karşı şüpheci anlayışın mutlak bilgiye dönüşmesi için söz konusu metotları ön planda tutan bilim ahlakı, skolastik düşünce ile kilise öğretilerini körü körüne kabul eden Hıristiyan toplumunun gözünün açılmasını sağlamış ve kilisenin uzun yıllardır süre gelen öğretisi ve emirleri sorgulanır hale gelmiştir. Eskiçağdan beri evren

³⁴ Yaşar, A., G. (2011). "Ortaçağdan günümüze "modernite": Doğuşu ve doğası". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (7), s. 18; Yetişgin, (2014), s. 175; Bumin, (2012), s. 41; Alatl, (2010), s. 807.

³⁵ Jeannire, (1992), s. 80.

³⁶ Çiğdem, (2006), s. 60-61.

³⁷ Beriş, (2016), s. 221.

üzerinde geçerliliğini sürdüren soyut mantık, bilim devriminin analitik düşünce ve matematiksel hesaplamalara yönelmesiyle yerini somut ve gerçekçi kanıtlara dayalı bir anlayışa bırakmaya başlamıştır. Yani doğruların akıl ve ilim merkezli bir anlayışla bulunmasının yoluna gidilmiştir.³⁸

Dış dünyanın idrakine dair yorumların bilgi olarak tanımlandığını ve bilimsel bilginde bu algı çerçevesinde ortaya çıktığını belirtebiliriz. Kadim dönemlerde bilginin üretimi alt başlıkta tasvir edildiği gibi soyut kavramlarla üretilen mantık oyunları ve aşkın bir kaynaktan gelirdi. Bilimsel gelişmelerle birlikte bilginin üretimine kaynaklık eden aşkın güç devre dışı bırakılıp, saf mantıksal kurguda matematiksel yöntemlerin altına alınmıştır.

2.1.4. Aydınlanma

Modernliğin tarihsel arka planında yer alan gelişmeleri belirttikten sonra, bu sürece ivme kazandıran ve felsefi ve zihinsel alt yapısı oluşturan diğer önemli husus ise aydınlanma düşüncesidir. Aydınlanma 18. yüzyılda totaliterliğe, kastçı-feodal cemiyet hayatına, din tahakkümlü bir dünya fikrine karşı, Rönesans ve Reform ile 16. ve 17. yüzyıllarda gerçekleşen bilimsel devrimlerin tabii uzantısı olarak ortaya çıkan ve burjuva sınıfının idaresinde yürütülen bir özgürleşim hareketidir.³⁹

15. yüzyılda Rönesans'la fikirler tarihsel otoriteden bağımsızlaştırmaya çalışılmış ve yaşam ve bilgi hakkında düşünceler akıl esaslı olmasının üzerinde durulmuştur. Rönesans bir geçiş olduğu için köprü vazifesi görmüş ve bu nedenle de ortaya çıkan düşünceler sistemleştirilerek temel ilkeler haline getirilememiştir. Ancak buradaki fikirler, aydınlanmanın düşünsel temellerini oluşturmuştur. Bilimsel devrimler ise insan kapasitesini ve evrenle ilgili sınırların ortaya çıkarılmasında başarılı olmuştur. Bu sürecin birikimi olarak ortaya çıkan Aydınlanma felsefesiyle de teolojik anlayış, sosyal yaşam, siyasal hayat, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki, ekonomik yapı, devlet modelleri ve kültürel alanlar etkilenmiştir.⁴⁰

Aydınlanma hem oluşumu hem de sonuçları bakımından Amerika ve Avrupa'nın bütününe tesir eden, akıl temelli felsefi bir harekettir. Bu hareketin düşünürleri aklın

³⁸ Yetişgin, (2014), s. 189-190.

³⁹ Aslan, S., Yılmaz, A. (2001). "Modernizme bir başkaldırı projesi olarak postmodernizm". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2 (2),s. 95.

⁴⁰ Öztürk, L. (2015). Aydınlanma Dönemi. Web: <http://www.felsefesi.org/aydinlanma-donemi/> 10.09.2018 tarihinde alınmıştır; Yetişgin, (2014), s. 194.

kullanımıyla hem ortaya çıkan siyasal, sosyal ve dinsel problemlerin çözümleneceğini hem de bireylerin gereksinin ve beklentilerinin karşılanacağına inanmışlardır. Dolayısıyla felsefi ve toplumsal tüm projelerin akli veya akılla somutlaşan temel ilkeleri referans alması gerektiğini öngörülmüştür. Burada esasen, insanları din tahakkümlü olup, mit, önyargı ve hurafelerce temsil edilen ve "kötü ve köleleştirici" yönünün bulunduğu inanılan eski sistemden kurtararak, yerine "iyi ve özgürleştirici" olduğu düşünülen aklın düzenine sokulması amaçlanmaktadır. Bu nedenle, aydınlanma bir yönüyle "Akıl Çağı" diye de isimlendirilmektedir. Akıl; vahiy, gelenek ve otorite tarafından ortaya koyulan her şeyi tenkit etme ve sorgulama yetisini temsil etmekteydi.⁴¹

Aydınlanmacı düşünürler her şeyin aklın idaresinde kavranabileceği fikrinden hareketle, din merkezli toplumsal yapı ve düzenlemelerin yerine, akıl merkezli bir eksen arayışına gitmişlerdir. Çünkü aydınlanma geleneksel bağlardan kopmuş, hak ve hürriyetini bilen, aşiret, dini grup ve tebaa anlayışını yıkan, millete ve devlete karşı sorumluluklarını kavramış bir toplum yapısına vurgu yapmaktaydı.⁴² Onlara göre, Aydınlanmış bir toplumun oluşturulabilmesi, ancak mevcut siyasal yapının reforme edilmesiyle mümkündür. İçinde bulunulan siyasal yapı, hem adalet ilkesi ile birey hak ve hürriyetlerini çiğneyen hem de kanunları hiçe sayan bir görünümdeydi. Bu sebeple siyasal otoritenin geleneksel öğeleri gözden geçirilip, iktidara keyfi bir güç sağlayan "kralların kutsal hakkı" ilkesi reddedilerek "Tanrısallık" siyasal alanın dışına itilmiş ve iktidarın meşruluk kaynağının temeline "halk" yerleştirilmiştir. Böylece bireylerin kendi aralarında özgür ve eşit özneler olarak yapacakları sözleşmelerle toplumsal alanı düzenleyebilecekleri düşüncesi modern devlete giden sürecin yolunu da açmıştır. Aslında burada, kendi kendine yeten bir bireyin eylemlerini kısıtlayacak kurallar koyup, onun mutsuzluğuna neden olacak üstün varlık ilkesel olarak reddedilmiştir.⁴³

Aydınlanma felsefesi seküler bir dünya kurgulayarak, toplumsal hayatın tüm alanında bulunan din olgusunu tartışmaya açmıştır. Bu dönemin düşünürleri, dinin toplumsal yaşamın her boyutunda yer almasına karşı çıkarak, onun iktidar alanını kısıtlanması noktasında ortak görüş bildirmişlerdir. Dini bütünüyle reddetmeyerek, onu araşsal bir konuma getirme arayışı içinde olmuşlar ve dinin yalnızca kendi gücüne inanan

⁴¹ Çiğdem, (2006), s. 13-14; Alatlı, (2010), s. 917; Altun, F. (2002). *Modernleşme kuramı: Eleştirel bakış*. (Birinci Baskı). İstanbul: Yöneliş Yayınları s. 89.

⁴² Yetişgin, (2014), s. 213.

⁴³ Ağaogulları, M, E. (2012). *Batı'da Siyasal Düşünceler*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 532.

dogmatik yapısına tepki göstererek, kilisenin tekelinde olan Hristiyanlık inancına karşı mücadele etmişlerdir. Böylelikle insanların özgür idareleriyle dini vecibelerini yerine getirmelerinin önünü açmışlardır.⁴⁴

Aydınlanma felsefesi, gerek ekonomik ve sosyal sonuçları gerekse de akılsal devrim olarak adlandırılan sürecin altyapısını oluşturarak, modernitenin entelektüel temelini vücuda getirmiştir. Aklı yeniden konumlandırarak geçmiş inanç, kurum ve düşünce modelleri eleştiren bu felsefe, esasen kilise ve incilin otoritesine karşı çıkarak, yerine tabiat ve aklın otoritesini koymuştur. Bu nedenle, Aydınlanma'nın otorite karşıtı bir söylem içinde olduğunu ifade etmek yanlış olur. Aydınlanma ilk olarak Fransa'da, ardından İngiltere, Almanya, İskoçya ve Amerika'da düşünürlerin mevcut değerleri ve toplumsal kurumları sorgulayıp, tenkit etmesiyle başlamıştır. Bu dönemin düşünürleri siyasal, felsefi ve toplumsal konularda birbirlerinden ayrılırsalar da, bu durum onların entelektüel bir aile meydana getirmesine engel olmamıştır. Esasen onları bir araya getiren program; sekülerizm, hümanizm, keyfi iktidardan bağımsız hareket edebilme özgürlüğü, serbest ticaret, insanın kabiliyetini geliştirebilmesi ve bireyin dünyada yolunu kendisinin bulabilme hürriyetidir.⁴⁵

Temelleri kendinden önceki toplumsal düşün hareketleri doğrultusunda şekillenen ve Batı Avrupa toplumlarının tarihsel koşul ve yapılarına göre farklılık gösteren birden fazla Aydınlanmanın (Alman-İskoç-Fransız Aydınlanması) varlığından söz edebiliriz.⁴⁶ Bunlar her ne kadar birbirinden farklı coğrafyalarda ortaya çıksa da, hepsinin ortak yönü aklın merkeziliğidir. Buralarda bütün toplumsal ve siyasal ilişkiler akıl temelli bir zemine oturtulmaya çalışılması nedeniyle, akıl hepsinin birleştirici ve merkezi bir ögesi olma özelliği taşımaktadır.⁴⁷

Alman Aydınlanmasının öncüllerinden Kant'a göre, Aydınlanma "insanın kendi eliyle maruz kaldığı reşit olmama durumundan kurtulması"nı ifade etmektedir. Reşit olmama ile kastedilen, bireyin aklını kullanırken kendi iradesiyle değil, başkasının kılavuzluğuna başvurmasıdır. Örneğin kiliseyi burada bir kılavuz olarak gösterebiliriz. Bu duruma insan kendi eliyle düşmüştür. Çünkü akıldını başkasının rehberliğine başvurmadan kullanma cesaretini ve kararlılığını gösteremeyişinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla

⁴⁴ Altun, (2002), s. 91-92.

⁴⁵ Çiğdem, (2006), s. 14-21.

⁴⁶ Kızılcılık, (1994), s. 87.

⁴⁷ Beriş, (2016), s. 219.

insanlar din ve gelenekten beslenen mit ve hurafelerden kurtularak, aklını başkasının vesayeti olmaksızın kendi özgür iradesiyle kullandığı takdirde reşit olabilmektedir.⁴⁸ Böylece kilise kurumunun toplum üzerinde kurduğu tahakküme karşı çıkılarak, aklın özerkleşme durumuna girilmiştir. Bunun sonucunda aklın otoritesi, Tanrı ve kilisenin hâkimiyetinin yerini alarak, dünyayı anlamak, yorumlamak ve dönüştürmek için tek referans noktası olarak görülmüştür. Akla duyulan aşırı güven sonucunda dünyayı ve insanı açıklamaya yönelik diğer düşünce ve inançlar göz ardı edilmiştir.⁴⁹

Aydınlanma felsefesini meydana getiren başka bir temel fikir ise “ilerleme” kavramıdır. Bu fikre göre, insan, aklıyla tabiatın maddi zenginlikler üretmesini sağlayacak tekniği geliştirecek ve böylece medeni, ahlaki ve mutlu bir şekilde hayatını sürdürecektir. Çiğdem'e göre ilerleme fikri, tarihsel süreç içerisinde her dönemin bir önceki devrin birikimini taşıdığını varsayarak, “kötü” olarak addedilen şeylerin zamanla yerini “iyi” olarak nitelendirilen şeylere bırakacağını ve bu durumun sürekli devam edeceği esasına dayalıydı.⁵⁰

Fransız Aydınlanmasıyla birlikte somutlaşan ve tarihin evrensel yasalarla meydana geldiği düşüncesi doğrultusunda insanlığa ait inkişafın belirli bir seyir izlediği fikri ile temellenen ilerleme mantalitesinin kurucusu Turgot'tur. Ona göre, insanoğlu ilk başta avcılık ve tabiata tabi bir seyir izlemiş, sonrasında tarım topluluğuna geçiş yapmış, son zamanda da ticari ve kentleşmeye dair inkişafını işaret eden üç dönemli bir ilerleme göstermiştir. Yine bir başka Fransız düşünür Condorcet ise bu fikre ikinci katkıyı yapmıştır. Turgot'un üç aşamalı dönemine karşı, düşünür küçük insan gruplarının avcılıkla yaşamlarını sürdürdüğü dönemden başlayıp, bilimsel bilginin esas alındığı ve insanların keyfi ve baskıcı yönetim şekilden kurtulduğu büyük ihtilale kadar süren dokuz evreli ilerleme dönemini öne sürmüştür. Condorcet'e göre birde aklın ilerlemesinin sınırsızlık kazanacağı bir gelecek vardır ki, o da onuncu aşamayı oluşturmaktadır.⁵¹ Bu aşamada insanoğlu aklın önündeki engelleri aşarak, her şeye hakim bir konuma gelecek ve bu durumda da hem doğayı hem de toplumu yönetip, kontrol altında tutacaktır. Netice itibarıyla aklın önyargı, otorite, vahiy ve gelenek karşısında elde ettiği bilginin derecesine göre beliren söz konusu dönemselleştirmede vurgulanan, evrelerin özelliklerden ziyade,

⁴⁸ Demirhan, A. (1992). *Modernlik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ağaç Yayınları, s. 30.

⁴⁹ Beriş, (2016), s. 219.

⁵⁰ Erdoğan, (2006), s.22; Çiğdem, (2006), s. 45-46.

⁵¹ Beriş, (2016), s. 220.

bütününün kesintisiz bir biçimde tarihsel halkanın parçaları noktasında veya aklın engellenemez ilerleyişinin evreleri şeklinde görülmesidir.⁵²

Aydınlanma ile ilgili sürecin zihinsel bir devrime sürüklendiğini, tarihsel seyri takip ettiğimizde de Avrupalı kimliğini ortaya çıkartacak temel fikirlerin oluştuğunu ve bunları üreten entelektüellerin aynı zaman dilimi içerisinde yaşadıklarını müşahade edebiliriz. Bu müşahademiz bizi Batıda teknolojik ürünlerin ortaya çıkışını sağlayacak fikriyatın ve modern devlet kavramının temellerini inşa etmiştir.

2.1.5. Endüstri Devrimi

Modernliğin en belirgin niteliği olan değişim, Avrupa'da on sekizinci yüzyılda meydana gelen endüstri devrimiyle ekonomik alanında da kendisini göstermiştir. İlk olarak Avrupa'da görülse de, ilerleyen dönemlerde tüm dünyaya tesir eden endüstri devrimi; tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişi sağlayarak, ekonomik yapıları yeniden şekillendirmiştir. Dolayısıyla üretim biçiminde görülen bu değişiklik, beraberinde üretim araçlarını, üretim ilişkilerini ve tüketim kalıplarını da farklılaştırarak insanoğlunun hayatına önemli etki etmiştir.⁵³

Endüstri devrimi öncesi Avrupa ekonomisi tarımsal üretime dayanmaktaydı. Toprakların hemen hemen hepsi feodal beyler ile kilisenin elinde bulunup, köylülere ürettikleri ürün karşılığında kiralanmaktaydı. Tarımsal üretim haricindeki ekonomik etkinlik ise ailelerin atölye tarzı üretimiyle sınırlıydı. Bu dönemde ailelerin genellikle kendilerine yeten bir hayat tarzı bulunmaktaydı ve dışarıdan az da olsa ihtiyaç duyduğu ürünleri mal değişimi yöntemiyle elde ederlerdi. Ayrıca Ortaçağın karakteristik mesleki örgütlenme şekli olan lonca sistemi, farklı işkollarında faaliyet gösteren bireyleri hiyerarşik bir düzen içinde tutarak, kimlerin hangi alanda çalışacağını sıkı kurala bağlamıştı. Bu durum serbest ekonomiye ve sanayileşmeye geçişin önünde engel olarak bulunmaktaydı.⁵⁴

Endüstri devriminin temellerini bir takım inkişafalara dayandırabiliriz. Ortaçağ döneminde yönetsel ve kilise çevresinde toplanan küçük kasabaların zamanla nüfusundaki artış şehirleşmeye geçişi başlatmıştır. Bu yerlerde hayatını sürdürenlere burjuva adı verilmiştir. Özellikle ticari hayatın gelişmesiyle beraber Avrupa'da ekonomik

⁵² Duman, F. (2006). "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61 (1), s. 137.

⁵³ Erdumlu, (2004), s. 16.

⁵⁴ Yetişgin, (2014), s. 261-290; Erdumlu, (2004), s. 13.

açından güçlenen burjuvazi, elindeki sermayeyi sanayi alanında değerlendirmesiyle birlikte endüstri devriminin gerçekleşmesinde öncü rol oynamıştır.⁵⁵ Sanayileşme sürece etki eden diğer amil ise coğrafi keşiflerle bulunan yerlerdeki değerli madenlerin sömürüsüdür. Avrupa ülkeleri bu bölgelerde oluşturduğu sömürgeler aracılığıyla madenleri işletmesi kıtada maden stoklarını arttırmıştır. Bu durum ülkeler arasındaki ticari ilişkileri etkilediği gibi teknolojinin gelişmesine de katkı sağlamış, birde önceden bulunan mal değişim metodunun yerini paranın almasını sağlamıştır. Ayrıca üretim biçimi ve ilişkileri değişerek, feodal toplumdaki mevcut pazar ve alıcısıyla sınırlı kalmayıp, yeni pazarlara açılarak kendi pazarını kendisi yaratmaya başlamıştır.⁵⁶ Diğer taraftan endüstri devrimine giden sürece bilimsel devriminde önemli etkisi olmuştur. Bilimsel devrimle beraber oluşan geniş bilgi birikimi neticesinde bilim adamlarınca yapılan çalışmalar, bilimin insanlığın hizmetine girmesini sağlamıştır. Bu çalışmalarla elde edilen bulgular, bir müddet sonra yeni teknolojilerin ortaya çıkarılmasını tetikleyerek üretim tarzının değişmesinin nedenlerinden bir olmuştur.⁵⁷ Üretim tarzının ve ilişkilerinin değişmesine neden olan etmenlere Marx Weber bir de Protestan ahlakını eklemiştir. Protestan ahlakının inananlarına aşıladığı çalışma ile biriktirme ideası, bu inanca sahip burjuvazinin sermayesinin birikimini sağlamıştır. Burjuvazinin bu sermayeyi yatırıma aktarması sanayileşme için gereksinim duyulan sermayenin elde edilmesini sağlamıştır. Ayrıca Weber göre, akılcı düşüncenin toplumsal ve siyasal yaşamın tüm alanlarını etkilemesi endüstrileşmeye katkı sağlayan bir başka faktördür.⁵⁸

Endüstri devrimi etkisini ilk olarak 18. yüzyılda İngiltere'de göstermeye başlamıştır. 18. asırda ülkede kabul edilen yasalarla küçük toprak sahipliği zayıflatılarak, pazara yönelik üretim gerçekleştiren büyük toprak sahipliğinin önü açılmıştır. Bu durum tarımsal faaliyetlerin azaltılmasının yanında hem köyden şehirlere göçü hızlandırarak şehirleşmeye katkı sağlamış hem de geniş topraklar üzerinde makineleşmeyi zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu dönemde insanların geçimlerini sağlayabilmek için yeni bir iş koluna ihtiyaç duymaları, ülkede gerekli olan sermayenin oluşu ve krallık, aristokrasi ile burjuvazi arasında bir mutabakatın sağlanmış olması pazara dayalı üretimin elini güçlendirmiştir. Tüm bunların yanında İngiltere'nin coğrafi konumu, ulaşım rahatlığı, yer altı madenlerini açısından

⁵⁵ Yetişgin, (2014), s. 259-260.

⁵⁶ Beriş, (2016), s. 222; Yaşar, (2011), s. 20.

⁵⁷ İnönü, (2004), s.118.

⁵⁸ Beriş, (2016), s. 222-223.

zengin sömürgelelere sahip oluşu, yatırımda devlet tarafından gösterilen kolaylıklar ve toplumsal ve siyasi yapısı ülkedeki iktisadi dönüşümü tetiklemiştir.⁵⁹

Sanayi devrimiyle beraber geleneksel sosyo-kültürel ve ekonomik yapıların yanında insanoğlunun günlük yaşamında da köklü değişimler meydana gelmiştir. Sanayileşme ilk olarak tekstil alanında kendini göstermiştir. Bu alanda geliştirilen teknik icatlar ile makineleşme, sürece büyük katkı sağlamıştır. Buhar gücünün makineleri işletmeye başlaması söz konusu süreç ivme kazanmıştır. Sanayileşmeyle beraber Ortaçağ döneminin karakteristik mesleki örgütlenme şekli olan lonca sistemi dağılmış ve böylece aynı iş alanında faaliyette bulunan farklı işletmelerin piyasaya girmesinin önü açılmıştır. Bu durum ise bir işin parçalarının farklı işletmelerde imalatı yerine tamamının üretildiği fabrikaları meydana getirerek, üretim tarzının dağınık yapısını bir merkezde toplamıştır. Kısa bir sürede etkin üretim merkezleri haline gelen fabrikalar, üretimde iş bölümü ile uzmanlaşmanın yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁶⁰

Bu dönemle birlikte Rönesans, Reform, bilimsel devrim ve Aydınlanma ile oluşan soyut ürünlerinin artık somutlaştığı görülmektedir. Zira endüstri devriminin sonucu olan aletten makineye geçişle bir yandan üretim modelleri yeni haline bürünürken diğer yandan da insanların gündelik yaşamını etkisi altına alarak toplumsal yaşamı dönüştürmüştür.

2.1.6. Modern Devlet ve Modern Politika

Modernlik sürecinde toplumsal yaşamın hemen hemen tümünde görülen akıl temelli dönüşüm, siyasal hayata da etki ederek, bu alanda köklü değişimleri meydana getirmiştir. Özellikle iktidar ilişkilerine yönelik pratik ve kurumsal nitelikteki değişimlerle iktidarın meşruiyetinin Tanrı'dan ziyade halka dayandığı rasyonel bir demokratik yönetimin temelleri atılmıştır. Yine siyasal düzendeki bu değişimle feodal toplumun parçalı iktidar yapısının son bulması, iktidara laik ve merkezîyetçi bir görünüm kazandırmıştır.⁶¹

Modern devlet yapısının kuramsal temelleri 15. yüzyıldan itibaren Machiavelli, Bodin ve Hobbes'la atılmıştır. Bu isimlerin ortak yönü siyasal iktidarı dünyevi yani laik bir temele oturtmaları ve mutlak monarşiyi savunmalarıdır. Düşünürlerin teorileriyle beraber siyasal iktidarın kaynağının Tanrı'dan ziyade topluma dayandığı, meşruiyetinin ise din, mitoloji ve gelenekler yerine toplumda aranması gerektiği düşüncesi işlenmeye

⁵⁹ Yetişgin, (2014), s. 263-267.

⁶⁰ Erdumlu, (2004), s. 14; Yetişgin, (2014), s. 263-267.

⁶¹ Yaşar, (2011), s. 24-25, Jeannire, (1992), s. 81.

başlanmıştır.⁶² Machiavelli siyasi iktidarın Tanrı'dan değil güçten geldiğini vurgulayarak, politik anlayışı dinsel düşünüşten ayırmış ve onu laikleştirme yoluna gitmiştir.⁶³ Bodin'de mutlak monarşinin din temelli olmasını ve onu din kurallarıyla sınırlandıran "kralın tanrısal hakkı" kuramını reddederek, yerine mutlak monarşinin egemenliğini laik düşünceler esasında formülleştirmiştir. Aslında Bodin burada devletin özüne egemenliği yerleştirmiştir. Ona göre egemenlik, tüm yurttaşlar ile uyrukların üzerinde bulunup, yasayla kısıtlanamayan en üstün iktidardır.⁶⁴ Ayrıca Bodin göre egemenliği mutlak, sürekli, devredilemez ve bölünmez bir bütündür ve bu durumda egemenin otoritesini tüm kanunların üstüne koymuştur.⁶⁵

Bu iki düşünür fikirleriyle mutlak monarşinin kuramını oluşturmaya çalışmışlardır. Hobbes'da bu kuramı genel bir felsefe sistemi içinde sunarak, modern devletin oluşumuna en büyük katkıyı yapan düşünür olmuştur. Ona göre bireyler, toplum ve devletten önce "doğa durumu"nda eşit bir biçimde hayatlarını idame ettiriyorlardı. Bu nedenle de insanların güvenlik ihtiyaçları bulunmaktaydı. Bu durumdan kurtulmak içinde birilerinin üstünde egemenlik kurma yolunu gitmişlerdi ki, buda savaşları doğurmaktaydı. Hobbes ise bu durumun aşılacak insanlara karşılıklı güvenin yerleşmesi, onların akla uygun bir şekilde yönetilmelerinin "toplum sözleşmesi" ile sağlanabileceğini belirtmiştir.⁶⁶ Böylece toplumdaki bütün insanlar bir araya gelerek tüm yetki ve güçlerini bir kişiye veya meclise devredeceklerdir. Egemenin topluma karşı çeşitli görevleri bulursa da, kendisi sözleşmeye taraf olmadığı için onlara karşı bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Ayrıca mutlak ve fiili bağımsızlığı vardır. Egemen olanın gücü tebaanın iradesi ve sözleşmesinden geldiği için, bölünmez ve parçalanmazdır. Son olarak Hobbes dini tekeline alan kilisenin de egemenliğin dışında kalamayacağını belirterek, kilisenin devlete bağımlı olması gerektiği fikrini beyan etmiştir. Böylece kiliselerin Papalıkla bağını kopararak, onun egemen feodal birim olma durumunu sonlandırmak istemiştir.⁶⁷ Hobbes bu fikirleriyle devletin temelini toplum sözleşmesine dayandırarak, Machiavelli ile başlayan laik devlet yapısı kurgusunu, kuramsal bir zemine oturtmuştur.⁶⁸ Tüm vatandaşların eşdeğer haklara sahip olduğu demokratik bir toplum yapısını savunan Rousseau ise ortaya koyduğu toplum

⁶² Eryücel, E. (2011). *Modern devlet anlayışının temelleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat, s.58-59.

⁶³ Şenel, A. (2017). *Siyasal düşünceler tarihi*. (Birinci Baskı). Ankara: Dafnekitap, s. 334.

⁶⁴ Şenel, (2017), s.338-341.

⁶⁵ Göze, (1986), s.125.

⁶⁶ Şenel, (2017), s.345-353.

⁶⁷ Göze, (1986), s.137-142; Şenel, (2017), s.358-359.

⁶⁸ Eryücel, (2011), s.88.

sözleşmesiyle modern devlet oluşumuna katkı sağlayan bir başka düşünürdür. Aslında Rousseau toplum sözleşmesiyle toplumdaki tüm insanların eşit haklarına vurgu yaparak, onların ortak iradelerinden oluşan genel irade kavramını ortaya çıkarmıştır. Egemenliğin yurttaşlar tarafından kullanılması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Ayrıca Rousseau mevcut siyasal yapı ve değerlerin tahakkümden meydana geldiğini ve bu nedenle değişmesi gerektiğine belirterek, yerine cumhuriyetçi talepleri dillendiren ilk düşünür olma özelliğini de taşımaktadır.⁶⁹ Görüldüğü gibi Rousseau'nun cumhuriyet kurgusu ile Hobbes'un mutlak monarşisinde egemenliğin temsil mekanizması vasıtasıyla devri söz konusudur. Böylece temsil mekanizması modern devletin niteliklerinden birisi olmuştur.⁷⁰

Modern devlet, Avrupa'da 15. ve 16. yüzyılda tedrici olarak ortaya çıkan ve olgunlaşması 17. yüzyılı bulan bir devlet biçimidir. Modern devlet yapısının oluşum sürecine etki eden temel dinamiklerden birisi Avrupa'da feodal yapının çözülmesiyle beraber ekonomik yapıda görülen değişimdir; yani kapitalizmin doğuşudur. Kapitalizmle birlikte feodal düzendeki kendi kendine yeten ekonomi anlayışı yerini, bölgelerarası ilişkilerin bulunduğu, karşılık ihtiyaçların olduğu ve ölçüsü giderek büyüyen bir bütünleşmenin sağlandığı ekonomik yapıya bırakmaya başlamıştır. Ekonomik alanda yaşanan bu dönüşüm feodal düzenin parçalı siyasi yapısını da değişime zorlamaktaydı. Çünkü parçalı iktidar yapısı, burjuvazinin taleplerini karşılayamıyordu. Burjuvazi sınıfı da işlerini yürütebilmek amacıyla istikrarlı bir şekilde işleyen yönetim sisteminin sağlanması için krallarla işbirliğine gitmiştir. Bu beraberlik feodal düzenin yerine merkezi monarşileri Avrupa yönetim mekanizmasının ana ögesi haline getirmiştir. Dolayısıyla modern devletin anlayışının ilk aşamasına geçiş sağlanmıştır. Bu aşama 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali'na kadar sürmüştür. Kısaca mutlakiyetçi devlet yapısı ilk aşamada hakim model olsa da, tarihsel süreç içerisindeki gelişmelere bağlı olarak yerini ulus-devlete bırakmıştır.⁷¹

Modernite sürecinin siyasal alana en büyük etkisi ulus-devletin ortaya çıkışıdır. Aslında modern devlet de büyük oranda ulus-devlettir. Avrupa'da 15. ve 17. yüzyıllar arasındaki savaşlar ulus-devletin oluşmasında önemli etken olmuştur. Özellikle Reform hareketleri neticesinde Protestanlık ve Kalvenizm ortaya çıkışıyla yaşanan mezhep savaşları sonucunda 1648 yılında imzalanan Vestfalya antlaşmasıyla beraber "Vestfalya

⁶⁹ Çiğdem, (2006), s. 47; Göze, (1986), s.196-214.

⁷⁰ Beriş, (2016), s. 228.

⁷¹ Eryücel, (2011), s. 44-45.

düzeni" adıyla da anılan yeni bir yapı kurulmuştur. Bu yeni yapının temel aktörü egemen ulus-devletler olmuştur. Vestfalya düzeninde, kilisenin gücünün sınırlandırıldığı bir ortamda ortaya çıkan devletler bağımsız ve eşit üniteler olduğu kabul edilerek, aralarında devletler hukuku ilkelerinin geçerli olması prensibi kabul edilmiştir. Ayrıca bu düzende devletler birbirlerinin iç işlerine karışmama ilkesini kabul ederek, karşılıklı bir şekilde egemenliklerini tanıma yoluna gitmişlerdir. Bağımsız ve egemen devletlerin ortaya çıkışıyla yeni bir vatandaşlık kavramı da oluşmaya başlamıştır. Böylece ortak kimliklerin oluşturulması, söz konusu kimliğin korunması ve diğer devletlere karşı savunulması için ulus-devlet anlayışına geçilmiştir.⁷²

İlerleyen süreçte iyice güçlenen burjuvazinin özgürlük, eşitlik ve temsili sistem amacıyla monarklarla giriştiği iktidar mücadelesinden halkında desteğini alarak galip çıkmasıyla 1789 yılında Fransız Devrimi gerçekleşmiştir. Fransız Devrimi ise bugün ki anlamda kullanılan modern kavram ve kurumların tarih sahnesinde ilk tecelli ettiği zaman dilimi olarak gösterilmektedir. Bu mücadele sonucunda öncelikle ulusal meclis ilan edilerek, anayasa yapım sürecine girilmiş ve akabinde demokrasi ve özgürlüğü esas alan "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi" hazırlanmıştır. Aslında devrimin modern devlet bağlamında önemi ise egemenlik anlayışına getirdiği yeniliktir. Yani egemenlik monarktan alınarak halka verilmiştir. Ulusal egemenlik anlayışının ortaya çıkışıyla beraber yurttaşların temel hak ve hürriyetlerini güvenceye alma doğrultusunda devletin gücüne, yurttaşların lehine olacak şekilde anayasa ile sınırlamalar getirilmiştir. Böylece mutlak egemenlikten, sınırlı egemenlik anlayışına geçilmiştir. Netice itibarıyla ulusal egemenlik anlayışı, iktidarını ulusu adına kullandığını belirten ulus-devlet anlayışını meydana getirmiştir.⁷³

Modernlik olgusu görüldüğü üzere Avrupa'nın kendi içerisinde yaşamış olduğu sosyolojik, iktisadi, kültürel ve tarihsel bir dönüşümün ismidir. Avrupa'da doğal bir refleks olan modernliğin bu halini, başka coğrafyalarda açıklamak için modernleşme ve modernizm kavramları kullanılmaktadır. Zira Batıda ortaya çıkan bir durumun tekrardan modernleşme şeklinde tanımlanması yanlış olacaktır. Modern devlet ise modernlik fikrinin siyasete dair üretmiş olduğu somut devlet tasavvurunun ürünüdür. Bu devlet tasavvuru aynı şekilde Batıda doğal bir oluşumun neticesiyken; Avrupa dışındaki coğrafyalarda

⁷² Akyılmaz, G. (2015). *Siyasi tarih*. (Birinci Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık, s. 38-40.

⁷³ Eryücel, (2011), s. 108-109.

modernizm fikrinin ve modernleşme hareketlerinin sonucu olarak meydana gelmiş diyebiliriz.

2.2. Osmanlıda Batılılaşma ve Modernleşme Tecrübeleri

Batı dışı toplumlarda Batı merkezli olarak yaşanan dönüşüm sürecine modernleşme adı verilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu, 17. yüzyılda Batıda yaşanan modernite süreciyle meydana gelen değişimler neticesinde Avrupalı devletlere, özellikle de Batı Avrupa'da ortaya çıkan ulus-devletlere karşı üstünlüğünü kaybetmeye başlamıştı. İmparatorluk, Batılı devletlere karşı üstünlüğünü kaybetmesiyle beraber toprak kayıpları yaşamaya başlamış ve bu durum Osmanlı'da batılılaşmaya giden yolun kilit noktasını oluşturmuştur.⁷⁴ Osmanlıda modernleşme hareketleri ise önceleri “kefere” olarak görülen Avrupalıların taklit edilerek yani onlardan kurum ve ıslah transferleriyle başlamıştır. Aslında Batılılaşma hareketleri için bir milat söylemek güç olsa da 18. yüzyılı milat olarak kabul edersek, önce askeri alanda başlayan Batılılaşma hareketleri, zamanla Avrupa'nın model alınmasıyla tüm Osmanlı sistemini dönüştürmeye başlamıştır.

2.2.1. Osmanlı Modernleşmesinin İlk Dönemi

İmparatorluğun merkezi yönetimi Avrupalı devletlerin üstünlüğünü askeri bir sorun olarak idrak ettiği için toprak kayıplarını önlemek adına öncelikle askeri alanda reforma gidilmiştir. Bu düşünce doğrultusunda Lale Devrinde Avrupa'dan getirilen uzmanlar aracılığıyla orduya Batı tarzı askeri yapılandırmaya doğru gidecek eğitim gördürülmesi Batılılaşma bağlamında atılan ilk adım olmuştur. Bunun yanında askeri üniformalarda yeniden düzenlenmiştir. Batıdan matbaa ve yeni basım tekniklerinin iktibas edilmesi bu dönem olmuştur. Ayrıca Batı'nın durumu hakkında bilgi sahibi olmak için devlet görevlileri çeşitli Avrupa ülkelerinin başkentlerine elçi olarak gönderilmiştir. Fakat geri kalmışlık ve gecikmişlik orduya bağlandığından Tanzimat dönemine kadar diğer alanlardaki genişleşme adımları hep geri noktada tutulmuştur.⁷⁵ Lale Devri aslında Osmanlı'nın, Avrupa'daki fikri akımları ve bunların temelindeki zihniyeti tanımasını sağlamıştır. Bu dönemde Batıdan alıntılarla sınırlı kalan modernleşme adımları, III. Selim

⁷⁴ Demir, Ş., Sesli, M., ve Yılmaz, V. (2008). "Türk modernleşmesine: Eleştirel bir bakış". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (6), s. 80; Zürcher, E., J. (2013). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. (Yirmi Sekizinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 39.

⁷⁵ Berkes, N. (2005). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.47-57; Mardin, Ş. (2015). *Türk modernleşmesi*. (Yirmi Dördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 10.

zamanında Batının teknik üstünlüğünün tamamen kabul edilmesiyle birlikte daha bilinçli görüntü verecektir.⁷⁶

III. Selim döneminde "Nizam-ı Cedid" olarak anılan reform girişimleriyle beraber iç ve dış tehditlere karşı merkezi otoritenin etkinliğinin artırılması, ayrıca padişahında merkezi yapıdaki öneminin korunması amaçlanmıştır. Öncelikle yeni bir ordu kurma teşebbüsünde bulunan III. Selim, temelde hem yeniçeriliğin kaldırılmasını hem de ulema sınıfının nüfuzunun kırılarak Batılılaşma sürecinde geleneksel yapıların zamanla tasfiyesini düşünmüştü.⁷⁷ Eğitim alanında ise bu dönemde medreseler karşısında teknik eğitim veren modern okullar açılmıştır. Okullarda eğitim dış ülkelerden getirilen uzmanlar marifetiyle verilmiştir. Fakat hâlihazırdaki kurumların kaldırılmadan Batı tarzı kurumların oluşturulmaya çalışılması hep tartışma konusu olan ikili bir yapıyı doğurmuştur.⁷⁸ Yine Batı'da daimi diplomatik temsilciliklerin açılmasını sağlayarak, Batı dünyasıyla olan ilişkileri farklı zemine oturtmaya çalışmıştır.⁷⁹ Ancak sistematik olarak bir amaca yönelik atılan bu adımlar geleneksel Osmanlı kültürünün tepkisi ve onun ürünü olan yapılar tarafından daha fazla ilerletilmeyerek kesintiye uğratılmıştır.⁸⁰

Yapılan ıslahatlarla Osmanlı'nın yönünü önce pratik nedenlerle Batıya döndüğünü ve askeri anlamda yapılan yeniliklerle ortaya çıkan sonuçların, ilerleyen dönemlerde tüm Osmanlı dokusunu dönüştürecek anlayışa evrildiğine tanıklık edeceğiz.

2.2.2. İkinci Mahmud Dönemi ve Tanzimat Fermanı

Osmanlı'da reform hareketleri II. Mahmud devriyle beraber ilk kez sistemli zemine oturtularak modernleşme tarihinde yeni bir döneme girilmiştir. II. Mahmud, imparatorluğun iç dengelerini ve geçmiş reform tecrübelerini göz önünde bulundurarak ilk yıllar temkinli hareket etmiştir. Tahta çıkışının hemen ardından sadrazamın himayesinde tüm meseleleri görüşmek üzere ayanlarla toplantı yapıldı. Burada sadrazamca sunulan program tartışılarak padişahında onayladığı Sened-i İttifak adıyla antlaşma imzalandı. Karpat'a göre bu belge, kimilerinin dile getirdiği İngilizlerin Magna Cartası'nın içeriğindeki gibi padişah ile ayanlar arasında onaylanıp, karşılıklı bir şekilde yeni hak ve görevleri beraberinde getirmiyordu. Belgede ayanlara hak ve mülkiyet güvencesi verilse

⁷⁶ Beriş, (2016), s. 255.

⁷⁷ Zürcher, (2013), s. 44.

⁷⁸ Demir, Sesli ve Yılmaz, (2008), s. 80.

⁷⁹ Lewis, B. (2013). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. (Altıncı Baskı). Ankara: Arkadaş Yayınevi, s. 85.

⁸⁰ Mardin, (2015), s. 11.

de, esasen burada yeni haktan ziyade merkezi otorite ile ayanlar arasındaki mevcut durumun kesinleştirilmesi amaçlanmıştır. Saltanat ve ayan arasında uzlaşmayı sağlayan Sened-i İttifak yeniçerilerin ayaklanmasıyla son bulmuştur.⁸¹

II. Mahmud'un 1826 yılından itibaren uyguladığı politikalar imparatorluğun ilerleyen dönemlerdeki reform hareketlerinin izleyeceği yolu belirleyecekti. Padişah öncelikle yeniçerilere dokunmadan III. Selim dönemindeki çağdaş birlikleri canlandırma yoluna gitmiştir. Ancak yeniçerilerin karşı adımıyla buna son vermek zorunda kalmıştır. Bu gelişme II. Mahmud'da, reformlara engel olan geleneksel kurumların lağvedilmesini ve yenilik hareketlerinin askeriye den ziyade İmparatorluğun tüm kurumlarını ve içtimai alanı kapsayacak nitelikte olması gerektiği fikrini olgunlaştırmıştı. Bir süre izlediği siyaset anlayışıyla iç dengeleri lehine çeviren II. Mahmud, 1826'ya gelindiğinde yeniçerileri ilga ederek yerine "Asakir-i Mansure-i Muhammediye" isminde yeni bir ordunun kurulmasını sağlamıştır. Ordu, tıpkı Batı'daki gibi bölümlere ayrılmış, askerlerin üzerine de üniforma giydirilmiştir. Ancak fes bulundurmaları zorunlu kılınmıştır. Ardından sivil memurların kıyafetleri de Avrupalı usulde tasarlanmıştır.⁸²

Bu dönemde eğitim alanında da reformlar gerçekleştirmiştir. 1827 yılında askeri tıp okulu, 1831'de askeri müzik mektebi ve 1834'te ise harp okulu kurularak, modern anlamda eğitimin verilebilmesi için Batıdan uzmanlar getirilmiştir. Bu eğitim kurumları ilerleyen yıllarda İmparatorluğun yönetim kadrosunda ve yakın gelecekte onun yerine kurulacak ulus devletin idaresinde mühim görevler almışlardır.⁸³ İlk kez Batıya öğrenci gönderimi ve halkı bilgilendirmek amacıyla Takvim-i Vekayi adıyla ilk Türkçe gazete basımı da bu idare zamanında gerçekleşmiştir. Ayrıca rasyonel anlamda devlet işleyişini sağlayacak bir bürokratik yapının kurgulanması öngörülmüştür. Bu bağlamda 1834-1839 yılları arasında yeni bakanlıkların inşası ve işleyiş için modern tarzda iş bölümlendirilmesi yapılmıştır. Döneminin sonlarına doğru reformist zihniyet yavaş yavaş devlet felsefesi haline gelmeye başlamıştır.⁸⁴ Kısacası yenileşme hareketleri bir zihniyet değişikliğini ortaya çıkarmıştır. Nitekim Osmanlı artık Batı merkezli reformları hızla kabullenebilen bir noktaya gelmiştir.⁸⁵

⁸¹ Karpat, K., H. (2016a). *Kısa Türkiye tarihi*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, s. 32-33.

⁸² Akyılmaz, (2015), s. 145-149.

⁸³ Zürcher, (2013), s. 74.

⁸⁴ Karpat, (2016a), s. 42-44.

⁸⁵ Beriş, (2016), s. 259.

Sultan Abdülmecit dönemindeki modernleşme adımları genel olarak, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle Avrupa'nın idari ve siyasi yapılarının alıntılanması ve içtimai alana yönelik bir takım düzenlemelerin yapılması yönünde olmuştur.⁸⁶ Bu adımlar, padişahın onayıyla Mustafa Reşit Paşa tarafından tasarlanan ve yeni düzenlemeler olarak da anılan 3 Kasım 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'yla beraber atılmaya başlanmıştır. Aslında Tanzimat Fermanı'nın alt yapısını bir nevi II. Mahmud döneminde gerçekleştirilen köklü reformlarla hazırlamıştı. Özellikle bu dönemde Sultan'a sadık bir biçimde oluşturulan bürokratik kadrolar gerek Tanzimat adındaki yeni bir ıslahat ve teşkilatlanma sürecinin gerekse hem de Batı orijinli fikirlerin esas alınmasına öncülük etmişlerdir. Tanzimat Fermanı, tüm yurttaşların aynı noktaya gelmesini sağlayacak hakları ve mülkiyet, yaşam ve namus güvenliğini ön görüyordu; askeri, mali ve adli alanlara yönelik çeşitli adımların atılması düşünülüyordu. Böylece devlet gelenekselcilikten arındırılarak, meşruiyetini yasal bir zemine oturtma yoluna gitmekteydi.⁸⁷

İmparatorluğun politik ve hukuki tarihinde önemli yer edinen Tanzimat Fermanı, Batı medeniyetinin temel değerlerinden biri olan eşitlik sürecini kavramsal bir noktada başlatmıştır. Bunun yanında üst düzey kadroların politik aidiyete yönelik müşterek bir laik anlayışın ortaya çıkarılması için çabaları görülmüştür. Kapsadığı düzenlemeler itibariyle de toplumun çeşitli unsurlarının İmparatorluğa bağlılıklarının artırılması amaçlanmıştır.⁸⁸ Literatürde bazı düşünürlerce bu ferman bir Amerikan ya da Fransız Haklar Beyannamesi olarak ifade edilse de, Fahir Armaoğlu Tanzimat'ı söz konusu hususlardan farklı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Zira Armaoğlu'na göre Tanzimat diğerleri gibi halktan gelen talepler sonrasında doğan bir hareketin neticesi değildir. Üstten aşağıya doğru, diğer bir ifadeyle iktidarın iradesiyle gerçekleşmiştir. Bu durum Tanzimat'ın zayıf yanını ortaya çıkarmaktadır. Oda toplum tarafından kolaylıkla tesahup edilemeyeşidir.⁸⁹

Bu ferman esasen devletin geri gidişine karşın bürokratik kadro tarafından hazırlanmış, içeriğinde bir takım önlemlerin bulunduğu bir belgedir. Türk modernleşme tarihinde de önemli bir yeri bulunmaktadır. Nitekim Cumhuriyet döneminde inkılaplarının kökleri burada bulunmaktadır. Bu süreçte reformlar daha önceden uygulanan alanlarla

⁸⁶ İnalçık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. (Birinci Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 140.

⁸⁷ Karpat, K., H. (2016b). *Türk Demokrasi Tarihi*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, s. 96-97; Ahmad, F. (2014). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. (On İkinci Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 37.

⁸⁸ Akyılmaz, (2015), s. 181.

⁸⁹ Armaoğlu, F. (2017). *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*. (On Altıncı Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, s. 233.

birlikte doğrudan dokunulmamış politik, adli ve kültürel zemine de yayılmıştır. Tanzimat reformlarının temel mantığı Batının üstünlüğü kabulü ve yine Batının model alınması yönündedir. Ancak reformlar eskinin korunup, yeninin inşası mantalitesi üzerinden hayata geçirilmiştir. Başka ifadeyle, bir tarafta geleneksel değerleri muhafaza edilmiş eski müesseseler, öteki tarafta Avrupai tarzda oluşturulan modern kurumlar. Cumhuriyet dönemine kadar süren bu görüntü, devlet örgütlenmesinde ikili bir yapıyı doğurmuştur. Aslında bu yöntemin izlenmesinde eski müesseselerde yerleşik düzeni bozulan devlet görevlilerinin vereceği reaksiyonların, yeni kurumlara zararının olacağı fikri etkili olmuştur.⁹⁰

Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan en önemli yeniliklerden birisi şüphesiz ki din farkı gözetmeksizin tüm tebaanın eşit olarak kabul edilmesiydi. Bu doğrultuda adli sistemdeki düzenlemelerin önemli bir kısmı gayrimüslimlerin değişen konumlarına yönelik olmuştur. Her ne kadar şeriat hükümlerinin yürürlükteki yeri muhafaza edilmişse de, Batı temelinde yani pozitif hukuk normları doğrultusunda tedvin edilerek kapsamı nerdeyse miras ve aile hukukuyla daraltılmıştır. Osmanlı'da, sultanın emirleri, şeriat hükümleriyle birlikte uygulandığı için aslında ikili bir hukuk sistemi bulunmaktaydı. Fakat Tanzimat dönemi bürokratları, söz konusu yönetim anlayışının yerine geçecek laik kanunları hazırlamışlar; yeni kurumları oluşturmuşlardır. Özellikle de gayrimüslimlerin yenilenen konumlarının gerektirdiği hallerde. Bu bağlamda ilk olarak Tanzimat Fermanı'nın Osmanlı hukuk sistemine kazandırdığı eşitlik kavramının somut adımı, 1843 yılında İmparatorluk içinde bütün kesimlerin eşitliğini sağlanması amacıyla hazırlanan yeni bir ceza kanunuyla atılmıştır. Ayrıca İmparatorluk bünyesindeki gayrimüslimlerin ticari davalarının görülmesi adına karma mahkemeler kurulmuştur. 1850 yılında Fransa ticaret yasası tamamen iktibas edilmiş, gayrimüslimlere mülk edinmelerini sağlayan bir kanuni düzenleme de yapılmıştır. 1869 yılında ise yabancılarla ilgili davaları görmek için laik mahkemeler hiyerarşisi (Nizamiye mahkemeleri) oluşturulmuş, yine bu dönemde şeriat kuralındaki İslamiyet'ten çıkan hakkında alınan idam cezası kaldırılmıştır.⁹¹ Netice itibarıyla Tanzimat'la beraber Mecelle adındaki ilk medeni kanun hazırlanmış, yapılan tüm reformlara rağmen şer'i hükümlerin geçerliliği koruması devletin laikleşmesinin önüne geçmiştir. Bu karşın düzenlemelerden de anlaşılacağı üzere laikleşme bağlamında ilk adımlar bu zamanda

⁹⁰ Beriş, (2016), s. 260-261; Karpat, (2016b), s. 97; Karpat, (2016a), s. 49.

⁹¹ Zürcher, (2013), s. 99.

atıldığı söylenebilir. Nihayetinde bir bütüncül yaklaşımla tüm toplumsal kesim hem de din farkı gözetilmeksizin hukukun önünde eşit kabul edilmiştir.⁹²

Tanzimat döneminde sultanın fermanıyla eyalet idare meclisleri oluşturularak, buralarda gayrimüslimlerin temsili görülmeye başlanmıştır. Böylece İmparatorluk bünyesinde yabancılar ilk defa, yerelden başlayarak siyasal temsil hakkı elde etmiştir. Diğer taraftan Tanzimat'la ilk kez padişahın kendi isteği doğrultusunda yetkileri ve iktidarı sınırlandırılmıştır. Bu durum özelliğinde insan hak ve hürriyetleri ile yargı alanında daha nettir.⁹³

Bu dönemde özellikle 1845 yılında çıkarılan hatt-ı hümayunla eğitim konularında değişikliğe gidilmiştir. Böylece eğitim kurumlarında ulema ve ürünü olan dinsel bilgilerin haricinde bir müfredat ve öğretmenlerin bulunmasının önü açılmıştır. 1847 yılına gelindiğinde Maarif Nezareti'nin kurulmasıyla birlikte bu konu ulemanın yeki alanının dışında kalmıştır. Böylece eğitim sisteminde laikleşme eğiliminde adımlar atılmıştır. Yine bu dönemde açılan yeni eğitim kurumlarıyla birlikte Batı'yla temaslar arttırılmış, buradaki düşünce akımları Osmanlı aydınlarını daha çok sirayet etmeye başlamıştır. Böylece reform kapsamında atılan adımlarda milli ve manevi yönün muhafaza edilip, Batının sadece ilim ve tekniğinin alınması fikri aşınmaya başlamış ve Batı'dan yapılan iktibaslar her geçen gün artmaya başlamıştır.⁹⁴ İnalıcığa göre, Batılılaşma bağlamındaki Tanzimat'ın liberal nitelikteki yenilikçi reformları, 1876 tarihli ilk Osmanlı anayasasıyla beraber zirveye yapmıştır.⁹⁵

Geçmiş dönemde geri kalmışlığın nedeni olarak görülen askeri başarısızlıkların pratik alanlar üzerinden getirdiği yenilikçi adımların artık bir çözüm olmadığının farkına varılmıştır. Kökten bir değişim ve dönüşümün temellerinin atılmasının yanında, batılılaşma sorununun zihniyet meselesi olduğunun farkına varılmıştır. Nitekim Osmanlı'da Tanzimat döneminde gerçekleştirilen reformların, tüm zihniyeti ve toplumsal hayatı dönüştürecek noktaya evrildiğinin gözlenmesi, bu düşüncemizin kanıtı olarak var sayılabilir.

⁹² Demir, Sesli ve Yılmaz, (2008), s. 80; Beriş, (2016), s. 263.

⁹³ Akyılmaz, (2015), s. 188-193.

⁹⁴ Lewis, (2013), s. 159.

⁹⁵ İnalıcı, (2016), s. 141.

2.2.3. Islahat Fermanı

Islahat Fermanı esasen Tanzimat dönemini başlangıcı olan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ikinci safhası özelliğini taşımaktadır. Mardin'e göre, 1856 yılında ilan edilen fermanla temelde, bu vakte kadar "millet-i hakime" olan Müslümanların ayrıcalıklarının ellerinden alınıp, farklılıklara bakılmaksızın tüm yurttaşlar arasında eşitliğin sağlanması adına bir "Osmanlı" kimliği inşa edilmeye çalışılmıştır.⁹⁶

Bu doğrultuda İmparatorluğun bünyesindeki gayrimüslimlere verilen yeni haklarla, onları Müslümanların konumuna getirerek, dini kitleler arasında kaynaşmanın sağlanması amaçlanmıştır. Aslında Islahat Fermanının içeriğine bakıldığında, Tanzimat'la beraber gayrimüslimlere verilen vaatlerin burada yenilendiği görülecektir. Ancak Islahatın ilanı, Tanzimat'tan farklıdır. Çünkü Islahat Fermanı İmparatorluğun izlediği dış politikaya bağlı olarak tamamen Batılı devletlerin baskısıyla ortaya çıkan ve sadece gayrimüslimlere bir takım haklar sağlayan bir harekettir. Tanzimat ise dış devletlerden ziyade, İmparatorluğun kendisinin aldığı kararla hem devletin yapısını düzenlemeye yönelik hem de tüm Osmanlı vatandaşlarına ilişkin düzenlemelerin yer aldığı bir reform adımdır.⁹⁷

Islahat döneminin reformlarının Tanzimat'tan farkının yanında dikkat çeken en önemli özelliği içeriğinde şer'iata herhangi bir göndermenin olmamasıydı. Bu süreçte İslam hukukunda gayrimüslimlere tanınan hukuki statünün dışına çıkıldığı görülmektedir.⁹⁸ İmparatorluk içinde eşitliğin sağlanması amacıyla dini, askeri, hukuki, eğitim ve ekonomik alanlarda gerçekleştirilen reformlarla, gayrimüslimlere çeşitli haklar verilmiştir. Ancak gayrimüslimleri kendileriyle eşit bir seviyeye getirilmeye yönelik olan düzenlemeler Müslümanlar tarafından olumsuz karşılanmamıştır. Çünkü bu durum sonucunda gayrimüslimlerin kendilerine tanınan hukuksal imkânları, Müslümanları geride bırakır bir biçimde kullandıkları görülmüştür. Diğer taraftan Islahat Fermanı, Tanzimat'ın yaratıcısı Mustafa Reşit Paşa'dan eleştiri almıştır. Ona göre Tanzimat Fermanı ile gerekli düzenlemeler yapılmıştı. Ayrıca Islahat Fermanıyla ise aşırı ve egemenliğe aykırı imtiyazlar verildiğini, devletin iç sorunlarının bu sayede uluslararası nitelik kazanacağı, yabancı devletlerin İmparatorluğun içişlerine müdahalesinin önünün açılacağını ve dış

⁹⁶ Mardin, (2015), s. 15.

⁹⁷ Karpat, (2016b), s. 97; Armaoğlu, (2017), s. 266-267.

⁹⁸ Akyılmaz, (2015), s. 210.

devletlerin baskısıyla hızlıca atılan adımlarla Müslim-gayrimüslim eşitliğinin sağlanamayacağını belirtmiştir.⁹⁹

Netice itibariyle Tanzimat ve Islahat sürecinde yapılan reformlarla artık devlet kurumlarının yanında Avrupa kültürü halkın ilişkilerine de yansiyarak günlük yaşamda (para kullanımı, ev eşyası ve biçimi, kıyafet, vs.) etkisini göstermesiyle birlikte modernleşme hareketleri farklı bir boyut kazanmaya başlamıştır. Yaşanan tüm bu reform süreci sonucunda gerek fikinsel gerekse yönetsel, hukuki ve idari alanda gayrimüslimlere tanınan ayrıcalıklarla gayrimüslimler lehine bir dengesizlik yaratılması ve Avrupa'nın günlük kültürünün toplum ilişkilerine yansmasıyla -özellikle Müslümanların etkilenmesi- ıslahatlara karşı bir tutum oluşmaya başlamış, buda beraberinde mevcut siyasal yapı bünyesinde muhalif bir akım ve grubu ortaya çıkarmıştır. Yapılan reformlara karşı Namık Kemal ve Ziya Paşanın öncülüğünde sistematik bir eleştiri başlatan bu muhalif akım, daha sonrasında "Yeni Osmanlılar" adıyla anılmaya başlanmıştır.¹⁰⁰

2.2.4. Birinci Meşrutiyet ve Jön Türkler

Birinci kuşak Jön Türkler hareketi olarak da anılan Yeni Osmanlıların, Türk siyasal hayatı ile anayasal gelişmelerde önemli yeri bulunmaktadır. Hareketin mensupları II. Mahmud'un Osmanlı diplomasi teşkilatına kazandırdığı Tercüme Odasında görev almışlardır. İyi düzeyde Fransızca bilmeleri sebebiyle, Fransız Devrimi eserlerini okuyarak, devrimin ideolojisi ile ihtilalıyla birlikte olgunlaşıp Batıyı etkisi altına alan liberalizm ve nasyonalist gibi fikri akımlarından etkilenmişlerdir.¹⁰¹ Söz konusu devrimin ortaya çıkardığı siyasi liberalizm akımının esasını oluşturan kavram ve prensiplerin merkezi idarede uygulanması yönünde adımlar atmışlardır. Fakat bu kavramların ve prensiplerin hali hazırda şeriatla bulunduğu fikrinden hareketle, anayasanın yol göstericininin şeriat kurullarının olması gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca Batılılaşma politikasının da İslami zeminde yürütülmesini ifade etmişlerdir.¹⁰²

Bu bağlamda mutlakiyet idaresini devirerek, yerine Batı'da olduğu gibi insan hak ve hürriyetlerini tanıyan bir yönetim düzeninin inşa edilmesi ile meşrutiyeti getirme amacı güden Yeni Osmanlıların Türk siyasal hayattaki en önemli başarıları, II. Abdülhamit tahta

⁹⁹ Armaoğlu, (2017), s. 267.

¹⁰⁰ Mardin, (2015), s. 14; Berkes, (2005), s. 271.

¹⁰¹ Akyılmaz, (2015), s. 268-269; Karpat, (2016a), s. 65.

¹⁰² Akyılmaz, (2015), s. 276.

çıkışıyla birlikte 1876 yılında İmparatorluğun ilk yazılı anayasası olan Kanun-i Esasi'nin kabulü ve parlamentonun kurularak meşruti yönetime geçişi sağlamasıdır. Fakat içeriği analiz edildiğinde Kanun-i Esasi, Avrupai anlamda modern bir temel yasa olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü anayasanın maddelerinde Sultanın yetkilerine bir sınırlandırma getirilmemesi, parlamento faaliyetlerinin hepsinin Sultanın onayına tabi tutulması, halkın iradesine sunulmaması, hatta Sultana yasa yerine geçebilecek düzenleme çıkarma yetkisinin verilmesinin gibi düzenlemelerin varlığı nedeniyle aslında hukuksal, diplomatik ve siyasi alanda hedeflenenler gerçekleştirilememiştir.¹⁰³ Kısıtlıda olsa bu başarı, 1878 Osmanlı-Rus savaşıyla beraber II. Abdülhamit'in hükümeti ve yönetimi kontrol altına almak amacıyla anayasanın kendisine verdiği yetkiye dayanarak parlamentoyu süresiz tatil etmesi neticesinde sona ermiştir. Meşrutiyetin sona erışı ve Sultan Abdülhamit'in yönetim anlayışına karşı Yeni Osmanlılar gerek yönetiminden kurtulmak gerekse meşrutiyeti geri getirmek için farklı arayış içine girmişlerdir.¹⁰⁴

2.2.5. İkinci Meşrutiyet ve Fikir Akımları

I. Meşrutiyet'in sona ermesiyle oluşum içinde olan Yeni Osmanlılar, düşüncelerini kurumlaştırmak adına İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurmuşlardır. İkinci kuşak Jöhn Türkler hareketi olarak da anılan bu yeni yapı, Cumhuriyet ideolojisinin de temelinde bulunan devletin kurtarılması ve korunması kaidesi ekseninde, hem meşruti yönetim zeminine geçiş hem de memleketin birliğinin sağlanması ve içtimai alandaki eşitliğe yönelik politikalar izlemiştir.¹⁰⁵ 1908 tarihinde ilan edilen II. Meşrutiyet'in, monarşik yönetimi hafif bir biçimde dönüştüren I. Meşrutiyet'ten farklı yönü, monarşizmi ilga edip, demokratik adımların atıldığı bir dönemi kapsamaktadır.¹⁰⁶ II. Meşrutiyet dönemi reform politikaları, zamansal yakınlığı, muhteviyatı ve hayata geçiren kadrolara bakıldığında Cumhuriyet devrine yoğun etkiler bıraktığı açıkça görülebilir. Esasen Cumhuriyet dönemi reformlarının kökleri bu devirde atılmıştır.¹⁰⁷

II. Meşrutiyet devriyle beraber kesin olarak, Batı karşısında geri kalmışlığın temelinde askeri ya da teknik meselelerin ötesinde, bir zihniyet sorunun bulunduğu anlaşılmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı aydınlarınca İmparatorluğun son döneminde içinde

¹⁰³ Berkes, (2005), s. 333-335.

¹⁰⁴ Zürcher, (2013), s. 121-122.

¹⁰⁵ Aydın, S. (1993). *Modernleşme ve milliyetçilik*. (Birinci Baskı). Ankara: Gündoğan Yayınları, s. 135-136.

¹⁰⁶ Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. (İkinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 52.

¹⁰⁷ Demir, Sesli ve Yılmaz, (2008), s. 81.

bulunulan durumdan nasıl çıkılacağına ilişkin çeşitli fikir akımları meydana getirilmiştir. Devletin kurtuluşu gayesiyle ortaya çıkan bu akımlar; Avrupa'nın yalnızca ilim ve tekniğinin iktibas ve Müslüman kimliğinin muhafaza edilerek hilafet etrafında bir bütünlüğün sağlanmasını savunan İslamcılık; İmparatorluğun asli unsuru olarak görülen Türklerin mazilerinin Osmanlı öncesine dayandığı ve bu tarih sahiplenilerek büyük bir Türk Birliğinin inşasını savunan Türkcülük ve son olarak Avrupa'dan ilim ve teknik transferinin yetersiz olacağını düşünüp, bu medeniyetin bir bütün olarak değerlendirilmesini ve tüm değerlerinin benimsenmesi gerektiğini düşünen garpçılıktır.¹⁰⁸

Bu dönemde iktidarı uzun yıllar elinde bulunduran İttihat ve Terakki kadroları tarafından farklı alanlarda reformlar gerçekleştirilmiştir. İlk olarak 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İmparatorluk tarihinde ilk kez İttihat ve Terakki yönetimi muhaliflerince siyasal partiler kurulmuş ve yapılan seçimlerin ardından padişahın anayasaya bağlı kalacağına dair andıyla beraber Meclis-i Mebusan tekrar faaliyetlerine başlamıştır.¹⁰⁹ Kısa bir zaman sonra İmparatorluk bünyesinde gerçekleşen iç olayların da etkisiyle Kanun-i Esasi'nin içeriğinde bir takım değişiklikler yapılmıştır. Bu doğrultuda insan hak ve hürriyetleri açısından kişi dokunulmazlığının önündeki engelin kaldırılması, basın hürriyetinin kapsamının genişletilmesi ve toplanma ve dernek kurma hakkının gerilmesi; iktidarın yapısına yönelik ise padişahın yetkileri parlamentonun lehine olacak şekilde kısıtlanarak parlamentonun feshi zorlaştırılmıştır. Böylece yasama ve yürütme organları arasında kuvvetler ayrılığı ilkesinin geçerliliği sağlanarak iki organ arasında demokratik bir denetim sistemi oluşturulmuştur.¹¹⁰

Diğer taraftan II. Meşrutiyet dönemi incelendiğinde adliye ve eğitim düzeninin tamamıyla laikleşmesinin yanında ulemanın pozisyonunun zayıflatılmasına yönelik adımların atıldığı görülmektedir. Öncelikle Şeyhülislam bakanlar kurulundan çıkarılarak, salahiyetlerinin kısıtlanması yoluna gidilmiştir. Bu çerçevede aile ve kişisel konumu ilgilendiren hususları ele alan Şer'i mahkemeler Adliye Nezareti'nin denetimine tabi tutulmuş, medreseler Maarif Nezareti'ne bağlanmış ve vakıfların idaresinin sağlanması adına Evkaf Nezareti kurulmuştur.¹¹¹ Ayrıca aile hukukuna yönelik çıkarılan kararnameyle evliliğin usul ve kurallarına ilişkin birtakım düzenlemeler getirilmiş ve bunun yanında kadının iş hayatı ile toplumsal yaşama katılımını teşvik edecek adımların atılmasıyla kadın

¹⁰⁸ Beriş, (2016), s. 266.

¹⁰⁹ Karpat, (2016a), s. 85-86; Armaoğlu, (2017), s. 590.

¹¹⁰ Akyılmaz, (2015), s. 473-476.

¹¹¹ Zürcher, (2013), s. 185-186.

haklarına dair önemli gelişmeler yaşanmıştır. Eğitim alanında ise önceki dönemlerde yapılanların üzerine yeni bir seküler eğitim sistemi kurma girişimleri görülmüştür. Bu doğrultuda farklı kademelerde okullar kurulmuş, din ulemasının mektepler üzerindeki etkisini gidermek için düzenlemeler yapılmış, eğitim fırsatları kız öğrencileri de kapsayacak bir şekilde yaygınlaştırılmaya çalışılmış, medreselerin mekteplerle uyumunun sağlanması adına öğretim programlarında değişikliğe gidilerek matematik ve fen bilimleri dersleri daha yoğun bir biçimde tatbik edilmeye başlanmış ve hatta Batı dillerinin öğrenilmesi mecburi olmuştur.¹¹² Ek olarak "milli kütüphane, arşivler, müzik ve coğrafya enstitüleri gibi kültürel kurumlar" oluşturulmuş ve "kıyafette de bir değişiklik yapılarak ordu için enveriye adı verilen bir başlık kabul edil"miştir. Yine dilde arınma işlemi de bu dönemde gelişmiştir.¹¹³

Netice itibariyle II. Meşrutiyetin getirmiş olduğu tüm siyasi ve fikri birikim Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden yolun zeminini hazırladığını belirtebiliriz. Diğer yandan bu dönemde gerçekleştirilen tüm mülahaza ve münakaşalar Cumhuriyet'e miras kalarak, Cumhuriyet tecrübesinin hızlı bir şekilde kökleşmesini sağlayacak motivasyon kaynaklarından birisi olmuştur.

2.3. Cumhuriyet Dönemi Modernleşmesi

İstiklal harbinden zaferle ayrılan Türk toplumu, Cumhuriyetin ilanıyla beraber her alanda Batılılaşma programına tabi tutulmuştur. Bu devirde artık modernleşme politikalarının hareket noktasında geçmişteki gibi devletin bütünlüğünün sağlanması değil, Türk ulusu için ulusal temel ekseninde yeni bir ulus-devletin inşası bulunmaktaydı. Bu amaç doğrultusunda kurucu lider Atatürk'ün önderliğindeki Cumhuriyet kadroları, Osmanlı dönemindeki hars ve uygarlık ayrımını gözetmeksizin bir bütüncül yaklaşımla çağdaşlaşma politikası izlenmiş ve toplumsal hayatın tümü alanlarını ilgilendiren köklü değişiklikler yapılmıştır.¹¹⁴

Cumhuriyet dönemindeki Kemalist modernleşme süreciyle birlikte esasen, çağını yakalayamamış bir topluma akıl ve ilmin kılavuzluğunda ulusal bilincin aşılması, Türk tarihi ve dilini reel zemin üzerinde uygun olduğu yere taşınması, laik devlet ve seküler eğilimli hayat tarzının toplumun bütün katmanlarına sirayet etmesi hedeflenmiştir. Bu

¹¹² Lewis, (2013), s. 310-311.

¹¹³ Karpat, (2016b), s. 116-117.

¹¹⁴ Berkes, (2005), s. 522; Ahmad, (2014), s. 91.

amaçlar çerçevesinde atılan adımlara bakıldığında Kemalizm, kendisinden önce yaşanan modernleşme hareketlerinden, uygulama noktasında ayrıştığını belirtebiliriz.

2.3.1. Cumhuriyet Dönemi Modernleşme Politikaları

Osmanlı, tarihten çekilme sürecinde devletin idaresini elinde bulunduran İttihat ve Terakki kadrolarınca I. Dünya Savaşına sokulmuş ve savaşın kaybedilmesiyle önce Mondros Mütarekesi, ardından Sevr Antlaşmasının imzalanması neticesinde 1920'de fiilen olarak sona ermişti. Bu durum binaen Mustafa Kemal öncülüğünde, 23 Nisan 1920 yılında Ankara'da Büyük Millet Meclisi adıyla anılan bir parlamento kurulmuştur. Bu parlamento tarafından TBMM hükümeti oluşturularak, İstanbul hükümeti yok sayılmış ve böylece tüm yetkilerin kendisinde olduğunu açıkça ortaya koymuştur.¹¹⁵

1922 yılında verilen İstiklal Harbini başarıyla sonlandıran Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları Türkiye'nin yönünü geçmişten farklı birçok noktaya tayin etmişlerdir. Öncelikle 29 Ekim 1923'de Cumhuriyet ilan edilmiş ve yapılan seçimler neticesinde Mustafa Kemal Paşa, Cumhurbaşkanlığı görevini üstlenmiştir. İmparatorluktan, ulus-devlet düzenine geçiş sürecinde içtimai alan üzerinde bütüncül bir yaklaşımla kapsamlı reformlar yapılmıştır. Bu saikle geçmişin heterojen yapısı karşısında homojen bir Türk kimliği kurgulanmış ve söz konusu sosyal kimlik ekseninde de gerek geçmişin gerekse geleceğin tekrardan tanımlanması yoluna gidilmiştir. Aslında Cumhuriyet dönemi modernleşme politikası üç temel dinamik üzerine kurulmuştur. Birisi İmparatorluğun mutlakiyetçi ve meşruti yönetiminin reddedilmesi; diğeri Osmanlı'nın ardından bireyler arasında ortak kültüre ve dile sahip olan bir toplumsal bütünlük üzerinden ulus-devletin kurulması; son olarak da geçmişin ideolojik esaslarına karşı çıkılarak, yerine laik bir düzenin tahsis edilmesidir. Bu üç temel dinamik üzerine inşa edilen bir modernleşme hareketiyle toplumsal hayatın her katmanına yönelik köklü değişimler yapılmıştır.¹¹⁶ Bu değişim sürecinde toplumun gelenekselciliğe yönelimi ortadan kaldırılıp, geçmiş ile bağların koparılarak yeni bir bilincin yerleştirilmesi hedeflenmiştir.¹¹⁷

Bu doğrultuda Cumhuriyet dönemi reformları 1920'de Büyük Millet Meclisinin açılmasının ardından gerçekleşmeye başlanmıştır. İlk olarak 1921'de kabul edilen Teşkilat-

¹¹⁵ Kurt, Y. (2010). *Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesinde kadın: Karşılaştırmalı bir analiz*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars, s. 16.

¹¹⁶ Uzun, H. (2000). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e modernleşme süreci*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara, s. 143.

¹¹⁷ Kurt, (2010), s. 17.

1 Esasiye Kanununda yer alan "*hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir*" hükmüyle egemenlik padişahın iradesinden alınarak ulusun iradesine verilmiş, yine bu kanunla yasama ve yürütme yetkisi parlamentoya verilerek yönetim sisteminde değişikliğe gidilmiştir. Böylece monarşik bir yönetim sistemden, "meclis hükümeti" sistemine geçilmiştir.¹¹⁸

1922'de meclisin milli iradenin yegâne temsilcisi olduğu kabul edilerek saltanat kaldırılmış, kısa bir süre sonrada devletin yönetim şeklinde değişikliğe gidilerek cumhuriyet ilan edilmiştir. 1924'te de hilafet ilga edilmiş ve böylece yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti devletin siyasi düzeni şekillenmiş, laik bir devlet modelinin temelleri atılmıştır.¹¹⁹ Yine 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile dini ve modern alanda eğitim sağlayan mektepler Maarif Vekâleti'ne ilişkilendirilerek eğitimin tek elde toplanmaya çalışılmıştır. Bu adımın ardından eğitim sisteminin demokratikleştirilmesi ve laikleştirilmesi amacıyla dini eğitimi veren medreseler kaldırılmıştır. Akabinde Şeyhülislamlık makamı ve Şer'iye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış, Şer'i mahkemelerin de ilgasıyla devlet idaresinde, din ve devlet işleri birbirinden ayrılması planlanmıştır. Atılan bütün bu adımlarla bir yandan padişahın ve halife ile dini önderlerin siyasi alana müdahil olmalarının ve liderlik yapmalarını önüne geçilmiş diğer yandan da laikliğin eyleme geçirilmesi hedeflenmiştir.¹²⁰

Cumhuriyetin ilk dönemindeki modernleşme kapsamında atılan adımlardan anlaşılacağı üzere, bir yandan eskinin muhafazası, diğer yanda Avrupalı anlamda yeni modern kurumların vücuda getirilmesi metodu artık geçerliliğini yitirmiştir. Zira devlet örgütlenmesinde ikili yapı ortaya çıkaran bu yöntemin sakıncalarını gören Cumhuriyet idaresi, modernleşmede radikal adımlar atarak eskiyi tamamen tasfiye etmiş, yerine çağdaş medeniyeti temsil eden kurumları oluşturmaya başlamıştır.¹²¹

Osmanlı rejimini canlandıracak kurumları ortadan kaldıran yönetim idaresi artık Türk milletini ve cumhuriyet rejimini ileriye taşıyacak adımlara atmaya başlayacaktır. Bu kapsamda 1924'de parlamento onayıyla yeni anayasa kabul edilmiştir. Bu anayasada özgürlükler konusunda, Fransız İhtilalıyla birlikte ortaya çıkan "tabii haklar" mantığı benimsenmiş ve hürriyetlerin ancak yasalarla kısıtlandırılabilceği bildirilmiştir. Yine 1924 Anayasa ile kararlı bir biçimde Cumhuriyet rejimine geçildiği vurgulanarak, görevleri daha

¹¹⁸ Lewis, (2013), s. 345.

¹¹⁹ Karpat, (2016a), s. 134-135.

¹²⁰ Karpat, (2016a), s. 146.

¹²¹ Uzun, (2000), s. 162.

detaylı şekilde açıklanmış; Türkiye Cumhuriyeti devletinin başkenti Ankara, dili Türkçe ve dini İslam olarak tanımlanmış ve son olarak da yürütmenin görevleri Cumhurbaşkanı ve kabine marifetiyle kullanılacağı belirtilmiş, parlamentoya da hükümeti denetleme ve düşürme yetkisi verilmiştir.¹²²

1924 Anayasasının kabulünün sonra toplumsal hayatı düzenleyen reformlar hızlı bir biçimde gerçekleşmeye başlamıştır. 1925'de dinsel semboller üzerine düzenlemeler yapılarak erkeklerin geleneksel başlık (fes, sarık, vb.) takmaları yasaklamıştır.¹²³ Aynı tarihte tarikatlar kaldırılmış, tekke ve zaviyeler ile ziyaret amaçlı türbelerin ilgası ve İslam takviminin yerine uluslararası takvim alınmıştır. 1926'ya gelindiğinde şeriat eksenli Mecelle'nin yerine İsveç Medeni Kanunu tamamıyla iktibas edilerek aile hukuku ulemanın yeki alanından çıkarılmış, böylece aile münasebetleri ile kadının, aile ve içtimai alandaki konumu Batı temelinde tanzim edilmiştir. Yine 1926'da dini inanca göre yasak olmasına rağmen İstanbul'da Atatürk'ün heykeli, ardından Ankara-Ulus meydanındaki heykel dikilmiştir.¹²⁴

1927 tarihinden sonra ise devletin asli unsurunun, milli seciyesinin diğer bir ifadeyle Türklüğün nereden geldiği ve gelmesi gerektiği hususu öncelik kazanmaya başlamıştır. Cumhuriyet idaresince siyasi ilke haline getirilen laikliğe göre din, milli hars ve özün temeli oluşturulamayacağı için bunlara yeni bir zemine oturtulması gerekmektedir. Bu amaçla laikliği müdafaa edenler, yani toprak temelli milli devlet düşüncesi zemininde, milleti aslında hukuki ve siyasal bir varlık olarak kabul etmektedirler ve milletin özü ve kimliğinin, bulunduğu politik, ekonomik ve coğrafi ortamın yanından devlet eliyle belirlenmesini öngörmektedirler. Söz konusu fikir doğrultusunda laik milliyetçilik, toprak, politik düzen ve vatandaşlık temelinde belirmesi gerekmektedir. Bu kapsamda Cumhuriyet idaresi tarafından meselenin fazla felsefi derinliğine inilmeden yeni bir laik millet yapısı için, milli benliği dinle ilişkilendirmeden geliştirilecek bir Türk milleti yapısı kurgulanmıştır.¹²⁵

Nitekim 1928'de, 1924 Anayasasında yer alan devleti İslam'la bağdaştıran ibarenin kaldırılmasıyla artık Türkiye temel yasasıyla, kanunlarıyla ve amaçlarıyla laik bir ülke olma yolunda ilerliyordu. Yapılan bu düzenlemenin ardından İslami geleneklerden

¹²² Özbudun, E. (2013). *Türk Anayasa Hukuku*. (On Dördüncü Baskı). Ankara: Yetkin Yayınları, s. 31-33.

¹²³ Zürcher, (2013), s. 277.

¹²⁴ Karpat, (2016b), s. 140.

¹²⁵ Karpat, (2016a), s. 152-153.

ayrıştırılmış, laik bir Türk milleti kurgusuna yönelik dil, tarih ve edebiyat alanında reformlara gidilmiştir. Yine 1928'de geçmişle bağların koparılması için Arap Latin alfabesinin kabulü öngörülerek,¹²⁶ okullarda Arapça ve Farsça dersler yasaklandı ve dilin sadeleştirilerek Türkçeleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Dilde görülen yenileşme adımından sonra ilerleyen yıllarda dil kurultayları düzenlenmiş, dilsel ve tarihsel çalışmalar yapmak üzere Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu gibi organlar kurulmuştur. Bahsi geçen çalışmaların teorik kaynakları Türk Tarih tezi ve buradan zuhur eden Güneş-dil teorisi olmuştur.

Türk Tarih tezinde göre Türk ulusunun beyaz ırktan geldiği, Mezopotamya, Mısır ve Anadolu gibi eski medeniyetlerinin Türklerin eseri olduğu ve buna bağlı olarak da bütün milletlerin atasının Türkler olduğu; Güneş-dil teorisinde ise bütün dillerin kökeninin Turani olduğu ve bütün kültürlerin Türki kökenlerinin olduğu iddia edilmiştir. Böylece Müslümanlık öncesi, Türklerin tarihine gönderme yapılarak tarihsel zeminin buraya çekilmesi amaçlanmıştır.¹²⁷

1930'a gelindiğinde kadınlara belediye seçimlerinde oy verme hakkı, 1934 yılında ise milletvekili seçme hakkının yanında seçilmesinin de önü açılmıştır. 1932'de ezan Türkçe olarak okutturulmuştur. 1935'te ise çıkarılan Soyadı Kanunuyla birlikte aileler Türkçe soyadları kullanmaya başlamışlardır. Son olarak Atatürk'ün kurmuş olduğu Halk Partisinin programına 1931'de koydurduğu prensipler 1937 yılında temel yasaya eklenmiştir.¹²⁸ Cumhuriyet döneminde toplumsal hayatı düzenleyen ve dönüştüren tüm bu reformlar devlet eliyle belirli bir sistematik dâhilinde hayata geçirilmiştir. İlk olarak gerek devletin gerekse toplumsal yaşamın laikleştirilmesi yönünde inkılaplar yapılmış, ardından dinsel simgelerin yerine Batı medeniyetinin sembolleri yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu adımlardan sonra ise yeni bir milli kimlik oluşturmaya yönelik girişimler görülmüştür. Böylece geçmişle bağları koparılmış, Batı uygarlığı ile aynı seviyede bir düzeninin kurulması planlanmıştır.¹²⁹

Cumhuriyet dönemiyle birlikte yeni modern devlet artık Batı uygarlığının bir parçası olarak görülmüş¹³⁰ ve Batı'nın tüm yönleriyle iktibas ve tesahup edilmesi yoluna gidilmiştir. Ancak reformların uygulama metodu Batı'dakinden farklı bir biçimde

¹²⁶ Lewis, (2013), s. 371.

¹²⁷ Karpat, (2016b), s. 140-142.

¹²⁸ Ahmad, (2014), s. 110.

¹²⁹ Zürcher, (2013), s. 276.

¹³⁰ Beriş, (2016), s. 269.

gelişmiştir. Çünkü Batılılaşma adı altında yapılan inkılaplar tabanın isteğiyle olmadığından değişim sürecinde izlenen yöntem Batı'daki gibi aşağıdan yukarıya değil, bizzat devlet eliyle yukarıdan aşağıya doğru olmuştur.¹³¹

Cumhuriyet dönemine kadar özellikle Ziya Gökalp ve Mehmet Akif Ersoy'da var olan Batılılaşma olgusu, Batının tekniğinin alınıp, kendi kültürümüzün, ahlakımızın ve geleneklerimizin korunması yönündeydi. Ancak Cumhuriyet devriyle Batılılaşmanın sadece teknik unsurları içeren transferlerle değil, kültür ve zihniyet aktarımı ile gerçekleştirilebileceği tesahup edilmiş ve hayata geçirilen inkılâpların çoğunluğunun bu minvalde olduğu gözlenmektedir. Böyle bir tarzın uygulanmasının sebebi olarak, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan zaman aralığında çağdaşlaşma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması ve Batı karşısında geri kalma durumunun devam etme algısı gösterilebilir. Toplumsal düşünüş şemaları ve kültürün değiştirilip, Batılı anlamdaki dönüşüm sağlanmadan, Batıdan yapılacak teknik anlamdaki kurumsal ve ürünsel iktibasların sosyal altyapısının olamayacağı, bu nedenledir ki ideal olarak benimsenip, gerçekleştirilecek yenilikçi hamlelerin verimli olamayacağı var sayılmıştır.¹³²

Konuyu hulusa edersek, Cumhuriyetin kuruluşu ile Gazi Mustafa Kemal Paşa tarafından gerçekleştirilmek istenilen şey; toplumun doğulu-geleneksel halinin yani eski görünümünün batılı paradigmayla yeni baştan dizayn edilip, Batı dünyası ile uyumlu yeni bir ulus-devlet inşa etmektir. Cumhuriyetin ilanı ile ortaya çıkan ulus-devlet düzeninde yaşayan bireylere, yapılan dönüşüm ve değişimlerle uyumlu bir vatandaşlık kimliğinin kazandırılması da hedeflenilmiştir. Anlaşılacağı üzere durum sadece belirli kurumların getirilip kurulması ile ilgili değil, zihniyetin değişimine bakan bir yönünün olduğu görülebilmektedir. Toplumdaki geleneksel parametrelerin, düşünce ve eylem kalıplarının tasfiye edilip, yerine toplum için yeni olan Batılı bir muhteviyatın gelmesi, geçmişin tamamıyla toplumsal hafızdan silinerek mümkün olacağı var sayılmıştır.

2.3.2. Dönemin Bazı Entelektüellerinin Modernleşme Politikalarına Yaklaşımı

17. yüzyıl itibariyle duraklama dönemine giren Osmanlı, bir süre sonra Batı'ya karşı üstünlüğünü kaybetmeye başlamış ve bu durum İmparatorlukta modernleşme sürecine giden yolun anahtar noktasını oluşturmuştur. İmparatorluk bünyesinde önce kurum ve ıslah transferleriyle başlayan yenileşme hareketleri, zamanla daha kapsamlı bir hal alarak siyasal

¹³¹ Kurt, (2010), s. 19.

¹³² Beriş, (2016), s. 270-275.

ve toplumsal hayatı dönüştürmeye başlamıştır. Yaşanan bu değişim sürecinde gerek izlenen yönetime gerekse düşünsel temellere ilişkin dönemin aydınlarınca farklı görüşler ortaya koyulmuştur. Konunun muhtevası bakımından, bu bölümde dönemin önde gelen ve düşünceleriyle Batılılaşma hareketlerinin fikri temellerini oluşturan birkaç entelektüelin görüşlerine yer verilecektir.

Dönemin münevverlerince ileri sürülen bu fikirler genellikle Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık yönünde olmuştur. Bu düşünce akımlarının orijini Tanzimat dönemine uzanmaktadır. Olgunlaşması ise I. Meşrutiyet'le birlikte olmuştur. II. Meşrutiyet zamanının özgürlük havasında çatışma ortamı bulan söz konusu fikri akımlar, Cumhuriyet idaresi üzerinde de etkisini göstermiştir. Yine de tüm bu dönemlerdeki modernleşme politikalarının ideası olmuştur. Ancak Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri incelendiğinde, İmparatorluk devrinde Batıcılık ve İslamcılık akımlarına ilişkin bir türlü birlik sağlanamaması durumu modernlik fikirlerinde Türkçülüğün,¹³³ Cumhuriyet idaresinde ise 1924 yılı itibariyle Batıcı yaklaşımın etkili olduğunu belirtebiliriz.¹³⁴

Ulus-devletleşme sürecinde Türk nasyonalizminin ana karakteristik özelliklerini belirleyen ve bu belirlenime binaen Türkçülüğün önemli düşünürlerinden biri olan Ziya Gökalp, zorlu süreçten gelecek nesil üzerinde oluşturulacak milli bir bilinç ve Türklük mefkuresine sarılarak çıkılacağı fikrindeydi. Bir yönüyle de ulusal kimlik kuramcısı olan Gökalp, milli kimliği, modernleşme ve dinle olan münasebetini dinamik bir yaklaşımla analiz ederek yeniden şekillendirmek isteyen bir entelektüelimizdir. Buradaki amacı, kendisine yeni bir denge ve yön arayan Türk toplumunun milli tipinin belirlenmesidir.¹³⁵ Bu noktada etkin bir kültür nasyonalizmi etrafında fikirlerini olgunlaştıran Gökalp, bir ulusun özünün hars/kültür olgusunda vücuda geldiğini belirtir. Bundan dolayı etnik milliyetçiliğin yani ırkçılığın uzağındadır. Milli benliğin kültür ve eğitim yoluyla şekilleneceği görüşüne de, esasen toplumları bilhassa Türk toplumsal hayatını ve sosyal gerçekliğini inceleyerek ulaşmıştır.¹³⁶ Bu doğrultuda hars/kültür ve medeniyet ayırımına giden Gökalp, Türk milli kimliğini İslami ve rasyonel kimliklerle bağdaştırılması yöntemine gitmiştir. Bu saikle de ideasında din, millet, kültür, uygarlık ve Batılılaşma

¹³³ Günay, Ü. (2012). "Gökalp, milli kimlik, din ve modernleşme". *Türk Yurdu*, 32 (295), s. 283.

¹³⁴ Beriş, (2016), s. 271.

¹³⁵ Günay, (2012), s. 289.

¹³⁶ Yolcu, A. (2014). Ziya Gökalp'nin Düşünce Yapısı ve Türkçülüğün Esasları. Web: <http://www.gazete2023.com/dusunce-analiz/ziya-gokalp-in-dusunce-yapisi-turkculugun-esaslari-h54867.html> 15.01.2018 tarihinde alınmıştır.

kavramları önceliklidir. Ona göre, modernleşme yolundaki Türk toplumunun, kültürü eksensli oluşturulacak yeni bir millî bilinçle çağdaşlaşmasına yöneliktir.¹³⁷

Bu kapsamda içinde bulunulan durumdan kurtuluşun, “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim” sözleriyle formüle ettiği sentezinde aramış ve burada düşünsel akımların (Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık) uygulanabilirliğinin münakaşasına girmeden, söz konusu fikirlerin uzlaşısını sağlamaya çalışmıştır.¹³⁸ Aslında Gökalp'in zihninde, Türkleşmek ve İslamlaşmak arasında bir tezatlığın bulunmadığı, ayrıca bu iki ülkünün çağdaşlaşmanın önünde engel teşkil etmediği fikriyatı yer edinmiştir. Netice itibariyle Gökalp sentezinde, milli kimliği korunarak nasıl Batılılaşırız gibi bir meseleyi kendisine ideal edinmiş, bu amil ile de Türk kavramı ve Batı kavramının sentez olabilmesi için özetle hars/kültür milli, ulusal olan bir şeydir ve korunmalı, medeniyet ise evrensel ve Türklerde Batı medeniyetine mensuplar diyerek, modernleşme yolunda var olan problemleri teorik olarak aşmayı denemiştir.¹³⁹ Ancak Gökalp'in Pan-Turanist düşüncesi, I. Cihan Harbi sonrasında tüm Müslümanları içine alan bir görüşten, günümüz modern Türkiye'nin esasını oluşturan bir nasyonalizm anlayışına meyletmıştır.¹⁴⁰ Netice itibariyle politik, dini ve kültürel alandaki birçok fikir ve teklifleri yeni modern devlette Batılılaşma hareketi kapsamında dikkate alınarak, uygulama alanı bulmuştur.¹⁴¹

Türkçülük akımının önde gelen bir başka düşünürü Yusuf Akçura, fikir dünyasıyla bu anlayışın kuramsallaşmasına önemli katkısı bulunmaktadır. Akçura, 1904 yılında yayımladığı ve Türkçülüğün manifestosu olarak da addedilen "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesi, bilinçli ve etnik temelli Türkçülüğün başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Fikirsal birikimi açısından Akçura'nın milliyetçiliğe ilişkin değerlendirmesi Türkiye'nin düşünce tarihine bir yenilik getirmiştir. Kültürleme sürecinin bir kısmını Osmanlı Türklüğü dışında yaşadığı için milliyetçiliği temellendirirken ortaya koyduğu argümanlar realist veya gerçekçi bir zemindeydi.¹⁴²

Akçura, söz konusu manifestosunda üç siyasal eğimin uygulanabilirlik kriterlerini tartışma yoluna girmiş ve Osmanlıcılık ile İslamcılığın gerçekleşmesinin önündeki iç ve

¹³⁷ Günay, (2012), s.295.

¹³⁸ Gökalp, Z. (2014). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*; M. Özsarı (Hz.). (Birinci Baskı). İstanbul. Ötüken Yayıncılık, s. 11

¹³⁹ Özsarı, (2014), s. 20.

¹⁴⁰ Günay, (2012), s.295.

¹⁴¹ Yolcu, A. (2014). Ziya Gökalp'nin Düşünce Yapısı ve Türkçülüğün Esasları. Web: <http://www.gazete2023.com/dusunce-analiz/ziya-gokalp-in-dusunce-yapisi-turkculugun-esaslari-h54867.html> 15.01.2018 tarihinde alınmıştır.

¹⁴² Aydın, (1993), s. 165.

dış engellere yönelik değerlendirmesinin ardından, Türk nasyonalizminin “Türklerin ve Türki halkların birliği” için bir politik seçenek olduğunu beyan eder.¹⁴³ Fakat Türkçülüğe dair çeşitli iç engellerin de bulunduğunu vurgulayarak, bunun İslam'la aşılacağı fikrini ileri sürer. Çünkü "milliyet düşüncesi" Türklerde yeniydi, ayrıca Türklerde ulusal şuurun ileri seviyede olmamasından ötürü Türklük, bu aşamada birliği sağlayacak manevi unsurlardan yoksundur. Bunun İslamiyet'in birlik ve dayanışmadan doğan gücüyle giderilebileceğine inanmaktaydı. Zira dini, bir yönüyle ulusu vücuda getiren unsurlar arasında görmekteydi.¹⁴⁴ Bu fikrin aksine, literatürde Akçura'nın sadece Türk milliyetçiliğine yöneldiği görüşünü yanlış bulan Bora, buna ilişkin olarak düşüncesini şöyle açıklar:

"Akçura, "ırka müstenit Türk siyasi milliyeti fikrinin" hem en sağlam hem de modern yol olduğu fikrindedir; bu daha önce Osmanlı dâhil hiçbir Türk devletinde tutulmamış bir yoldur. Ancak Akçura'nın bu risalede Türkçülüğü tek seçenek olarak işaretlediği yönündeki yerleşik yorum, yüzeysel ve acelecidir. Zira o Osmanlıcılığı artık uygulanamaz bularak reddeder ama Türkçülükte bulunmayan bir "kuvvetli teşkilat ve heyecana" sahip olduğunu söylediği İslam'la köprüleri atmaz. Aradığı çözüm İslam'ın Hıristiyanlıktaki gibi, içinde milliyetlerin gelişmesini kabul edecek şekilde değişmesidir; zaten dinler artık ancak ırklara yardımcı olarak önemini koruyabilecektir. Dini ve ırki bağları birleştiren bir Türk birliği..."¹⁴⁵

Bu düşünceler ışığında düşünür, lisanları, etnik menşei, değerleri ve ekseriyetlerinin inancı bile aynı olan ve Asya ile Avrupa'nın şarkına yayılan Türklerin bütünlüğü görüşündedir. Böylece Türk milleti, diğer büyük milletler karşısında tarihteki yerini koruyacaktı. Etnik köken ve lisan esasını ön planda tutarak ideolojisinin zeminini bu esaslar üzerinde kuran, Türklüğün bir bütün olduğuna inanan Akçura, Osmanlılığı ve İslamcılığı Türk tarihinde içerisinde eritmiştir. Akçura'nın söz konusu milliyetçilik anlayışı, gerek İmparatorluğun son devrinde gerekse Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında önemli izler bırakmıştır.¹⁴⁶

Türk fikir ve siyaset hayatının bir başka önemli düşünürü Ahmet Ağaoğlu'dur. Ağaoğlu, fikirlerini Batı medeniyetinin tamamen benimsenmesi üzerine inşa etmiştir. Buna ilişkin olarak fikirlerini ele aldığı *Üç Medeniyet* adlı eserinde, medeniyeti "hayat tarzı" olarak değerlendiren düşünür, yaşamın tüm tecellilerini, maddi ve manevi bütün vakıalarını bu mefhumun içinde görmüştür. Bu noktadan hareketle de, dünyada Buda-Brahma, İslâm ve Batı-Avrupa medeniyeti olmak üzere üç farklı medeniyetin bulunduğu belirtmiştir.

¹⁴³ Zürcher, (2013), s. 196.

¹⁴⁴ Aydın, (1993), s. 167.

¹⁴⁵ Bora, (2017), s. 203-204.

¹⁴⁶ Aydın, (1993), s. 210.

Sonrasında Avrupa'daki bilimsel inkişafı referans göstererek bu medeniyetleri karşılaştırmış ve Batı medeniyetinin galip, diğeri iki medeniyetin ise mağlup olduğu kanısına varmıştır.¹⁴⁷ Buna istinaden de ilerlemenin yolunun Batı medeniyetinin bütüncül olarak kabulü ile olabileceğini belirten Ağaoğlu, Batı medeniyetinin tekniğinin transfer edilip, gerisinin kabulünü onaylamayanları ise "cahillere mantığına uymak isteyenler" noktasında görmüştür. Bu düşüncesine yönelik eserinde şu cümlelere yer vermiştir:

"Medeniyet zümresi bölünmez bir bütündür, parçalanamaz. Süzgeçten geçirilemez. Galibiyet ve üstünlüğü kazanan onun bütünüdür. Avrupa sahasında bilim ve fen başka çevrelerden ziyade geliyorsa, bunun sebepleri o çevrelerin bütününde aranmalıdır. Batı medeniyetinin üstünlüğünü (...) yalnız ilim ve fen ve hatta bazı siyasi ve içtimai teşkilata bağlamamalıyız, medeniyetin bütününe, zihniyetine, görüş tarzına, ruhuna, dimağına, kafasına, kalbine bağlamalıyız. Batı hayatı bütünüyle bizim hayatımızı bütününe galebe çalmıştır. Bundan dolayı kurtulmak, yaşamak, varlığımızı, devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle - yalnız elbiselerimiz ve bazı müesseselerimizle değil- kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. Bunun dışında kurtuluş yoktur."¹⁴⁸

Bu bilgiler ışığında Ağaoğlu'nun fikirlerini hülasa ettiğimizde, kurtuluşumuzun Batı medeniyetinin bir bütün olarak benimsenmesinden geçtiği ve bu durumun haricinde izlenecek politikaların fayda getirmeyeceği yönünde olduğunu ifade edebiliriz.

Bölümü bitirirken buraya kadar Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen yeniliklerin zihinsel arka planını inşa eden önemli entelektüellerin fikirlerini incelemeye çalıştık. Düşünürlerin ürettikleri zihinsel ürünlerin idea, soyut, teori ve fikir düzeyinde olduğu bilindiğinden pratikte uygulananların ve somut tecelli eden tezahürlerin dönemin şartları ve mekânın kısıtlaması ile birbirinden farklılık göstereceği aşikardır. Nitekim teoride üretilen tüm bu entelektüel birikimin sahadaki uygulayıcısı Gazi Mustafa Kemal Atatürk olmuştur. İdea düzeyinde üretilen ürünlerin somut yaşantıda zaman ve mekânın şartları ile tarihsel konjonktürün fikre biçtiği kısıtlılıklarla yer yer pragmatist bir zeminin olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlı'nın son döneminde üretilen tüm fikri ürünler, devleti kurtarabilme amacı ile Meşrutiyet devrinde ortaya konulmuş ve Mustafa Kemal Atatürk'te bu konjonktürel atmosferde yetişmiştir. Mustafa Kemal'in bu dönemde ortaya çıkan modernleşme fikriyatından etkilenerek, Cumhuriyet yıllarında gerçekleştirilen yeniliklerin, fikri kökeninin (soyut) bu minvalde yükseldiğini belirtebiliriz. Nitekim kısmi bir

¹⁴⁷ Ağaoğlu, (1972), s. 4-9.

¹⁴⁸ Ağaoğlu, (1972), s. 11-13.

modernleşmeden ziyade kültürel ve toplumsal bir değişimle Batı Medeniyetine dâhil olma fikrinden hareket ettiğini müşahede ediyoruz. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi Mustafa Kemal bir düşünür değil, devlet lideridir ve kurucusudur. İcracı olduğu alan, soyut ve teorik alan değil uygulama alanıdır. Tarihsel şartlar ve mekânın koşullarından kaynaklanan saiklerden nedenle zaman zaman belli düşünce adamlarının ürettikleri fikirler arasında geçişler yapmış bulunmaktadır. Bu durumun ise vakanın doğasından kaynaklandığını her dönemde ve koşulda sıklıkla teori ve pratik arasındaki farklılık ve uyumu hakkında neşriyat üretildiğinde tarihsel bir realite mesabesinde dir.



3. PEYAMI SAFA'NIN DOĞU-BATI SENTEZİ BAĞLAMINDA TÜRK MODERNLEŞMESİNE YAKLAŞIMI

3.1. Modernleşme Hareketinde Peyami SAFA

Peyami Safa, hayatını idame ettirirken içinde bulunulan konjonktüre binaen I. Cihan Harbine, Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş dönemine, söz konusu süreçlerde ve sonrasında beliren büyük toplumsal bunalımlara, yeni modern devletin inşa sürecine ve bu zaman diliminde içtimai alanın aktörlerine yönelik izlenilen köklü dönüşüm politikasına şahit olmuş bir entelektüelimizdir. Bu kapsamda tanıdığı olduğu dönemler gibi hayatının her yılında iniş ve çıkışlarla karşılaşan Safa'nın, yaşamını bölümler halinde ele alamaya çalışacağız.

3.1.1. Osmanlıyla Başlayan Cumhuriyetle Sonlanan Bir Hayat: Peyami SAFA

3.1.1.1. Çocukluk ve gençlik yılları

Fikriyle toplumsal hayata yön verebilen, gazeteci kimliğinin yanında romanlarıyla da edebiyatımıza önemli eserler kazandıran Peyami Safa, 2 Nisan 1889 tarihinde İstanbul Gedikpaşa'da dünyaya gelmiştir. İsmi ise tanınan şairimizden Tevfik Fikret koymuştur. Peyami, Edebiyat-ı Cedide hareketi şairlerinden, "şair-i maderzad" olarak da bilinen İsmail Safa ile Server Bedia Hanım'ın evlatlarıdır. Baba Safa, bir divan teşkil ettirebilecek kadar şiirleri olan, Osmanlı'da devlet memurluğu görevini icra eden Trabzonlu Mehmet Behçet Efendi'nin oğludur. Diğer taraftan, o dönem de çevirileriyle tanınan eğitimci, muharrir Ali Kamil Akyüz ve ozan Mehmet Vefa ise Peyami Safa'nın amcalarıdır. Gazeteci İsmail Safa'da erkek kardeşidir. Görüldüğü gibi Safa, eğitilmiş ve entelektüel aileden gelmektedir.¹⁴⁹

Osmanlı döneminin ünlü paşalarından Mahmut Celalettin'in çocukları Prens Sabahattin ile Lütfullah Bey'lerin özel edebiyat hocalığını yapan İsmail Safa'nın, edebi kişiliğinin yanında politik yönü de bulunmaktaydı. Sıkı bir Sultan Abdülhamit aleyhtarlığı bulunan İsmail Safa, ona karşı verilen uğraşta ancak İngiltere'nin yardımıyla başarılı olunacağı fikrine sahipti. Bu düşünceden hareketle, Sultan Abdülhamit'e karşı olan gruplarla ilişkiye geçmiş, hatta İttihat ve Terakkinin ilk azalarından olduğu

¹⁴⁹ Ekiz, O., N. (1984). *Peyami Safa*. (Birinci Baskı). İstanbul: Toker Yayınları, s. 7; Köseoğlu, N. (2004). *Peyami Safa*. (Birinci Baskı). İstanbul: Alternatif Yayınları, s. 13.

belirtilmektedir. Safa'nın İstanbul Gedikpaşa'daki evi, dönemin aydınlarınca Sultan Abdülhamit'e karşı sürdürülen çabanın karargahlarından biri ve merkezi Paris'te bulunan cemiyetin adeta İstanbul Şubesi gibi iş görmekteydi.¹⁵⁰ Baba Safa, Boerler'in sömürüsü altında buldukları İngilizlere karşı başlattıkları bağımsızlık mücadelesinde, dönemin öteki münevverleriyle birlikte İngiliz destekçiliğinden dolayı Sultan Abdülhamit hışmına uğrayarak Sivas'a sürgüne gönderilmiştir. Sürgünden kısa bir süre sonra ise daha önce geçirdiği tüberküloz hastalığı nükseden İsmail Safa, 24 Mart 1901'de vefat etmiştir.¹⁵¹

Peyami Safa, babasının öldüğünde henüz 2 yaşındaydı ve Sivas'ta yaşanan sürgün günlerinin benliğinde bulanık ve iç karartıcı derin izleri görülür. Tarancı, Peyami'nin sürgün zamanlarına ait söylemlerini *Peyami Safa Hayatı ve Eserleri* isimli kitabında şöyle ifade etmektedir:

“Benim şuurum bir facia atmosferi içinde doğdu. Ben iki yaşında iken, babam ve kardeşim Sivas'ta on ay içinde öldü. Böyle kısa bir fasılayla hem kocasını hem çocuğunu kaybeden bir kadının hıçkırıkları arasında kendimi bulmaya başladım. Belki bütün kitaplarımı dolduran bir facia beklemek vehmi ve yaklaşan her ayak sesinde bir tehlike sezme korkusu böyle bir başlangıcın neticesidir.”¹⁵²

Eşi İsmail Safa'nın ölümünden kısa süre sonra bir de çocuğunu kaybeden Server Bedia Hanım, diğer evlatlarıyla birlikte İstanbul'a dönmüştür. Peyami Safa, İstanbul'da ilk tahsiline Menbau'l-İrfan adlı iptidai mektebinde başlamıştır. Safa, daha çocukluk döneminde oldukça meraklı ve okuduklarını hızlıca kavrayan bir zekâyâ sahipti. Zira henüz 6 yaşındayken baba dostlarından Abdullah Cevdet'in kendisine sünnet hediyesi olan *Petit Larousse*'u okuyarak tek başına Fransızca öğrenmeye başlamıştır. Ancak maddi imkânsızlıkların yanında daha 9 yaşındayken eğitimi sırasında sağ kolunda beliren masal iltihabı hastalığı nedeniyle ailece sayısız zorluklarla mücadele etmişlerdir. Rahatsızlığı yüzünden 17 yaşına kadar kolunda alçıyla gezen Safa, bu duruma bağlı olarak gerek fiziksel gerekse ruhsal gelişimi olumsuz etkilenmiş ve eğitimine bir müddet ara vermiştir. Hatta ilerleyen yıllarda kaleme alacağı *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* isimli eserinin içeriğinde psikolojisindeki bu bozukluğu yansıttığı görülecektir.¹⁵³

¹⁵⁰ Ayvazoğlu, B. (2008). *Peyami Hayatı Sanatı Felsefi Dramı*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları, s. 24-28

¹⁵¹ Ayvazoğlu, B. (2015). "Peyami Safa: Fırtınalı Bir Hayatın Kısa Hikayesi". B. Ayvazoğlu ve S. Karakılıç. (Editörler). *Peyami Safa*. (Birinci Baskı). Ankara. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 23-24.

¹⁵² Tarancı, C., T. (1940). *Peyami Safa Hayatı ve Eserleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, s. 3.

¹⁵³ Ayvazoğlu, (2015), s. 24-26.

Yaşadıkları tüm zorluklara rağmen Server Bedia Hanım, oğlunun kaliteli bir eğitim görmesinde kararlıydı. Bunun için de rahmetli eşinin arkadaşı ve o zaman Maarif Nazırlığı görevi bulunan Recaizade Ekrem Beyin yanına giderek, ondan evladının eğitimi için destek istemiştir. Beyefendi, her ne kadar Safa'nın Galatasaray Sultanisinde eğitim almasını sağlayacağını belirtse de, kısa bir zaman sonra görevini bırakmasından dolayı destek olamamıştır. Bu durum üzerine Safa, Vefa İdadisi'ne kayıt olmuştur.¹⁵⁴

Peyami Safa, buradaki eğitimi esnasında "şair-i maderzad" lakabıyla edebiyatımızda yer edinen bir babanın evladı olmaktan ziyade, zekâsı ve kabiliyetiyle dikkatleri üzerine çekmeye başlamıştı. Aynı derslikte okuduğu, ilerleyen yıllarda Osmanlı mimarisine ilişkin tetkikleriyle bilinecek Ekrem Hakkı Ayverdi ve ressam ve gazeteci yönüyle ünlenecek Elif Naci'yle dostlukları burada başlamıştır. Daha lise yıllarındayken okuldaki boş vakitlerinde arkadaşı Hasan Ali Yücel ile edebiyat münakaşalarına başlamış, ara ara bu ikiliye Elif Naci'de katılmıştır.¹⁵⁵

Hatta bu durum ilişkin olarak Tarancı, Safa'nın 9 yaşından beri edebiyatla iç içe olduğunu belirtip, sonrasında Vefa İdadisi'ndeki tahsili sırasında 11 yaşındayken ilk hikâye denemesi *Piyano Muallimesi*'ni, 13 yaşında ise ilk roman denemesi olan *Eski Dost*'u kaleme aldığını belirtir.¹⁵⁶ Ayrıca bu dönemde ilk şiirlerini de yazan Safa, hatta bir seferinde Balkan felaketi nedeniyle yazdığı bir şiirini babasının arkadaşı tarafından çıkarılan *Hak Yolu* isimli akşam gazetesine getirmiştir. Ancak şiirde fazla ısrarcı olmamıştır.¹⁵⁷ Yine lise yıllarında *Bu Kitabı Okumayın!* isimli ilk hikaye yapıtını çıkarmış ve isminin uyandırdığı ilgi sayesinde hızlıca satılmıştır.¹⁵⁸

Henüz 2 yaşındayken babasını kaybeden, ardından kolundan geçirdiği rahatsızlık sebebiyle keyifli bir hayat yaşamayan Safa, ailece içinde buldukları maddi sebeplerden ötürü lise döneminde tahsilini yarıda bırakmıştır. Peyami'nin daha küçük yaşta yaşadığı tüm bu zorluklar, yaşamında kendine olan güvenini kaybetmesine neden olmuştur. Ancak hayatındaki bu sıkıntılar Safa'da, çalışma azminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bir yandan Abdullah Cevdet'in kendisine verdiği *Petit Larousse* sayesinde öğrendiği Fransızcasını geliştirirken, diğer yandan da felsefe, tıp ve psikoloji konularında, kısacası kendisini yoğun bir okuma etkinliği içinde bulmuştur. Bu sayede gerek akli gerekse kültürel birikim

¹⁵⁴ Ortaç, Y., Z. (1963). *Portreler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Akbaba Yayınları, s. 197.

¹⁵⁵ Ayvazoğlu, (2008), s.37-38.

¹⁵⁶ Tarancı, (1940), s. 3.

¹⁵⁷ Ayvazoğlu, (2015), s.15.

¹⁵⁸ Göze, E. (1993). *Peyami Safa*. (İkinci Baskı), Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.5.

açısından yaşlılarının üstüne çıkmaya başlamıştı.¹⁵⁹ Safa, bu durumu daha sonra yazdığı bir kitabında şöyle anlatır:

"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."¹⁶⁰

1912'de geçim kaygısıyla Posta-Telgraf Nezaretinde memuriyet hayatına adımını atmıştır. Ancak buradaki görevi 2 yıl sürmüştür. Zira Safa'nın belirli bir iş kapsamında masa başında çalışması karakteriyle bağdaşmıyordu. Daha küçük yaşlarda olmasına rağmen onun üstün zekâsı ve tükenmez bir enerjisi bulunmaktaydı.¹⁶¹ Bu nedenle 1914 yılında gerek kendisini gerekse gençleri yetiştirebilme adına Boğaziçi'ndeki Rehber-i İttihadi Mektebi'nde muallimliğe adımını atmıştır.¹⁶² Safa'nın öğretmenliğe müracaatında mektep müdürü ile arasında geçen konuşmasını Köseoğlu şöyle anlatmaktadır: "Buraya başvurduğunda okul müdürü, bu genç çocuğa bakıp, kendisinin öğretmen değil, öğrenci olarak bile okula kabul edilemeyeceğini söyler. Fakat Peyami'yi dinledikçe, havası değişir; orijinal işler yapmaya pek meraklı olduğundan, Peyami'yi de bir orijinallik olsun diye (...) öğretmen olarak alır." Şekip Tunç'la hayatı boyunca devam eden arkadaşlık hukuku bu mektepte başlar. 4 yıl süren öğretmenlik hayatının sonrasında Safa, kısa da sürse Düyun-u Umumiye'de görev almıştır. Bu zaman zarfında *Fağrur* ve *Servet-i Fünun* gibi çeşitli edebiyat ve sanat dergilerinde tercüme, hikâye ve makale denemeleri yayımlanmıştır.¹⁶³

1919 yılında ise ağabeyi ve bir yakınıyla birlikte *Yirminci Asır* isimli günlük akşam gazetesini çıkardıkları görülür. Böylece ömrünün sonuna kadar süreceği basın hayatına ilk adımını atmış bulunmaktadır. Gazetede *Asrın Hikayeleri* isimle kaleme aldığı imzasız kısa halk hikayeleri tahminin ötesinde rağbet görmesi Safa'yı da şaşırtmıştır. Hatta edebiyat çevreleri ısrarla hikâyelerin sahibini bulmaya çalışmıştır.¹⁶⁴ Tarancı, Peyami'nin bu şaşkınlık karşısındaki söylemlerini şöyle belirtir:

"Bu hikâyeler o zaman halk arasında beni hala hayrete düşüren bir muvaffakiyet kazandı. O zamanın genç edebiyatı beni hararetle teşvik ediyor, hikâyelerime imza atmamı istiyordu. Yakup Kadri "bize bir üslup getirdin" diyor,

¹⁵⁹ Ayvazoğlu, (2015), s.27.

¹⁶⁰ Safa, P. (2016a). *Eğitim Gençlik Üniversite*. (Sekizinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 127.

¹⁶¹ Ekiz, (1984), s. 9-10.

¹⁶² Göze, (1993), s. 4.

¹⁶³ Köseoğlu, (2004), s. 17.

¹⁶⁴ Ekiz, (1984), s. 11-12.

Yahya Kemal, sonra başkaları için tekrarlanan bir espri ile “İsmail Safa'nın en güzel eseri Peyami'dir” diyordu.”¹⁶⁵

Peyami, sonbahar mevsiminde yayım hayatına giren *Yirminci Asır'ın*, tirajının gün geçtikçe yükselişi karşısında artık talihinin gülmeye başladığına inanmıştı. Ancak bu durum çok uzun sürmemişti. Zira kısa bir süre sonra yaşanan ağır kış şartları nedeniyle dağıtıcıların matbaaya gelmemeleri üzerine Safa, satışlardaki düşüşle birlikte gazeteyi kapatmak zorunda kalmıştır.¹⁶⁶

1920'de *Alemdar Gazetesince* gerçekleştirilen hikâye dalındaki müsabakada dereceye giren Safa, söz konusu başarısının karşısında dönemin edebiyatçıları tarafından devamının getirmesi notasında tavsiyeler almıştır. Yine 1920 ile 1921 tarihleri arasında *Son Telgraf*, *Tercüman-ı Hakikat* ve *Tasvir-i Efkar* gazetelerinde yazmıştır. Kaleminden başka gelir kaynağı bulunmayan Safa, geçinmek için sürekli yazmak zorundaydı. Bu nedenle yine 1921 yılında "devrin çığırından çıkmış ahlakını, zevkini, hayatını" bir nevi yanlış Batılılaşmayı yermek için *Sözde Kızlar* isimli ilk romanını yazmıştır. Geçinme endişesiyle yazdığı bu roman büyük ilgi görünce, birincisi 1924'te çekilmek üzere defalarca filme konu edinmiştir.¹⁶⁷ 1922 yılında ise *Gençliğimiz* adında ilk uzun hikâyesi yayımlanan Safa, bu yazısında batılı hayat tarzıyla değerlerimizin arasındaki uyumsuzluğu, İstanbul'un zengin muhitlerinde beliren ahlaki yozlaşmayı ve “savaşın yıkıntıları ortasında gençliğini yaşayamayan bir neslin dramı”nı konu edinmiştir.¹⁶⁸

Ayvazoğlu'na göre, çocukluğunda Balkan Savaşları ile I. Cihan Harbi yıllarında sağlık sorunları ve sefillikle mücadele eden, delikanlılığı döneminde ise yabancı devletlerin işgallerinin verdiği üzüntüler arasında hayatını idame eden Safa, yaşayamadığı arzuları ile milli idealler arasında bir hayli gidip gelmiştir. Abdullah Cevdet'in tesirindeki gençliğinin başında ideası daha olgunlaşmamış bir "garpcı" olarak karşımıza çıkar. Yine de, İstanbul'un zengin muhitlerinde görülen modern yaşamın özentisine sürüklenmesine rağmen üzerindeki toplumsal tahakkümden isyan etmiştir. Yaşadığı kararsızlık, şüphe ve gençlik hevesleri, bu dönemdeki roman ve hikâyelerinin temasında açık biçimde sezilenir. Mütareke döneminde tereddütleri iyice nüksetmesine karşın Safa, yine de pozitivist ve materyalist fikirlerle *İctihad* dergisinde yazılar kaleme almıştır. Ancak bu zor yıllarda diğer fikir akımlarına tamamen kayıtsız kalması düşünülemezdi. Nitekim milliyetçi bir bakış

¹⁶⁵ Tarancı, (1940), s. 4.

¹⁶⁶ Bürün, V. (1978). *Peyami Safa İle 25 Yıl*. (Birinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları, s. 96-97.

¹⁶⁷ Köseoğlu, (2004), s. 18.

¹⁶⁸ Ayvazoğlu, (2008), s.66.

açısıyla ele aldığı *Sözde Kızlar* romanı ve *Gençliğimiz* hikâyesinde ilk işaretlerine rastlamaktayız. Böylece Safa, Abdullah Cevdet'in savunduğu anlamdaki Batıcılık fikrinden vazgeçip yavaş yavaş kendi düşüncesinin belirgin çizgilerini oluşturma safhasına gelmiştir.¹⁶⁹

Peyami Safa'nın dönemin konjktürü ile uyumlu giderek dalgalanan fikri dönüşümü, Osmanlı'nın son dönemi gibi çalkantılı ve git-gellerle şekillenerek milliyetçiliğe doğru demir atmaya başlamıştır.

3.1.1.2. Cumhuriyet dönemi

II. Meşrutiyet'le başlayan gazetecilik hayatını Cumhuriyet'in döneminde de sürdürdüğünü görürüz. 1923'den sonra farklı gazetelerde yazılar yazan Safa, yine aynı yılda, iki sene önce kaleme aldığı ilk romanı *Sözde Kızlar*'ı kitaplaştırmıştır. 1924 yılında da *Mahşer* ve *Bir Akşamdı*, isimli kitaplarını çıkarmıştır. 1925'e gelindiğinde ise Doğu bölgemizde meydana gelen Şeyh Sait ayaklanması neticesinde çıkan Takrir-i Sükûn yasası, metropoldeki basın ve gazetecilerin tepesine balyoz gibi vurulmuş, dönemin çok sayıda meşhur gazetecisi tutuklanmış, kimi ise güçlkle başını kurtarmıştır. Hatta Şeyh Sait olayını körüklemeleri nedeniyle tutuklanan gazetecilerden biri de abi İlhami Safa'ydı. Henüz bu dönemde şöhret kazanmadığından kendisine bir şey olmamıştır. Bu ortamda Peyami Safa, komşuluk hukukunun bulunduğu Halil Lütfi Bey'den gelen teklif üzerine beraber kısa süreli de olsa *Büyük Yol* gazetesini çıkarmışlardır.¹⁷⁰

Safa, bu zor yıllarda yazmaya mecburdu, zira geçinmek için kaleminden başka geliri yoktu. *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan "*Her Gün Yazmak*" başlıklı fıkrasında şu cümleleri kullanmaktadır:

"Defterime kaydedilmiş daha nice mevzular da var ki, yazabilmek için ya müsait ya bir haleti ruhiye, ehemmiyetleriyle mütenasip bir zihni tenebbüh bekliyorlar; yahut ta gazetecilik şeraitine göre bir sıra. Mevzu yok değil, çok. Fakat insanı sıkın şey seçebilmek ve alınan mevzunun gizlediği aleme zeki bir intibak ile girebilmektir."¹⁷¹

Maddi imkânsızlıklardan dolayı kapanan *Büyük Yol* gazetesini sonrasında aynı yıl içinde *Cumhuriyet* gazetesinde 15 sene sürecek macerası başlamıştı. Kalemının de etkisiyle kısa bir süre sonra gazetenin fıkra yazarlığı ile edebiyat sayfası yöneticiliğine getirilmişti.

¹⁶⁹ Ayvazoğlu, (2008), s. 61-71.

¹⁷⁰ Köseoğlu, (2004), s. 20.

¹⁷¹ Safa, P. Her Gün Yazmak. (17 Haziran 1933) *Cumhuriyet*, s. 3.

Bu durumun üzerinden çok geçmeden gündemde tartışma odağı olarak bulunan ve kimsenin kısa sürede geçilmesini mümkün görmediği harf inkılabına yönelik idarece ilk adım atılmıştı. Mustafa Kemal, 9 Ağustos 1928 akşamındaki parti eğlencesinde inkılabın zorunluluğuna ilişkin şu ifadeleri söylemiştir:

“Arkadaşlar, güzel dilimizi ifade etmek için yeni Türk harflerini kabul ediyoruz. Bizim güzel, ahenkâr, zengin lisanımız, yeni Türk harfleriyle kendini gösterecektir. Asırlardan beri kafalarımızı demir çerçeve içinde bulduran, anlaşılmayan (...). Lisanımızı muhakkak anlamak istiyoruz. Bu yeni harflerle behemehal pek çabuk bir zamanda mükemmel bir surette anlayacağız. Anladığımızın asarına yakın zamanda bütün kainat şahit olacaktır. Ben buna katiyetle eminim, siz de emin olunuz.”¹⁷²

Harf devrimine karşı dönemin birçok entelektüeli gibi Safa'da, kaygılanmıştır. Ona göre, Arap harflerinin kullanım etkinliği gerek devletin işleyişinde gerekse özel kuruluşların günlük işlerinde halan daha sürmekteydi. Diğer yandan sabık belge ve yazışma dilinin Arapça olması nedeniyle okunup, anlaşılabilmesi için Arap harflerinin öğretilmesinin gerekliliğine de vurgu yapar. Türk tarihi ile milli edebiyatımızın geçmiş eserlerinin Arap harfleriyle anlatıldığının da altını çizerek, bu adımın kültürel kesintiye beraberinde getireceği kuşkusunu taşır. Nitekim bu harfleri öğrenemeyecek olan gelecek nesil eski eserlerden bihaber olacağından, günlük gazete ve haftalık dergi okuyucu kitlesinin sahip olduğu kültürel donanımından mahrum kalacağını belirtir. Aslında Safa, geçmiş dönem entelektüellerinin idrak edebilmesini ancak onları yetiştiren kültür ananesinin bilinmesiyle olabileceğine dikkat çeker.¹⁷³ Uygulamanın tarihsel süreklilik olgusuna da zarar verebileceğini düşünür. Zira onun bu noktaya ilgili fikrini yansıtan kelimeleri şöyledir: "Tarihinin sürekliliğini kaybeden bir millet her şeyini kaybetmeye mahkûmdur. Hafızası parça parça kopmuş bir akıl hastası gibi, geçmişiyile, hatıralarıyla ve benliğini terk eden bütün varlık unsurlarıyla ilgisi kesilmiştir."¹⁷⁴

Harf inkılabına yönelik yazılarının yanlış etkilere yol açtığını, hatta kendisinin Latin alfabesini istemediğini hükmedenlerin olduğunu belirten Safa, bu düşünce de olanlara karşı da¹⁷⁵ harf inkılabını "medeniyetçilikten doğma inkılap hareketleri" arasında değerlendirerek söz konusu devrimin tamamlayıcısı olan dil kurultaylarına katılım

¹⁷² Ayvazoğlu, (2008), s. 93-94.

¹⁷³ Safa, P. (1970). *Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*. (Birinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 53-54.

¹⁷⁴ Timurtaş, F., K. ve Göze, E. (1976). *Peyami Safa'dan Seçmeler*. (İkinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları, s. 61.

¹⁷⁵ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 204.

göstererek görevler üstlenmiştir.¹⁷⁶ Yine de Safa, okuma ve yazma basitliği ile milli kültürümüzle irtibatımızın kopmaması yönünden Latin harflerinin yanında Arap harflerinin öğretilmesinin fikrini beyan etmiştir.¹⁷⁷

1928 yılına gelindiğinde, çıkan af yasasından yararlanmak amacıyla Türkiye'ye dönen Nazım Hikmet'in tutuklanmasına istinaden ona karşı merhamet ve sevgiyi güçlendirme maksadıyla kaleme aldığı *Yanardağ* başlıklı şiiri yüzünden gazete yönetimiyle arası açılmıştır. Safa, bu olaydan kısa bir zaman sonra gazeteden ayrılmıştır. Safa bu durumu şöyle aktarır: "Gazete, ertesi günü bu şiirin ve altındaki imzanın kendi mesleğiyle hiç alakası olmadığına dair hem şairi hem de beni fena vaziyette bırakan bir ızah neşretti. Bu yüzden sahibi Avrupa'da olan gazete ile aram soğudu. Ve kısa bir müddet sonra oradan ayrıldım." *Cumhuriyet*'ten ayrılan Safa, ilk olarak *Resimli Ay* mecmuasında, ardından birinci sayısı 11 Mayıs 1929 yılında çıkan *Hareket* gazetesinde yazmaya başlamıştır.¹⁷⁸ Bu mecmualarda beraber çalıştıkları yıllarda arkadaşlıklarını bir hayli ilerletmişlerdi. Hatta *Resim Ay* mecmuasındaki yazısında Nazım, Safa'nın basın hayatından yetkinleşmiş sanata evrildiğinin göstergesi olarak değerlendirdiği romanı ¹⁷⁹ hakkındaki sözleri şu yöndedir:

"Ben, Peyami'nin bu son romanını üç defa okudum. Otuz defa daha okuyabilirim ve okuyacağım. Her okuyuşta satırlar evvelce görmediğim, sezmediğim, anlamadığım taraflarını bana gösterdiler. En basitin en mürekkep olduğunu bu kitap bir kere daha ebediyen ispat etti. (...) Hayranım. Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'nu, (...) ağlayanların anlaması kabil değildir. Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, on bin, yüz bin, bir milyon satılırdı. Eğer ızdırabı, azabı ve neşeyi coşkun bir ciddiyetle duyan öz ve halis halk kütleleri okuma ve yazma bilselerdi."¹⁸⁰

Safa'nın, *Hareket* gazetesinde yeni bir nesle işaret eden *Varız Diyen Nesil* başlıklı yazısı edebiyat çevrelerinde büyük yankı uyandırmış, hatta Yakup Kadri ile kalem kavgasına neden olmuştu. Yeni edebiyatçıları takdir eden Safa'nın bu yazısına karşılık Yakup Kadri'nin cevabı ise şu olmuştur: "Düşünün ki, en büyüğü Harb-i Umumi'de daha yirmisini bulmamış bu gençler, ekmek yerine saman karıştırılmış hamurla beslendiler ve irfan yerine Babıali gündelik matbuatının ısmarlama harp edebiyatından başka bir şey okumadılar." Kadri'nin, kullandığı bu dili nedeniyle gerek akademik camianın gerekse

¹⁷⁶ Ayvazoğlu, (2008), s. 98.

¹⁷⁷ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 205.

¹⁷⁸ Ayvazoğlu, (2015), s.37-39; Safa, P. (2015). *Sosyalizm Marksizm Komünizm*. (Sekizinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 193.

¹⁷⁹ Tarancı, (1940), s.5.

¹⁸⁰ Göze, E. (1995). *Peyami Safa Nazım Hikmet Kavgası*. (Altıncı Baskı), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, s. 98-99.

öğrencilerin tepkisini çekmiştir.¹⁸¹ Ayrıca Safa ise bu aşağılama cümlelerine karşı *Biz Sizden Değiliz* isimli yazısında Kadri'ye: "Bugünkü gençlik onlara diyor ki: Cihan harbinde siz has ekmek yediğiniz için biz saman ekmeği yedik; sizi doyurmak için aç kaldık; sizi yaşatmak için öldük" şeklinde ağır cevaplar vermiştir.¹⁸²

Safa, bu dönemde esasen fikir dünyasının tam olgunlaşmadığı safhayı yaşıyordu. Fakat kimi edebi çevrelerce, Nazım Hikmet ve etrafıyla olan diyalogunun yanında çalıştığı gazeteden dolayı kendisi Bolşevik olmakla itham ediliyordu. Peyami Safa'da, *Hareket* gazetesinde kaleme aldığı *İftiralar Karşısında* başlıklı yazısıyla bu durumu kesin bir dille reddetmiştir.¹⁸³ Aslında Peyami ile Nazım'ın arasında olan arkadaşlığın amacı ikisi açısından da çok farklıydı. Nazım, ona komünizmi benimsetmeye çalışıyordu. Peyami'nin de gayesi Nazım'ı davasından vazgeçirerek, "milli davalarımıza ısındırmak ve memlekete mal etme" yönündeydi. Ancak aralarında düşünce birliği sağlayamadıkları için bir süre sonra arkadaşlıkları bozulmuş, hatta düşmanlığı kadar gitmiştir.¹⁸⁴ Nitekim bu düşmanlıkta sert yazışmalar görülmüştür, Nazım, *Tan*'daki yazısında Peyami'den "kahve ve gazino entelektüeli ve bilmem ne entelektüeli" olarak bahsetmiş,¹⁸⁵ Peyami'de duruma binaen 1934 yılında ağabeyle beraber yayımladığı *Hafta* mecmuasında Nazım'a *Biraz Aydınlik* isimli yazı dizisiyle karşılık verince düelloya dönüşmüştür.¹⁸⁶ Bu kavganın, Safa'nın yaşamında önemi büyüktür. Zira hayatı boyunca vereceği anti-komünist mücadelesi burada başlamıştır. Peyami'nin fikir dünyasında aşırı solun yanında aşırı sağa da geçit yoktu ve entelektüellerin bir vazifesinin de söz konusu "aşırılıklarla" uğraşması olduğu kanaatindeydi. Nitekim *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti* isimli kitabında bu noktaya şöyle değinmiştir: "fikir düzeninden mahrum memleketlerde sistemleşmiş sapık düşünceler millî bir tehlike halini alabilir. Bunlarla savaşmak aydınların ödevidir. Gericilik, komünistlik, aşırı sosyalistlik, ırkçılık, faşistlik veya tam zıddına, anarşistlik, bizim yapımız için tehlikeli fikir davranışlarıdır."¹⁸⁷

Nazım Hikmet'le münakaşası, ardından *Resimli Ay* mecmuasının kapanışı onun bu hareketten uzaklaşmışına neden olmuştur. Kısa bir süre sonra hayatının önemli

¹⁸¹ Köseoğlu, (2004), s. 21.

¹⁸² Ayvazoğlu, (2008), s. 175.

¹⁸³ Ayvazoğlu, (2008), s. 180.

¹⁸⁴ Ayvazoğlu, (2015), s.39-40.

¹⁸⁵ Göze, (1995), s. 135.

¹⁸⁶ Safa'nın, Nazım Hikmet 'in yazılarına karşı 1935 yılında haftalık olarak kaleme aldığı *Biraz Aydınlik* başlıklı yazı dizisi toplam 7 adettir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Safa, (2015), s. 192-210.

¹⁸⁷ Safa, P. (1961a). *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*. (Birinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları, s. 77.

aşamalarından birisi olan Ahmet Ağaoğlu çevresinde biriken liberal düşünce dünyasına adımını atmıştır. Zaten bu devirde münevverlerin gündemi, yeniden şekillenen din-dünya ilişkisi, bu kavramın politik ve toplumsal alandaki tesirlerinin ortadan kaldırılması ile doğacak içtimai düzenin hangi prensip ve değerlerle temellendirileceği konularıyla meşguldü. Bu noktadan hareketle de 1932'de Cumhuriyetin ilanıyla beraber yaşanan inkılaplaşma sürecinin sistemleştirilerek bir ideoloji haline getirilmesi gerektiğini savunan Yakup Kadri'nin öncülüğündeki entelektüeller, bir aydın hareketi olarak *Kadro* mecmuasını çıkarmışlardır. Ancak yönetici kadronun Cumhuriyet idaresiyle ters düşmesi sonucunda derginin yayım hayatı fazla sürmemiştir.¹⁸⁸ Peyami ise, bu yıllarda aralarında Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken, vb. gibi dönemin ünlü fikir adamlarının yer aldığı liberal eğilimli çevrenin görüşmelerine katılım sağlamıştır. Yapılan toplantılardaki sohbet, münakaşa ve mülâhazalar Safa'da, *Kültür Haftası* adında bir dergiyi çıkarma fikrini uyandırır.¹⁸⁹ Çabası karşısında 1936 yılında yayımlanmaya başlayan bu mecmuanın aydın kadrosunun genel olarak nasyonalist eğilimde olduğu görülür. Böylece Kadro hareketinin tarihsel materyalist savlarıyla inkılapların ideolojisini oluşturma girişimlerine karşı Türk Devriminin kavramsallaştırmasını -nasyonalist, muhafazakâr, ananeci, şahsiyetçi ve ahlakçı bir temelde- yapmaya girişmişlerdir.¹⁹⁰

Göze'ye göre Peyami Safa, 21 sayı yayımlanan *Kültür Haftası Dergisi* ile Türk düşünce hayatına giriş yapmıştır.¹⁹¹ Zira Alman doğubilimci Dr. Hans Wehr, kendisine gönderdiği mektupla Doğu ve Batı kültürleri arasındaki farklar ile bu noktaların kalite ve keyfiyetlerinin mahiyetleri neler olduğuna dair düşüncelerini sormuştur. Aldığı mektup üzerine derginin 3'üncü sayısından itibaren kaleme aldığı bir yazı dizisinde Doğu ve Batı mefhumlarını detaylı bir biçimde tetkik eden Safa, ilerleyen yıllarda tesahup edeceği Doğu-Batı Sentezi fikrinin ilk izlemini burada vermiştir.¹⁹² Bu yazı dizisinde ilk olarak Batılı farklı düşünürlerin kavramlara yönelik tanımlamasına yer veren Safa, Batılıların bile kendi arasında anlaşılamadığını göstermek istemiş ve bu noktada daha öncesindeki söylemleri incelemiştir. Nitekim Paul Valery, Asya'da üç farklı (Hint, İslam ve Çin) Doğu'nun bulunduğunu, Avrupa'yı da Asya'nın ufak bir ucu, Akdeniz havzasının kıyısı olarak belirlemiştir. Victor Hugo ise İspanya'yı da Şark'ın içinde görmüştür. Guglielmo

¹⁸⁸ İrem, N. (1997). "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri". *Toplum ve Bilim*, (74), s. 60.

¹⁸⁹ Ayvazoğlu, (2008), s.226.

¹⁹⁰ İrem, (1997), s. 60; Ekiz, (1984), s. 25.

¹⁹¹ Göze, (1993), s. 17.

¹⁹² Timurtaş ve Göze, (1976), s. 284; Ekiz, (1984), s. 25.

Ferraro'da, Şark'a belirsiz ve ölçüsüz anlamlandırma yükleyerek Mısır'ı da buraya dâhil edip, bu yerleri Asya olarak tarif etmiştir. Sonuçta kesin anlamda Doğu ve Batı'nın olamayacağı fikrine ulaşır. Ayrıca kati hudutlarla ayırt edilemeyecekleri düşüncesi üzerinden Amerika, Avrupa ve Asya kıtalarının her birisinde şark ve garp bulunduğu kanaatine varır. Buradan da Doğu'nun manevi, Batı'nın ise maddeci özelliğine vurgu yapıp, iki uygarlığın bir araya gelip yenisini ortaya çıkarabileceklerinin altını çizer.¹⁹³

Diğer taraftan 1930'lar Safa'nın hayatında aşk ve evlilik hususlarının öne çıktığı görülür. Annesi Server Bedia Hanımı da kaybettikten sonra kendisini yalnızlık duygusu içinde bulan ve aile mefhumunun önemini bilen biri olarak artık evlilik vaktinin geldiğine inanmıştı. Peyami, aşk ve evlilik konuları üzerine yazılarında ideal eşi, modern hayattan uzak, ananevi değerleriyle iç içe olan ve bunların benimsediği kültürle birlikte ileriye taşıyabilecek bir profil olarak belirlemiştir. Ayrıca çağdaş aile kurumunun hayat tarzı ile alışkanlıklarını onaylamayıp, açık fikirli oluşu bir erdem olarak gören Safa için hayatını birleştireceği kadının "eski ailelerin kapalı ahlaki terbiyesi ile yeni ailelerin açık fikri terbiyelerine" mensup karaktere sahip olması gerekmektedir.¹⁹⁴ Bu düşüncelerle evlilik yolundaki ilk adımını varlıklı bir Kıbrıslı ailenin kızıyla atar. Ancak aile mefhumu konusunda çok titiz olan Safa, kısa bir zaman içinde kız arkadaşının kendisinden ziyade, şaniyla nişanlandığı kanaatine vararak nişanı atmıştır. Bu olaydan sonra bir müddet daha yalnızlık duygusuyla baş başa kalmıştır. Bir gün çalıştığı *Cumhuriyet* gazetesinde bulunduğu sırada yazdığı hikâyeleri gazetede yayınlamak için yanına gelen Ayşe Nebahat Hanım ile taşınır. Aklında bulunan ideal eş kriterlerini Nebahat Hanım'da gören Safa, onunla evlenme fikrini benimser. Bu durum üzerine çok geçmeden arkadaşlığını ilerlettiği Nebahat Hanım ile birleşmenin hayır getirmesi temennisiyle Eyüp Sultan Camiinde nişanlanırlar. 12 Mayıs 1937 tarihinde ise dostlarının katılımıyla dünya evine girerler.¹⁹⁵

Evliliğinden 2 sene sonra oğlu İsmail Merve dünyaya gelmiştir. Bu sevindirici haberden bir süre sonra Nebahat Hanım aniden yürüme zorluğu ile ortaya çıkan rahatsızlığına bağlı olarak felç geçirip tekerlekli sandalyeye mahkûm olmuştur. Tedavisi için bütün imkânlarını seferber eden Safa, yurt içi ve yurt dışında Nebahat Hanım ile

¹⁹³ Safa, P. (1936). "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış". *Kültür Haftası*, (3), s. 52; Göze, E. (1997). *Peyami Safa'nın Türk Düşüncesindeki Yeri*. (Birinci Baskı), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, s. 15-21.

¹⁹⁴ Ayvazoğlu, (2015), s.43.

¹⁹⁵ Bürün, (1978), s. 52-54.

birlikte hastalığa şifa arasalar da çare bulamamışlardır. Bu sebeple de uzun yıllar ailece zor günler geçirmişlerdir.¹⁹⁶

Mutluluğu ve hüznü bir arada yaşayan Peyami Safa, yine 1930'lu senelerde Doğu ve Batı meselesine yönelmiştir. 1931 yılında çıkardığı *Fatih Harbiye* adlı romanında, bu meseleyi ele alarak iki uygarlık arasındaki -Doğu-Batı sorunu kapsamında- "estetik, dini, ahlaki ve sosyal değerler çatışması"nı konu edinmiştir.¹⁹⁷ Kültür Hafta dergisinde ise Şark ve Garp kavramları daha detaylı biçimde inceleyen Safa, bu mecmuanın kapanmasının ardından 1936 yılında Avrupa turuna çıkarak çeşitli ülkeleri ziyaret etmiştir. Safa'nın tur dönüşünden kısa bir süre sonra *Yedigün*'e muhabirine verdiği röportajını Avrupa'ya dair izlenimlerinin bir özeti olarak değerlendiren Ayvazoğlu, açıklamayı eserinde şöyle yazmıştır:

“Avrupa’da beni hayrete düşüren şey, onlarla bizim aramızdaki farkın resimde ve kitapta görünen bütün dereceleri aşacak kadar büyük olmasıdır. Tanzimat’tan beri Türkiye’ye bu fark lazım olduğu kadar anlatılamamıştır; çünkü zekânın madde üstündeki tecellisini ancak göze ait ölçülerle tayin etmek, mümkün olduğu yerlerde kitap, resim, fotoğraf, hatta sinema bile, üç bin senelik tarihi olan bu mucizeyi tanımaktan aciz kalıyor. Bildiğimiz maddelerden her birini yüz misli büyüklüğe, yüz misli güzelliğe, yüz misli halisiyete ve mükemmeliyete darbedelim: İşte Avrupa!”¹⁹⁸

Safa, bu mülakatın ardından gezide edindiği Avrupa'ya dair gözlemlerini tefrika ettirdiği Cumhuriyet'teki yazılarını derleyerek 1938 yılında *Büyük Avrupa Anketi* isimli kitabını çıkarmıştır.¹⁹⁹ Yine aynı yıl Batılılaşma hareketlerimizi tetkik eden, Kalın'a göre de "Cumhuriyet döneminin kayda değer felsefi muhasebelerinden biri" olan o meşhur kitabı *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı yayımlamıştır. Yazar bu eserde Türk reformlarının neden yapıldığı sorusuna detaylı bir biçimde cevaplamaya çalışmıştır.²⁰⁰ Türk devriminin üzerine olan yayımların bütünüdürünün din, hars ve medeniyet hususlarına detaylıca değinmedikleri için birer hukuki ve politik tarih notundan fakının bulunmadığını belirterek yazarlarına eleştiren getiren Safa, eserin yazılış maksadını şu kelimelerle anlatır: “Ben bu yazılarımla üstüne el dokunmamış mevzuları ortaya sermekten ve bunların düşünce prensiplerini çizmekten ibaret bir hedefe doğru yollanacağım; belki de bu meseleleri

¹⁹⁶ Köseoğlu, (2004), s. 27.

¹⁹⁷ Bingöl, U. (2017). "Peyami Safa'nın Romanlarında Doğu-Batı Meselesi Bağlamında Değerler Çatışması". *İdil Dergisi*, 6 (31), s. 911.

¹⁹⁸ Ayvazoğlu, (2015), s.44.

¹⁹⁹ Ayvazoğlu, (2008), s. 276.

²⁰⁰ Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/> 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

halletmek için yakalayabildiğim ipuçlarını daha mütehassıs ellere teslim etmekle kalacağım.”²⁰¹

Safa, kitabında İslam Şark ve Hıristiyan Garp arasında yaşadığımız tercih sorunumuzun Tanzimat dönemi öncesinde belirildiğini ve bu iki medeniyet arasındaki sıkışmışlığında Türk düşüncesinin en büyük meselesi, Türk ruhunun da çilesi olduğu kanısına varmıştır. Yine yapılan tüm yenilikler, bunlara ket vuran irticai faaliyetler ile dönemin düşünce ve siyasi çatışmalarının söz konusu ayrılıktan doğduğunu belirtir. Yıllarca süre gelen bu ihtilaf kurucu lider Atatürk tarafından gerçekleştirilen inkılaplarla Safa'nın da deyimiyle "bir kılıç vuruşuyla (...) kökünden" biçilmiştir.²⁰² Bu inkılaplarla da, Türkiye Cumhuriyetinin tercihini Batı'dan yana kullandığını ve inkılapların birbirini tamamlar nitelikte görünen iki ana prensibinin ise milliyetçilik ve medeniyetçilik olduğu düşüncesindedir. Safa, yine de modern Türkiye'nin inkılaplaşma sürecinin tam manasıyla idrak edilebilmesi adına Doğu ve Batı kavramlarının yanın da İslâm ve Hıristiyan değerleri arasındaki farklı ve aynı yönlerin bilinmesi gerektiğine inanmaktadır. Sonrasında Şark ve Garp tabirlerinden hareketle düşünsel temellerini vücuda getirdiği Doğu-Batı sentezini ortaya koymaktadır.²⁰³

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki köklü değişikliklerin meşruiyetini ve gerekliliğini tasvip eden Peyami Safa, Türk inkılabını savunurken her zaman milli ve medeniyetçi bir çizgide olduğunu ve bu hassasiyetini dönemin koşullarıyla uyumlulaştırarak, sentezci yaklaşımının izlerini vermeye başlamıştır.

3.1.1.3. 1940'lı yıllar ve çok partili döneme geçiş

Türk inkılabının felsefini yapmaya çalıştığı *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli eserinde Kemalist milliyetçi çizgide görünen Safa, II. Cihan Harbi öncesinde dönemin diğer aydınlar gibi uluslararası olayların yanında özelinde Almanya'daki gelişmeleri yakından takip etmekteydi. Diğer taraftan yürüttüğü anti-komünist mücadelesinin de etkisiyle büyük harpte fikren Almanya'yı, dolayısıyla tek şefliliği desteklediği görülür. Safa'nın Almanya'ya verdiği bu desteğin arka planı da bulunmaktadır. Zira Osmanlı Devletinin tarihten çekilme sürecinde özellikle işgal esnasında Türk kadınlarına yapılan saldırılardan,

²⁰¹ Safa, P. (2013a). *Türk İnkılabına Bakışlar*. (Dokuzuncu Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 9-11.

²⁰² Safa, (2013a), s. 7-8.

²⁰³ Safa, (2013a), s. 92; Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/> 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

Çanakkale'de verilen şehitlerin İngilizleri sorumlu tutması ve her ne kadar kültürlerine yakınlık gösterse de İngilizlerle ittifak yapan Fransızlara karşıda mesafeli duruşu etkili olmuştur. Büyük muharebe sürecindeki özel sohbetlerinde Almanya'yı olumlamasının yanında milliyetçi bir çizgide yayımı bulunan *Çınaraltı* mecmuasındaki yazılarının genellikle milliyetçi ve antikomünist eksenli olması Peyami'nin aşırı sol cenah tarafından faşist olmakla suçlanmasına neden olmuştur. Safa'nın bu mecmuadaki çizgisi, dünyadaki gelişmelerinde etkisiyle bir nevi totaliter gözükmekle birlikte esasen solidarist korporatizmi, yani var olan düzenin savunmaya yöneliktir. Diğer taraftan bu devirde komünizm ile liberal dünya görüşünün karşılığı olan ferdiyetçiliği ve sınıflar arası mücadeleye karşı tavrı almıştır. Bunların karşısında milliyetçiliği savunmuştur. Safa'nın, dergideki bir makalesinde nasyonalizme ilişkin şu satırlara yer vermiştir:

“Milliyet olmayan yerde varlık yoktur. Milliyetçi olmayan millet, bir veya iki savaşta darmadağın olmaya mahkûm bir kuru kabalıktır. Yeni harplerin hepsi ki milliyet imtihanlarıdır, milliyetsiz yalancı milletleri ya ortadan kaldırır, ya onlara varlıklarının kanlı uçurumunda millî şuurlarını buldururlar.”²⁰⁴

Büyük muharebe yıllarında *Çınaraltı* dergisinde milliyetçi bir eda kaleme aldığı bazı makalelerini topladığı *Millet ve İnsan* başlıklı kitabını 1943'de yayıma vermiştir. Bu devirde çalışma hayatı da oldukça hareketli görülmektedir. Zira 1940 yılında Cumhuriyet'ten ayrıldıktan sonra *Tasvir-i Efkar* gazetesinin künyesinde ismi bulunan Safa, bir yandan da *Yeni Mecmua*'da yazıları görülür. 1941'de ise arkadaşı Yusuf Ziya Ortaç'ın çıkardığı *Çınaraltı* dergisinde yazıları çıkar. 1945 yılında ise *Tasvir-i Efkar*'ın yayınına son verilmesinin ardından yerine çıkan *Tasvir* de görev almıştır. Yine 1945 senesinin sonuna doğru Necip Fazıl'ın çıkardığı ve Türk düşünce hayatında önemli yeri olan *Büyük Doğu* mecmuasının yazı heyetinde yerini almıştır.²⁰⁵ *Tasvir* gazetesinin sahibi ve yayınevi müdürüyle arasının iyi olmasına rağmen yayın politikasının çok partili sisteme geçişe ve demokrasiye yönelik olması, Demokrat Parti'yi destekleyici nitelikte gözükmesi gibi nedenlerden ötürü gazete ile fikir ayrılığına düşen Safa, Nisan 1946'da buradan ayrılıp *Vakit gazetesinin* kadrosunda yerini almıştır. Bu gazetesine görev aldığı süre boyunca Demokrat Parti aleyhinde yazıları görülmüştür.²⁰⁶

İkinci Cihan Harbi sonrasında tüm dünyada yönetim sisteminin yanında farklı alanlarda büyük değişimler meydana gelmiştir. Bu dönemde tek partili ortamdaki liberal

²⁰⁴ Ayvazoğlu, (2015), s.47-49; Bürün, (1978), s. 43-44.

²⁰⁵ Köseoğlu, (2004), s. 28.

²⁰⁶ Ayvazoğlu, (2015), s. 49-50.

demokrasiye doğru evrilme olmuştur. Söz konusu liberalleşme eksenli dönüşüm Türkiye'yi de etkisi altına almıştır. Safa ise henüz Türkiye'de çok partili siyasal hayata geçişe uygun zeminin bulunmadığını düşünüyordu. Benimsediği fikre binaen, vakti gelmeyen bir tecrübenin beraberinde felaket doğuracağına vurgu yapmaktaydı. Zira ona göre “sanayi burjuvazisi oluşmamış, Aydınlanma'yı (tenevvür devrini) yaşamamış, hasret çektiği düzenin filozoflarını doğurmamış, hatta yabancılarının bile eserlerini diline çevirmemiş, sosyal sınıfları belirginleşmemiş, çalışan ve çalıştıranların menfaatleri sendikalaşmamış bir ülkede liberal demokrasinin yaşamasına imkân yoktur.”²⁰⁷

Bu düşüncesinden hareketle II. Meşrutiyet devrindeki gelişmeleri de göz önünde bulundurarak yaşanacak erken bir değişime ilişkin endişesini *Büyük Doğu* mecmuasındaki yazısında şöyle anlatır:

“Olursa bu, bin dokuz yüz sekize dönmekten başka nedir? O zaman Türkiye’de hürriyetin her çeşidi, hukuki, siyasi ve iktisadi her çeşidi yok muydu? Hürriyeti aldık, fakat Bingazi’ye kadar Afrika Türkiye’sini, İşkodraya kadar Avrupa Türkiye’sini vermedik mi? Bu parçalanışa ait bütün hataların Mutlakiyete ait olduğu ve içinde Meşrutiyetin zerre kadar mesuliyet payı olmadığı ispat edilmiş midir? İspat edilmişse Meşrutiyetin günahı neydi? O hürriyeti atıp bu disipline doğru niçin koştuk? Bu kopuş, bizi arkamızdan dürten bir tarih cereyanının (ritm) ine uymak zarureti ise, bugünkü tornistan hareketi neden? (...) Eğer bizim tekâmül kaderimiz tek partili Cumhuriyet tipinden, çok partili hürriyet tipine dönmemizi emretmişse ikinci dünya harbinin sonunu niçin bekledik? Bu emri kendi tarihimizden mi, ikinci dünya harbinin galiplerinden mi alıyoruz?”²⁰⁸

Peyami Safa'nın, Demokrat Parti'ye karşıt duruşunu da Ayvazoğlu, parti yönetim kadrosunun sosyalistlerle olan yakın münasebetine bağlamaktaydı. Nitekim Demokrat Parti kurucu kadrosunun gerek Tefik Rüşti Aras gibi Sovyet yanlısı bir politikacıyla yakın temasının bulunması gerekse Safa'nın fikirsel olarak karşı olduğu Sertel'lerin yayıma hazırladığı ve Türk siyasi hayatında ikinci parti oluşumunu "burjuva demokratik devrimini tamamlama yolunda atılmış" hamle olarak değerlendiren *Tan*'da yazılarının görülmesini endişeyle karşılamıştı. Zira Safa, milli birliğin hasmı olarak gördüğü Sertel'lerle yakın temasta olan bir siyasi yapının farklı arzulara kapılıp ülkenin başına felaket getirebileceği düşüncesindeydi. Birde demokratik düzene geçiş taleplerinin büyük harp sonrası olması Safa'da, bu durumun galip devletlerin isteğiyle olduğu düşüncesinin belirmesine sebep olmuştur.²⁰⁹

²⁰⁷ Ayvazoğlu, (2008), s. 384-385.

²⁰⁸ Safa, P. (1945). "Sualler". *Büyük Doğu*, (1) s. 3.

²⁰⁹ Ayvazoğlu, (2015), s. 50.

Demokrat Parti'ye karşı olan tutumu dönemin Cumhuriyet Halk Partisi yönetici kadrosunun dikkatini çekmiştir. Partide etkin görevi bulunan dostu Yusuf Ziya Ortaç'ın teklifi üzerine 1948'de *Çınaraltı* mecmuasına geri döner. Safa'nın bu dergide çıkan yazıları eskisi gibi antikomünizmi eleştirel eğilimdeydi. Bu nedenle de Cumhuriyet Halk Partisiyle münasebeti zaman içinde daha da güçlenmişti.²¹⁰ Ancak Safa'nın bu siyasal yaklaşımı ve Cumhuriyet Halk Partisi olan ilişkisini ilerletmesi Necip Fazlı ile aralarının açılmasına sebep olmuştur. Peyami'de, yaşananlara binaen Büyük Doğu'nun yazı heyetinden ayrılmıştır. Bu adımdan sonra Necip Fazlı, adını telaffuz etmeden Safa'ya hitaben yazdığı eleştirel söylemleri şu cümlelerde yer almaktadır:

“İsmi ve mevzusunu hatırlamak ve ele almaktan sadece midemizin bulandığı bir muharriri artık tebrik ederiz! Zira sabır ve tahammülümüz artık çakiçak olmuştur! Bu muharrir CHP'ye son defa bilmem ne müşaviri olan meşhur zat (...). Fena mı? Ayda 400 lira alacaktır. Ce.He.Pe. dostu gazetesinden de 5-600 lira kıvırdığına göre ayda en aşağı 1000 lira kazanacak demektir. Bu fani dünyada fena mı?”²¹¹

Cumhuriyet Halk Partisi ile kurduğu yakın ilişkilere sonrasında Safa'nın yazıları, 1949'da *Ulus* gazetesinde görülür. Kısa zamanda gazetenin önemli kalemlerinden biri olmayı başarır. Aynı yıl mistik algının yer edindiği *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* isimli romanını çıkarmıştır.²¹² Yine siyasi ilişkileri sayesinde milletvekili adaylığıyla kendisini aktif siyasetin içinde bulmuştu. Adaylık süreci birazda Türkiye'deki siyasal atmosfere bağlı olarak gelişmiştir. Nitekim Cumhuriyet Halk Partisinin lideri Milli Şef İsmet İnönü, muhafazakâr yapısı bulunan Safa gibi entelektüel bir isimle muhafazakâr çevreyi etkilemek istiyordu. Böylece Demokrat Parti'nin de yükselişinin önüne geçilmesi hedeflenmişti. Bu doğrultuda partiden gelen Bursa milletvekilliği adaylığı teklifini kabul eden Safa, 1950 seçimlerinde politik alanda halkın karşısına çıkmıştır. Ancak beklenenin aksine Cumhuriyet Halk Partisi'nin Bursa'da seçimleri kaybetmesi üzerine Safa, parlamentoya giremeyerek siyasi hayatına son vermiştir. Bu durumun ardından İstanbul'a dönüp, bir müddet daha *Ulus* gazetesindeki yazılarını devam ettirmiştir.²¹³

1951 tarihinde *Yalnızız* adlı romanını çıkaran Safa, bir süre sonra çalıştığı gazeteyle yaşadığı maddi anlaşmazlık nedeniyle buradaki yazılarına son vermiştir. Bu olayın ardından kendisi artık bir fikir ve sanat dergisi çıkarmaya karar vermiştir. Bu fikri, yakın arkadaşları tarafından olumlu karşılanmış, hatta dostları ve bazı akademik çevrelerce

²¹⁰ Bürün, (1978), s. 90-91.

²¹¹ Ayvazoğlu, (2008), s. 393.

²¹² Köseoğlu, (2004), s. 28.

²¹³ Göze, (1993), s. 9.

derginin çıkarılmasına teşvik edilmişti. Dostlarından verdiği maddi ve manevi destek sonrasında *Türk Düşüncesi* adını koyduğu mecmuasının ilk sayısı 1 Aralık 1953 tarihinde yayımlanmıştır.²¹⁴

Peyami Safa'ya göre, *Türk Düşüncesi* dergisi yayımlanana kadar Meşrutiyet'ten itibaren çıkan fikri anlamdaki mecmualarının tümü son yüzyılın önemli problemlerini ve bu problemlerin milli kaderimizle alakasını idrak edememiştir. Yani dönemin çemberinin dışında fikir yürütmüşlerdir. Çünkü bu mecmualar ile kendisini devrimci olarak gören entelektüellerin hiç birisi Batı'da yaşanan dönüşümü tam olarak kavrayamamış, bu nedenle de Garbı terk edilmiş fikri temeller üzerinden görüyorlardı. Bu noktada, *Türk Düşüncesi* mecmuasının birinci sayısında kaleme aldığı "Program" başlıklı kısa yazısında derginin çıkış amacını şu cümlelere açıklamıştır:

"Batı kültürünün ana düşünce akımlarını memlekete aksettirecek Tanzimat'tan beri o kültürden alınan dağınık bilgi ve fikir yoncalarını bugünkü perişanlığından kurtarıp Türk Düşüncesini, Batı düşüncesinin temel unsurlarıyla devamlı temas ve münasebet halinde bulundurmak. Her türlü demagojinin inkılap-irtica ikiliği halinde basitleştirdiği rejim davamızın Batının en son ilim verilerinin ışığı altında günlük yazı ve kahve tartışması halinden kurtarıp gerçek bir fikir davası seviyesine ulaştırmak. (...) Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine karşı koymak isteyenlerle geçmişin canlı değerlerini -ölülerinden farksızmış gibi- mahkum etmeğe çalışanların yanlıgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mana gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarih ve coğrafya durumuna uygun ve üstün bir senteze varılabileceğini ve böylece, bugünkü dünyamızın huzurunu kaçıran ruh gerginliğinin, kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini izaha çalışmak."²¹⁵

Türk Düşüncesi dergisinin ilk sayısından itibaren Doğu-Batı sentezi konusundaki fikirlerini detaylıca açıklamaya çalışan Peyami Safa, düşünceleriyle kısa zamanda farklı kesimlerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Nitekim Bürün, *Peyami Safa ile 25 Yıl* adlı kitabında; derginin uyandırdığı ilgi üzerine tirajının gün geçtikçe yükseldiğini, Demokrat Parti' üst düzey temsilcilerinin kendisiyle görüşmeye geldiğini, Başbakan Adnan Menderes'in ziyaretçiler üzerinden Türk Akademisi kurulması yönünde önerisi olduğunu, kimi kamu kurum ve kuruluşlarının mecmuaya aboneliğini başlattığını, entelektüel kadrosu yetersiz olan Demokrat Parti'ye yakın gazetelerde yazması için gelen teklifleri geçmiş tecrübelerine binaen geri çevirdiğini ve kurulan bu temas üzerine Menderes'in konuşmak için Safa'yı Ankara'ya çağırdığını anlatır. Safa'nın bu yaşadıkları, başından itibaren ağır

²¹⁴ Köseoğlu, (2004), s. 28.

²¹⁵ Safa, P. (1953). "Program". *Türk Düşüncesi*, 1 (1), s. 2-3.

eleştiriler yönelttiği Demokrat Parti'yle olan münasebetinin iyileşmesine ön ayak olmuştur.²¹⁶

Peyami Safa, artık Cumhuriyet Halk Partisi'yle arasına mesafe koymaya başlar. Zira ona göre, Cumhuriyet Halk Partisi, sadece Kemalist inkılaplar ekseninde genel politik anlayışını belirlemiş, ayrıca 1950 sonrasında Atatürkçülük edasıyla bünyesine sızan sol cenahın toplanma yeri olmuştur. Bir zaman sonra düşünceleri ve hayatındaki gelişmelerin etkisiyle Safa'nın, "mikrofonu ikide bir dinsizlere ve solculara kaptırmakla" suçladığı Cumhuriyet Halk Partisi'nden kopmasına, milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerin temsilcisi durumuna gelen Demokrat Partiyle yakınlaşması sonucunu doğurmuştur.²¹⁷

Safa, bu yıllarda Türk Düşüncesi'nde yazılarını yazarken dostu Ali Naci Karacan'ın kurucusu olduğu *Milliyet* gazetesinden kendisine köşe yazarlığı teklifi gelmişti. Demokrat Parti'ye yakın çizgide yayın yapan *Milliyet*'ten gelen bu teklifi kabul etmiştir. 1 Ekim 1954 tarihinden itibaren *Milliyet*'te yazıları yayımlanmaya başlamış ve yazılarından ötürü kendisini tebrik gönderen ilk siyasi Başbakan Menderes olmuştur. Gazetede aldığı görev nedeniyle mutlu günleri çok uzun sürmemiştir. Çünkü görevinin üzerinden 24 gün geçmeden ağabeyi İlhami Safa'yı hayat veda etmişti. Yine de yaşadığı zor günlere rağmen Safa, Sovyetlerin güdümünde olduklarını düşündüğü komünistlere karşı verdiği çetin mücadeleyi devam ettirerek, buradaki yazılarını antikomünist çizgide kaleme almıştır. Bu nedenle de, Adnan Menderes'in başbakanlığını yaptığı iktidarın programında komünistlerle verilmesi planlanan uğraşın açık olarak belirtilmesi, onu hükümeti destekler noktaya getirmiştir. Sergilediği tavrından dolayı bu sefer de, sol cenahında eleştirisini almıştır.²¹⁸

Safa, bu yıllarda yayımlanan yazıları nedeniyle ekonomik anlamda yaşadığı sıkıntıları büyük ölçüde gidermeyi başarmıştır. Zira bir taraftan çıkardığı Türk Düşüncesi'nin tirajlarının yüksek olması diğer taraftan da *Milliyet*'te çıkan yazılarından elde ettiği kazanç onun maddi anlamda rahatlamasını sağlamıştı. Ancak bu durum çok uzun sürmemiştir. Çünkü yakın dostu Ali Naci'nin vefatı nedeniyle gazetenin değişen yazar ve yönetimin sol eğilimli yönetimi, Safa'nın muhafazakâr ve milliyetçi çizgisinden rahatsızlık duymaya başlamıştı. Gazetenin idaresinde bulunan Abdi İpekçi'nin kendisinden hazzetmemesi, yine gazetede Aziz Nesin ile münakaşası artık Safa'yı gazete ile yol

²¹⁶ Bürün, (1978), s. 115-116.

²¹⁷ Köseoğlu, (2004), s. 29; Ayvazoğlu, (2008), s. 469.

²¹⁸ Ayvazoğlu, (2015), s. 59.

ayırımına getirmişti. 17 Mart 1959 tarihinde yazısının yayımlanmasının ardından gazeteyi bıraktı. Zor günler geçirmesine rağmen, *Biz İnsanlar* adlı romanını da çıkarmayı başarmıştır. Milliyet'teki yazılarını bırakmasının üzerinden 12 gün geçtikten sonra *Tercüman* gazetesinde gelen teklifi kabul ederek, gazeteye başyazı ve fıkra yazmaya başlamıştır.²¹⁹

Ancak Safa, yeni yerinde de rahat çalışma imkânı bulamamıştır. Çünkü Cumhuriyet Halk Partisi'nin Menderes hükümetine yönelik sürdürdüğü karşıtlık üzerine yayını bulunduğu için idarece yazılarına sık sık karışılmaya başlanmıştır. Safa, karşılaştığı bu probleme rağmen yine de *Tercüman*'da yazmaya devam etmişti. Çünkü ekonomik durumu bozulmuş ve buradan elde ettiği kazanca ihtiyacı vardı. Bir yandan çocuğunun eğitim giderleri diğer taraftan da rahatsızlığı bulunan karısının tedavi ve ilaç masrafları onu zor durumda bırakmıştı. Ayrıca *Türk Düşüncesi* mecmuasına gerekli ilgiliyi gösterememesi nedeniyle burada da işleri iyi gitmiyordu. Yaşadığı zorluklara rağmen *Tercüman*'daki baskıya daha fazla dayanamayan Safa, artık istifa etmeyi düşünmekteydi. Fakat bu adımı atmadan önce gazete idaresince işine son verilmiştir.²²⁰

Peyami Safa, 26-27 Mayıs 1960'da İzmir'de düzenlenen baraj yolculuğu programına Adnan Menderes'in teklifine binaen iştirak eder. Geceyi geçirmek için heyetle beraber Eskişehir'e gider. İlerleyen saatlerde anlam veremediği garip bir ruh bunalımı yaşar. Kimseye bir şey söylemeden programı yarıda keserek geri döner. 27 Mayıs askeri darbesinden sonra görülen Yassıada duruşmalarına tanık olarak katılımını da bu geceyle ilişkilendirir.²²¹

Son sayısı Nisan 1960'da çıkan *Türk Düşüncesi* mecmuasının yayımına 27 Mayıs ihtilali nedeniyle bir süre ara vermek zorunda kalan Safa, bu tarihten sonra derginin başka sayısını çıkarmamıştır. İşsiz kalan Peyami Safa'yı, zor günler beklemekteydi. Zira kendisi gerek fikirlerinden ötürü gerekse Demokrat Partiye desteği sebebiyle sol cenahın, kendi ifadesiyle devrimbazların saldırısına uğramış, aynı zamanda dönemin bazı Milli Birlik Komitesi üyelerinin de şiddetli eleştirisiyle karşılaşmıştır. Tüm sıkıntılarına rağmen darbeden 1 ay sonra *Havadis*'te yazmaya başlayan Safa, düşüncelerini burada da cesurca savunmaya sürdürmüştür. Ancak aleyhinde bir protesto gösterisi düzenlenmiştir. Eleştirel seviyeyi iyice yükselttikten kısa bir süre sonra işine son verilmiştir. Bu hadise sonrasında

²¹⁹ Ayvazoğlu, (2008), s. 464-465.

²²⁰ Bürün, (1978), s. 128; Ayvazoğlu, (2008), s. 464-476.

²²¹ Göze, (1995), s. 53.

Düşünen Adam mecmuasında yazıları görülmektedir. Bütün bu yaşadığı zorluklara birde oğlu Merve'nin hastalığı eklenmişti. Vatani görevi sırasında karaciğer rahatsızlığını atlatamayan oğul Merve Safa 27 Şubat 1961'de hayata veda etmişti. Oğlunun ölümünün ardından, arkadaşlarının çıkardığı *Son Havadis* gazetesinin başyazarlık görevini üstlense de, bu macerası evlat acısı nedeniyle fazla uzun sürmemiştir. 15 Haziran 1961 gecesi misafir olduğu arkadaşının evinde yemek yerken tansiyonunun yükselmesine bağlı olarak geçirdiği beyin kanaması üzerine hayata veda etmiştir. Safa'nın naaşı oğlu Merve'nin Edirnekapı Şehitliği'nde bulunan mezarının yanına koyulmuştur.²²²

3.1.2. Peyami SAFA'nın Türk modernleşmesine bakış açısı

Peyami Safa, hayatını idame ettirdiği döneme binaen gerek İmparatorluğun son yıllarında görülen buhranlı günlere gerekse yeni modern devletin oluşum sürecine yani yakın geçmişimize tanık olmuş münevverlerimizdendir. Yaşadığı dönem diğer taraftan, Batılılaşma hareketi adı altındaki değişim politikalarıyla içtimai bünye üzerinde köklü dönüşümlerin görüldüğü tarihleri işaret etmektedir. Bu noktada Safa, yakın tarihimiz olarak görülen Osmanlı'nın son dönemi ile özellikle Türkiye'nin oluşum sürecindeki Batılılaşma politikası ve bu kapsamda izlenen yöntem, atılan adımlara yönelik birçok eserinde tespit ve değerlendirmelere yer vermiştir. Buradan hareketle bölümde, düşünürün Türk modernleşmesine karşı yaklaşımını analiz edilecektir.

Tanzimat'tan Atatürk'e gelen, bu dönemden günümüze kadar canlılığını koruyan garplılaşma sürecinin tarihi bir zaruret olduğunu belirten Peyami Safa'nın, Türk inkılabını tam olarak devrim niteliğinde görüp, tespit ve değerlendirmelerini Atatürk öncesi ve sonrası dönemler üzerine temellendirdiğini belirtebiliriz. Ona göre, İmparatorluk devrinde başlayan Batılılaşma hareketlerindeki eksen değişikliği Atatürk dönemiyle beraber gerçekleşmiştir. Zira Safa, Tanzimat ve Meşrutiyet'ten itibaren Batı'dan yaptığımız tercüme²²³ niteliğinde günlük yaşamda kolaylık sağlayacak teknik düzeydeki alıntıların bize sadece bölük pörçük birtakım bilgiler kattığını,²²⁴ ayrıca Tanzimat ve Meşrutiyet gibi yenilikçi hareketleri yarım yamalak atılmış adımlar olarak değerlendirdiği için Atatürk

²²² Ayvazoğlu, (2015), s. 62-64.

²²³ Safa'ya tercüme kelimesini burada, bir milletin başka birisinin zekasıyla düşünmesi ve kendisi olmaktan istifa etmesi anlamında kullanmıştır. Ona göre tercüme, başka milletlerin fikirleriyle etkileşimin olgunlaştırdığı milli düşünce, bir Türk düşüncesi cevherinin ortaya çıkmasına destek olduğu zaman yararlı ve elzem olduğunu belirtmiştir. Safa, P. (2016b). *20. Asır Avrupa ve Biz* (Altıncı Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s.21-22.

²²⁴ Safa, (2016b), s.234.

öncesi garplılaşma adımlarının yarım kalma hastalığının bulunduğunu belirtmiştir. Bununda Türk toplumunun başına bela olduğunu ve gerek Doğu ve Batı gerekse din ile milliyet arasında tercihe sürüklediğinden dolayı Türk bünyesini sakat bir şekilde iki parçaya ayırdığı tespitinde bulunmuştur.²²⁵ Her ne kadar yeni modern devletin inşa sürecinde gerçekleştirilen reformların temelleri Tanzimat'la beraber atılsa da, bu dönemde izlenen Batılılaşma yöntemi eski kurumların korunup, yeni kurumların oluşturulması üzerineydi. Diğer bir ifadeyle geleneksel değerleri korumuş eski kurumların yanında, Batılı tarzda inşa edilmiş yeni modern kurumlar. Nitekim bu durumun ilerleyen süreçte devlet örgütlenmesinde ikili düzeni ortaya çıkardığı aşikârdır.²²⁶ Ayrıca Safa, Türk tarihini ve ananesini dikkate almadan izlenen keskin batılılaşma politikaları nedeniyle bu dönemin toplum üzerinde de yıkıcı etkisinin olduğuna inanmıştır. Zaten, Tanzimat'ın asri bir tarafının olması nedeniyle muhafazakârları, gayr-ı milli yanından dolayı da Türkçüleri kaybettiği düşüncesindeydi.²²⁷

Yine İslam Şark ile Hıristiyan Garp arasında yaşanan tercih probleminin Tanzimat dönemi öncesine dayandığını belirten Safa, bu iki uygarlık arasındaki sıkışmışlığında Türk düşüncesi ve Türk ruhunun da en büyük sorunu olduğu kanısındaydı. Bütün reform girişimleri, onlara engel olan irticai faaliyetler ile söz konusu zaman dilimindeki düşünsel ve siyasal mücadelenin de bu ikilemden ortaya çıktığı düşüncesindeydi. Uzun yıllar süre gelen bu ayrılık Cumhuriyetin kurucu önderi Atatürk'ün hayata geçirdiği inkılaplarla Safa'nın da ifadesiyle "bir kılıç vuruşuyla" keskin bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Bu dönemde yapılan ıslahatların içeriğine bakıldığında, yeni modern Türkiye'nin tarafını Batı'dan yana seçtiği ve reformların birbirini tamamlar nitelikte olduğunu değerlendirmesini yapar.²²⁸

Türk inkılabına geçmeden önce Safa'nın, Tanzimat'tan beri süre gelen ve İmparatorluğun içinde bulunduğu durumdan kurtulmasına ilişkin Osmanlı aydınlarınca ileri sürülen üç büyük fikir akımı ile ilgili tahliline bakmak gerekir. Zira Safa, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımlarının dönüşüme tabi tutularak Cumhuriyet devrine aktarıldığını tetkik etmeye çalışmıştır. Öncelikle bu ana akımlar imparatorluğun ve toplumun bekası için bazı noktalarda birleşmiş, bazı noktalarda ise derin ayrılıklara

²²⁵ Safa, (2013a), s. 92.

²²⁶ Beriş, (2016), s. 260-261.

²²⁷ Öğün S., S. (1997). "Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı". *Toplum ve Bilim*, (74), s. 117.

²²⁸ Safa, (2013a), s. 7-8.

düşmüştür. İlk sınavlarını ise I. Dünya Harbi ile vermiştir. Büyük savaş sırasında her bir düşünce akımı devlet idaresine yön verebilen birer aksiyon halindedir. Ancak harp sırasında Cihan'ı Mukaddes ilanına rağmen pek çok Arap topraklarının elden çıkması üzerine, İslam birliği düşüncesi ekseninde hareket eden İslamcılık ağır yara almıştı. Diğer taraftan Turan rüyasının son ermesi nedeniyle Türkçülük, harp sonrasında bir cezbediciliğinin kalmaması üzerine ise Batıcılık da yara almıştı.²²⁹

Milli mücadele dönemine gelindiğinde ise Türkçülük ve Garpcılığa geçmişten farklı olarak yeni anlam yüklemesi yapılmıştı. İstiklal Harbinin zaferle sonuçlanmasını Safa, yeni bir dönemin başlangıcı olarak görüyordu. Ona göre, artık İslamcılık itilaf donanmalarıyla birlikte İstanbul'u terk ederek iflas etmiş, Türkçülük ve Garpcılık fikirleri de ağır yara almış olmalarına rağmen niteliksel dönüşümle beraber etkinliğini korumaya devam etmiştir. Ancak söz konusu iki fikri akım da Osmanlı bir tarih ve coğrafya ideasına sahipti. Bu noktaya da Atatürk büyük operasyonu yapmıştı. *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eserinde bu hususa şöyle değinmiştir:

"Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı Garpcılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartıyla yaşatmak kabildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinin de Osmanlılık sıfatıdır. Atatürk bu büyük ameliyatı yaptı, Türk bünyesinde yaşamaya müsait bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü taraflarını kesip attı. Artık varlığından eser kalmayan şeriat ve saltanat otoritelerine boyun eğmeyen, kendi prensibine ait kıymetlerden zırnık vermeyen, müstakil ve kendi kendine bol kafi bir milliyetçilik doğuyordu; üstünde azınlıkların yok denecek kadar azaldığı ve (...) öz Türklerin yaşadığı bir toprakta başka türlü bir nasyonalizmin hiçbir manası kalmamıştı."²³⁰

Kalın'ın da belirttiği gibi, Safa, bu noktadan hareketle Türk inkılabının iki temel paradigmasının milliyetçilik ve medeniyetçilik olarak belirlemiştir.²³¹ Safa, modern devletin inşa sürecinde gelişen Kemalist modernleşme projesi ile birlikte bu ana akımların ince bir entelektüel tornadan geçirilip, anlamlı bir sentez haline dönüştürüldüğünü kanıksamıştır. Bu anlamlı sentezle millileşmiş ve aşırılıktan kurtulmuş dinsellik, Osmanlı ve militarist-etnik yönü tasfiye edilmiş nasyonalizm ve saplantıları giderilerek milli yapı ile uyumlu hale getirilmiş bir toplumsal program çerçevesinde medeniyetçilik anlayışının sağlanması amaçlanmıştır. Diğer taraftan Kemalizm, geçmişte Avrupa'ya karşı toplumda oluşan öfkeyi istiklal harbi sonrasında sağlanan milli bağımsızlık ruhu ile kırdığı için

²²⁹ Göze, (1993), 34-35.

²³⁰ Safa, (2013a), s. 90-91.

²³¹ Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/> 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

Batılılaşma hamlelerine engel teşkil etmesinin de önüne geçmiştir. Netice itibari ile Kemalizm'in basit bir eklektizm olmadığını belirten Safa, atılan her bir adımın diğerinin dengesi üzerine inşa edildiği için sürecin etkin bir şekilde sürdüğünü ve her unsurunda kendine özgü hareket edebilecek bir nitelikte olduğu kanısındadır. Zira medeniyetçilik, nasyonalizmin ırkçı bir eğilime yönelmesinin; nasyonalizmde, kozmopolit kuruntuya doğru evrilen medeniyetçilik hayalinin önüne geçecektir. Diğer taraftan din, milliyetçiliğin Turanist bir içerik kazanmasını; milliyetçilik de, dinin havasçı bir hale bürünmesini engelleyecektir. Böylelikle bir tarafa yönelik aşırılığın ortaya çıkmasına mani olunacak ve her biri denge gözetiminde adımını atacaktır.²³²

Safa, Osmanlı Türk cemiyetinin geri kalmışlık ve geçikmişliğinin nedenini riya ziyyeye bağlı bilgi sisteminden mahrum oluşuna bağlamaktaydı. Nitekim geçmişte üstün olduğumuz Batı'nın, Rönesans ile beraber bu bilgi sistemi ışığında gerçekleştirdiği ilerleyici hamlelerle durumu tersine çevirdiğini inanmıştır. Bu dönemde, geri kalmışlığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tüm sorunları gidermek adına başlatılan Batılılaşma hamlelerinin teknik düzeyde kalıp taklitten ibaret olduğu ve bunun da devrin idarecileri ile münevverlerinin Avrupa'yı sadece teknik gelişmişlik noktasında algılamalarından kaynaklandığı fikrindedir. Oysak ki Safa, Avrupa'nın teknik dâhil her konuda ilerlemesini sağlayan temel etkenin riya ziyyeye bağlı bilgi sisteminin olduğunu ve bunun benimsendiği takdirde sorunların aşılacağı kanaatindedir. Bu duruma ilişkin olarak da düşüncesini *20. Asır Avrupa ve Biz* isimli eserinde şöyle dile getirmiştir:

“Bizi bugüne kadar orta çağda oturtan şey, riya ziyyenin bilgisinden ve terbiyesinden, bilhassa ikincisinden mahrum oluşumuzdur. Rönesansdan sonra Avrupa medeniyeti dediğimiz şeyi vücuda getiren kültür dokumalarından hiçbiri bize gelmedi: Ne tabiat bilgileri, ne müspet ilim metodu, ne sanayi, ne ticaret, ne felsefe, ne tenkit, ne de resim, heykel, orkestra musikisi, roman ve tiyatro gibi kompozisyon sanatları. Fatih'in İstanbul'u alarak açtığı büyük devrin kapısından içeriye Avrupa girdi, fakat kendisi giremedi. Biz yeni zamanın kapıcısı halinde kaldık.”²³³

Bu düşünceden hareketle Osmanlı harsının artık olgunluğa ulaştığını belirtip, bu kültürün temelden değişiminin gerekliliğini de onun şu ifadelerinde görmekteyiz: “Evet, Osmanlı kültürü, melez ve orijinal, son haddine varmış bir olgunluktan çürümeye doğru giderken temelli bir değişmeye mahkûmdur. Yalnız kendisi değil, mensup olduğu medeniyet çevresi de buna mahkûmdur.”²³⁴

²³² Ögün, (1997), s. 120-121.

²³³ Safa, (2016b), s.105.

²³⁴ Safa, P. (1955). "İnkılabın Mimarisi". *Türk Düşüncesi*, 4 (20), s. 71.

Cumhuriyet münevverlerinden Peyami Safa, geçmişten farklı olarak Atatürk'ün liderliğindeki Cumhuriyet idaresince, kültür ve uygarlık ayrımı noktasına bakılmaksızın bir bütün halde²³⁵ başlatılan dönüşüm sürecinin tarihi bir zaruret olduğu düşüncesindedir. Kemalizmi doğuran milli mecburiyetlerin ise ilkini, Türk yurdunu ve bütünlüğünü içeride hezimetten, dışarıda ise istiladan kurtaran milli savaş; ikincisi de vatan ve bütünlüğün kurtarılmasına müteakiben Türk toprağı ve zihniyetinin inşası olarak belirlemiştir. Bu iki milli zaruretin bir peşin fikrin ürünü olmadığı da şöyle vurgulamıştır: "biri millî bir kendini koruma insiyakına, öteki de hızla gelişme ve yükselme iştiyakına bağlıdır." Ayrıca Safa'ya göre, Türk inkılabı kendinden önceki kimi fikir akımlarının tekâmülü olarak değerlendirilse de, o ideoloji yönünden hiçbir fikre meyledilemezdi. Çünkü Türk inkılabını sosyal olguların toplu gelişimi neticesinde ortaya çıkan hayati bir adım olduğu için hayatın realitesi olarak nitelendiriyordu.²³⁶

Cumhuriyet ilk yıllarındaki köklü dönüşüm sürecini yeni bir dönemin başlangıcı olarak konumlandıran Peyami Safa'nın, Türk inkılabına yönelik özellikle yeni tarih anlayışı ve dil teorisi üzerindeki değerlendirmeleri tetkik edildiğinde geçmişten radikal bir biçimdeki kopuşun adı noktasında gördüğünün izlerine rastlarız. Buna ilişkin tespitini de, İngiliz tarihçi filozofu A. J. Toynbee'in medeni cemiyetlerin tehlike anında yaşamış olduğu değişimlerine yönelik tezine getirdiği eleştirisinde görebiliriz. Toynbee'ye göre, çarpışan iki medeniyetten mağlup tarafın yapabileceği ya galip olan medeniyetin maddi ve manevi yönlerinin tamamen iktibas etmek ya da kendi geleneklerine sıkıca sarılmaktır. Safa, bu iki yöntemden ilkini, yaratıcı olmadığından taklitten öteye gidemeyeceği ve aydın bir zümreyi uyarıcı niteliği bulunduğu toplumdaki iktibas edilen medeniyetin pasif bir azası bile olmayacağı; ikincisini ise insan ruhunu körelttiği ve körü körüne bağlılığın yeniliğe kapalılığı sebebiyle cemiyetin gelişiminin önünde engel teşkil edeceği yönünde anlamlandırdığından tenkit etmiştir.²³⁷ Safa, Atatürk'ün Türk devrimini gerçekleştirmeden önce bu tehlikelerin farkında olduğu için reform girişimlerinde dil ve tarih alanına özel önem vererek Türk milletinin, Batı kültür familyası içine taklit ve özenti olarak değil, kendine özgü bir kimlik ve karakter sahipliği içerisinde girmesini sağladığı düşüncesindedir.²³⁸

²³⁵ Ahmad, (2014), s. 91.

²³⁶ Safa, (2013a), s. 191-193.

²³⁷ Göze, (1997), s. 41-42.

²³⁸ Safa, P. (1961b). *Doğu Batı Sentezi* (İkinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları, s. 22.

Nitekim burada Atatürk'ün, Türk inkılabının iki ana paradigması olarak belirlediği milliyetçilik ve medeniyetçilik esasında izlediği metoduna dikkat çekmiştir. Öncelikle Türk tarih teziyle devletin asli unsurunun, milli karakterinin yani Türklüğün kökenine ilişkin yeni tespiti gidilmiştir. Çünkü Osmanlı aydınlarının kimisi İmparatorluk devrinin kimisi de Hicret ile başlayan tarihin nesillerinden geldiğini kabul ediyorlardı. Osmanlı Türkçüleri ise eksik tarih bilinciyle bu yanlışlığı gidermeye uğraşsalar da tamamlayıcı bir çalışma yapamamışlardır.²³⁹ Atatürk'ün başlattığı Türk tarih tezi çalışmasıyla birlikte ırktan gelen Türk ulusunun Hind-Avrupai milletlerinin mensubu olduğunu, tarih öncesi eski (Sümer, Hitit, Eti, Mısır, Akdeniz, Roma, vb.) uygarlıkların kurucusu olduğu ve bu noktadan hareketle tüm milletlerin atasının Türkler olduğu belge ve delilleriyle ispatlandığı düşüncesindedir.²⁴⁰ Milli ananın tespitine yönelik yapılan çalışmalar sonrasında oluşturulan bu tarih anlayışını destekleyen Safa, eserinde Ahmet Ağaoğlu'nun Türk tarih teziyle ilgili şu ifadelerine yer vermiştir:

“Osmanlı tarih ve devletinin müesseseleri, (...) Türklerdir. (...) Gazi Osman'ın bediidir ki Osmanlı Türklerini yaratmadı. Kendisinden evvel de yaşamakta olan Türklerin gayret ve hamiyetiyle bir devlet tesisine muvaffak oldu. Ve işte bu Türkleri öğrenmeksizin, onların mazisine, ananelerini, teşkilat-ı içtimaiye ve siyasetlerine, Osman Gazi'nin zuhuru esnasındaki hallerine vakıf olmadan, Osmanlı devletinin, Osmanlı ananesinin nasıl ve ne suretle teşekkül etmiş olduğunu anlamak, (...) pek müşkül olur. Osmanlı tarihini anlamak ve sevmek için (...) bütün Türkleri, mazilerini, teşkilatlarını, ahlak ve seciyelerini bilmek lazımdır.²⁴¹

Yine dilin Türkçeleştirilmesi kapsamındaki Güneş-dil teorisiyle de tüm dillerinin orijininin Turani olduğu ve bütün kültürlerin Türki kökenlerinin olduğu açıklanmıştır. Safa'ya göre, Atatürk döneminde görülen yeni Türk tarih tezi ve bunun dildeki karşılığı Güneş-dil teorisi, Türk inkılabının iki ana paradigmasını daha derin kökende birleştirmiştir.²⁴² İşte bu noktada Kalın'ın da belirttiği üzere, milliyetçik kapsamında ulus-devlet kimliği temelinde yeniden anlamlandırılması yapılan Türklükle, Osmanlılık bağlamındaki milletler bütünlüğü ve uygarlık birlikteliğinin dışına çıkılıp tarihi orijin Orta Asya'da bulunmuş; medeniyetçilikle de Batı zihninin bütüncül yaklaşımla tesahup edilmesiyle izlenen reform yöntemi köklü değişimlerin temelini oluşturmuştur. Bu

²³⁹ Safa, (2013a), s. 202-204.

²⁴⁰ Safa, (1961b), s. 182-184.

²⁴¹ Safa, (2013a), s. 31.

²⁴² Safa, (2013a), s. 207.

perspektiften değerlendirildiğinde Türk inkılabı, tam bir devrim niteliğinde görülmenin yanında geçmişten radikal bir biçimde kopuşun adı olduğunu da ifade edebiliriz.²⁴³

Milleti yaşayan bir uzviyet olarak gören Peyami Safa'ya göre, bir milletin ruhunun farklı bir milletin ruhuna irca etmesi mümkün değildir. Milletlerin karşılaştığı felaket veya faciaların milliyetçiliğin ortaya çıkmasına kaynaklık ettiğini fikrinden hareketle,²⁴⁴ Balkan Harbinin Osmanlı Türk milliyetçiliğinin, mütareke yıllarının da Kemalist Türk milliyetçiliğinin belirmesine sebep olduğuna vurgu yapar. II. Meşrutiyet'ten, Cumhuriyet'e kadar geçen zaman zarfında Türk milliyetçiliğinin çerçevesi Ziya Gökalp'in düşünce ekseninde anlamlandırılmıştır. Büyük dönüşümün başladığı Cumhuriyet dönemi sonrasında ise kavramın, İslami ve Turancı yönleri tasfiye edilip, içeriği laiklik kapsamında sekülerleştirilmiş ve rasyonel bir zemine oturmuştur. Böylece Safa perspektifiyle bu kavram, tarihsel çizgi içerisinde hak ettiği yeri almış, olması gerektiği reel alana yerleşmiştir.²⁴⁵ Diğer taraftan Safa'nın zihninde Osmanlı nasyonalizmi, kürsü ve yazı nasyonalizminden başka bir şey değildi. Kemalist dönemle beraber bu kavramın içeriğinin doldurularak yetkinlik kazandığını belirtir. Nitekim o, Cumhuriyet'in inşa sürecinde Türk nasyonalizminin kazandığı yeni anlamla dar ve içe kapalı bir perspektife sahip özlem hâlindeki bekleyişinden, her yere bakan, inceleyen ve yaratıcı bir noktaya geldiği fikrindedir. Sonuç olarak Atatürk inkılaplarının, laiklik ile nasyonalizmin birbirlerinin engeli olamadığının ve milliyetçilik mefhumunun da esasen modernleşmeye karşı bir ideolojisinin bulunmadığının açık bir göstergesi olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁶

Cumhuriyet dönemi itibariyle yaşanan dönüşüm sürecinin ideolojisi olan Kemalizm, bazı kesimlerin anane düşmanlığı tarafı bulunduğu ileri sürülerek eleştirisini almıştır. Safa göre tenkidin çıkış noktası, Türk inkılabının laiklik ilkesi kapsamında cemiyet ve cemaat yaşamına ait işlevleri birbirinden ayırıştırması ve yine dogmaya varacak bazı dini akideleri tasfiye edişidir. İki husus din softalarında, dini ananelerin kökten biçilip değişime tabi tutulacağı şüphesini doğurmuştur.²⁴⁷ Ancak Safa, Türk inkılabının iki ana prensibine bağlı olarak attığı adımlara bakıldığında bu eleştirinin yersiz olduğunu kanaatindedir. Bu durumda laikliğin açıkça bilmemesinin yanı sıra kavramın din ve

²⁴³ Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/> 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

²⁴⁴ Safa, P. (1943). *Millet ve İnsan* (Birinci Baskı), İstanbul: Akbaba Yayını, s. 37.

²⁴⁵ Safa, (2013a), s. 195.

²⁴⁶ Safa, (2013a), s. 39.

²⁴⁷ Safa, (2013a), s. 107.

inkılap softalarının dinsizlik olarak algılayıp suiistimal edişinden kaynaklandığı düşüncesindedir. Aslında onun nazarında laiklik, devletin ve dinin birbirlerine tahakkümü değil, her ikisinin karşılıklı olarak saygı çerçevesinde birbirini korumasıdır. Yeri geldiğinde işbirliği içerisinde olurlar. Zira Safa, dinsiz başarı ve galibiyetin olmayacağı gibi ileri ve inkılapçı anlayıştan yoksun durağan toplumlarında hayata tutunamayacağı noktasındadır.²⁴⁸

Din softalarınca çıkarılan bu münakaşalar karşısında Safa, Türk inkılabının dini ananelerden sadece yeniliğe kapalı, gelişimin önünde engel teşkil eden taraflarını tasfiye ettiği, diğer yönlerine ise laiklik ilkesine bağlı olarak dokunmadığı görüşündedir. Bu noktada Safa açısından Kemalizm, dini tamamıyla reddeden veya ona körü körüne inanan seviyedeki iki farklı görüşün radikalizminin uzağındaydı. Hatta Safa için, bu ananeler içerisinde resmi kıymetlerini koruyanlarda bulunmaktaydı.²⁴⁹ Nitekim dini bayramların bazı merasim ve tatillerinin sürmesi, Kur'an-ı Kerimin çevirisi ve ezanın Türkçeleştirilmesi gibi adımlar dinin milli bir cemiyet kurumu olma noktasında, inkılabın ilkeleri arasında gördüğü değer bir nevi göstermekteydi. Bu durum, cemiyet ve cemaat yaşamını ayrı ayrı konumlandıran Türk inkılabının, iki temel ilkesinden taviz vermesine sebep olmadığı gibi dinin korunmasının yanında milli ve medeni anelerin Osmanlının sınırları dışına çıkılıp daha derin köklerde zenginleştirilmesine de mani olmamıştır. Böylece bu ideolojinin, İslam Doğu ile Hıristiyan Batı anelerini kucaklayıcı bir yanının bulunduğunu ve iki medeniyetin aneleri arasındaki uyumsuzluğun da bir kuruntudan ibaret olduğunu kanıtladığını belirtmiştir.²⁵⁰

Şüphesiz ki Cumhuriyet öncesi ve sonrası garplılaşıma sürecinin Türk toplumu üzerindeki etkilerine ilişkin tartışmalar günümüzde de güncelliğini korumaktadır. İnsan iradesi ve zekâsının yanında ilmi anlayışı referans alarak kalkınmayı nihai amaç edinen Türk inkılabının, kültürel kodlara direk etki eden bir özelliği de bulunmaktadır. Hıristiyanlık dini üzerine inşa edilen Avrupa medeniyetini model alan Türk inkılabının, Türk toplumu tarafından benimsenmesi kolay bir şey değildi. Dönemin entelektüelleri bu durum karşısında uygarlığın temellerini yakın Avrupa tarihinden ziyade daha derin köklerde belirlemeye çalışmışlardır. Bu noktada Safa'da, İslam dininin esasen rasyonel bir nüveye sahip olmasına rağmen Gazali ve Muhiddin-i Arabi'nin temsilciliğini yaptığı

²⁴⁸ Safa, (1961b), s. 185-186.

²⁴⁹ Göze, (1993), s.36.

²⁵⁰ Safa, (2013a), s. 108-109; Ayvazoğlu, (2008), s. 321.

kaderci ve mistik bir fikriyatı çıkardığını, Hıristiyanlığın ise kaderci ve mistik bir özünün bulunmasına rağmen süreç içerisinde akılcı ve tabiatçı bir uygarlık doğurduğu vurgu yapar. Bu tahlilden sonrada Ortaçağ'da, Aristo mantığının temelinde İslam iskolastiğini kuran İbn-i Sina ve Farabi'nin yanı sıra İbn-i Rüşd gibi İslam ve Türk düşünürleri sayesinde kaderci Batı'nın akılcı ve tabiatçı Yunan düşüncesini tanıdığını, böylece bugünkü Avrupa kafasının hazırlayıcısı konumunda olan Rönesans fikir hareketinin oluşumunda İslam ve Türk entelektüellerinin önemli katkısının bulunduğu görüşüne varmıştır. Hülasa edecek olursak Safa, Hıristiyan Garp'ın kaderci ve mistik görünümlü fikirsel temelleri yeniden şekillenirken kutsal kitap Kur'anın rasyonalist yönünde dönüşüm yaşadığını²⁵¹, bu dönüşüm sürecinde ise İslam medeniyetinden Rönesans'ın teşekkülünü sağlayacak pek çok kültürel ögeyi iktibas ettiği noktasındadır.²⁵²

Kaderciliğin, düşün hayatımıza ve ananelerimize aslında Batı'dan karıştığını vurgulayan Safa, yüzyıllardır İslam Doğu bünyesinde Arap ve Acem harsı içerisinde yetişen Türk toplumunun, çatısını İslam ve Türk mütefekkirlerinin kurduğu Avrupa kafasını rahatlıkla benimseyebileceğini belirlemiştir.²⁵³ Zira o, “Cumhuriyet inkılâbından sonra, memleketin yeni bir anlayışla çok büyük silkinme ve kalkınma hamleleri yaptığı muhakkak” olduğu fikrindedir.²⁵⁴ Peyami Safa'nın bu iki kadim medeniyete yönelik tahlilinden hareketle de Kemalizmin, esasen kaderci ve mistik noktadaki Türk toplumunu ilmi görüş ekseninde aslına döndürdüğünü, diğer bir ifadeyle İslam'ın istidlali ruhuna yeniden bağladığı noktasında olduğunu belirtebiliriz.

Tek parti yönetimi döneminde Türk toplum yapısının radikal dönüşüme uğradığı sürecin tanıklarından Peyami Safa'nın değerlendirmelerine bakıldığında Kemalist rejimle karşı karşıya gelmeyip, onu olumlandırıcı fikirleriyle hayatını sürdürdüğünü ifade edebiliriz. Ancak 1950'li yıllarda gelindiğinde muhafazakârlığa doğru evrilen düşüncelerinin içeriğinde, Kemalizmin köklü dönüşüm politikası karşısındaki çekincelerinin izine rastlanılır. Safa'nın fikri değişikliğinde ise, İkinci Cihan Harbi sonrasında değişen dünya çehresinin yanı sıra Türkiye'nin çok partili siyasi sisteme

²⁵¹ Safa, P. (2013b). *Din İnkılap İrtica* (Yedinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 41-44; Safa, (2013a), s. 154-163.

²⁵² Ay, V., Durakoğlu, A. (2012). “Peyami SAFA Metinleriyle Muhafazakârlığa Yeniden Bakmak: Modernleşme, Birey ve Düşünme.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (20. Yıl Özel Sayı), s. 28.

²⁵³ Safa, (2013a), s. 144.

²⁵⁴ Safa, (2013b), s. 104.

geçişyle birlikte iktidar ideolojisindeki dönüşüm ve Türk toplumunun ve modernleşme zihniyetinin muhafazakâr bir noktaya gelişinin etkisi büyüktür.

İç ve dış dinamiklerdeki bu değişimden doğal olarak etkilenip sahip olduğu fikirlerini dönemin konjonktürü doğrultusunda dönüştüren Safa'nın, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki keskin reform girişimlerine sessiz kalışının nedenini *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı kitabının ikinci baskısının ön sözünde yer alan şu cümlede bulabiliriz: “Atatürk’ün son günleriydi. Kemalizme, Altıoka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmi teze uymak zoruyla, muharririn düşünce hürriyetlerinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu.”²⁵⁵

Türkiye’de, Kemalizmin radikal modernleşme projesi karşısında beliren muhafazakâr düşünce, çok partili yaşama geçilip sağ eğilimli partilerin siyaset alanında üstünlüğü elde edene kadar etkin bir noktada değildi. 1950’de siyasal iktidardaki ideolojik dönüşümle beraber etkinlik kazanan muhafazakâr düşünce, modernleşme anlayışının değişmesinde etkili olmuştur. Bu düşüncenin modernleşme karşısındaki temel kaygıları dinin, geleneklerin ve esasında ailenin yer aldığı toplumsal yapının muhafazasının yanı sıra tarihsel sürekliliğin sağlanmasıdır.²⁵⁶

1950’li yıllarda muhafazakârlık düşüncesi ekseninde fikirlerini dönüştüren Peyami Safa'nın eserlerinde geçmişten farklı olarak bu düşünce çerçevesinde Türk inkılabına yönelik endişelerinin izine rastlarız. Öncelikle modernleşmenin gerekliliğine inanan Safa'nın düşün hayatında muhafazakârlık, gerici bir noktada olmaktan ziyade yeniliğe açık, dönüşümden yanadır. Tarihiçi ve gelenekçi köklerde temellendirdiği bu kavramın, geçmişe yönelik değerlerin tahribata uğramasının önünü aldığını vurgular. Yeniliğe karşı çıktığı takdirde de irtica olacağını belirleyip, muhafazakârlık ve irticayı da birbirinden ayırmıştır.²⁵⁷

Bu farklılığı ortaya koyduktan sonra muhafazakârlık ve inkılapçılığı birbirlerinin karşıtı olmadığını, aksine tamamlayıcı nitelikte olduklarının altını çizer. Diğer taraftan ileri bir nasyonalizmi, dünü ve yarını olduğu gibi eski ve yeniyi de kapsadığını belirterek, bir nevi modernleşmeye bakış açısını ortaya koymaktadır. Nitekim Safa'nın, şu cümlelerinde özetle modernleşme anlayışını buluruz:

²⁵⁵ Safa, (2013a), s. 13.

²⁵⁶ Beriş, H., E. (2006). “Tarih Bilinci Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı.” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, (8), s. 80-81.

²⁵⁷ Köseoğlu, (2004), s. 130-131.

"Biz ileri milliyetçiler, tarihimizde, milli müzelerimizde ve mezarlıklarımızda kendimizi buluyor, ideallerimizle yarını hazırlıyoruz. Ne kadar muhafazakârsak o kadar da inkılapçıyız. Eskiye ne kadar saygımız varsa yeniye de o kadar sevgimiz var. Bunları birbirinden ayırmıyor ve var olmamızla devamımızın şartının ikisinin terkinde buluyoruz. İrtica hortlakları ile devrim züppelerinden böylece ayrılıyoruz."²⁵⁸

Tarihçi ve gelenekçi köklerde temellendirdiği muhafazakârlık anlayışı çerçevesinde radikal dönüşümleri beraberinde getirecek bir inkılap hareketini hatalı bulmaktadır. Çünkü korunması gereken gelenekleri tasfiyeye uğratacak inkılap girişimlerinin gelişmiş toplumlarda bile dünü özlemle anımsatacağını ve bununda irticai hareketlerin belirmesine sebep olacağı kanaatindedir. Böylesi durumlarda muhafazakârlığın devreye girip geçmişle ilintili değerlerin tahrip edilmesini önlemesi gerektiğini, yoksa bireyin tarih ve gelenekte bulunduğu milli karakterine tecavüz edileceğini ifade etmiştir. Toplumların karşı karşıya kaldığı zaruri inkılapların geçmişe ait değerlere zarar vermemesi şartıyla uygulanabileceği fikrinden hareketle de²⁵⁹ Türk milletinin benliği sabit kaldığı takdirde, diğer her şeyin değişebileceğini vurgular. Yine şahsiyetini hafızası ile bildiğini belirten Safa, anılarıyla da bugününü geçmişe bağladığı düşüncesindedir. Bu noktaya eserinde şöyle değinmektedir:

"Türk milleti de kendisini tarihî ile milli hatıraları ve gelenekleri ile tanır. Bu gelenekler arasında tekâmüle tabi olmaları terk etmeye lüzum yoktur. Kendiliklerinden ölürlür. Bunlara gelenek de denemez. Türk milletinin var olabilmesi için iki şart vardır. Biri kendi kendisi olmaya devam etmesi, tarihine ve geleneklerine bağlı olmaya devam etmesi. İkincisi benliğini kaybetmeyecek derecede değişmesi ve yenileşmesidir."²⁶⁰

Diğer taraftan Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin kaygılarından biri olan tarihin sürekliliğinin korunması hususundaki²⁶¹ hassasiyeti Safa'da da görmekteyiz. Nitekim Cumhuriyet idaresince Batılılaşma kapsamında gerçekleştirilen Türk inkılabının önemli kısmını tesahup eden Safa'yı, geçmişten kopuş üzerine temellendirilen Türk tarih tezi anlayışına karşı eleştirel yaklaşımda görmekteyiz. Ona göre, esasen modernleşme projesi geçmişin birikimi üzerine kurgulanmalıdır. Çünkü sıfırdan başlayan bir inkılabın bulunmadığı, bütün inkılapların temelinde eski ile yeniye birbirine bağlayan tarihi bağların yer aldığı fikrindedir. Bu sağlandığı zaman doğru ve özgün bir modernleşmenin gerçekleşebileceğini belirtir. Diğer taraftan da geçmişin değerlerinden yoksun inkılap hamlesinin başarılı olmasının mümkün olmadığını dile getirir. O, milletlerin tarihini bir

²⁵⁸ Safa, (2016b), s.261.

²⁵⁹ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 168-169.

²⁶⁰ Safa, (2016b), s.260-261.

²⁶¹ Beriş, (2006), s. 80.

bütün olarak ele aldığı için Türk tarihinin belirli dönemlere içerisinde gösterilmesini milletin tarihine yönelik yapılmış büyük yanlış olarak değerlendirir.²⁶² Tarihin sürekliliğine verdiği önemi onun şu cümlelerinde bulabiliriz:

"Tarihinin sürekliliğini kaybeden bir millet her şeyini kaybetmeye mahkumdur. Hafızası parça parça kopmuş bir akıl hastası gibi, geçmişiyle, hatıralarıyla ve benliğini terk eden bütün varlık unsurlarıyla ilgisi kesilmiştir. Yabancı tesir ve müdahalelere, yabancı vesayete hazır ve muhtaç bir halde, evvela bağımsızlığını, sonra da bütün milli şahsiyetini ve varlığını kaybeder."²⁶³

Yine tarihin sürekliliği doğrultusunda harf inkılabının uygulamasına yönelik çekincelerinin de izine rastlayabiliriz. Safa, Cumhuriyetin ilk yıllarının yeniliklerinden birisi olan Latin alfabesinin öğretilmemesi veya kaldırılması taraftarı değildir. Onun kaygısı, dilde sadeleştirilme kapsamında pek çok kavramın dilden çıkarılmasıyla eski dildeki yayımların tercümesinin yapılamayacağı ve okunamayacağıdır. Ayriyeten Türk tarihi ve Türk edebiyatının eski eserlerinin Arapça yazımı nedeniyle gelecek nesilde kültürel kopukluğun meydana gelebileceğiydi.²⁶⁴ Bu duruma yönelik tenkidini de makalesinde şöyle dile getirmiştir: "yeryüzünde bir tek memleket gösterilemez ki, orada gençler kazara milli kütüphanelerine girerlerse, bir tek eser okuyamadan çıkıp gitsinler. Böyle bir katliam hiçbir memlekette ve hiçbir memleketin tarihinde yoktur."²⁶⁵ Bunun tarihi ananelerine yönelik temel kaynakları okuyamayacak olan gelecek neslin milli kültüründen bihaber olma tehlikesini ortaya çıkaracağını belirtir.²⁶⁶ Bu saiklerden ötürü Safa, Almanya'daki eğitim sistemini örnek göstererek bizde de Latin harflerinin yanı sıra Arap harfleri ve Osmanlıcanın mekteplerde gösterilmesi fikrini benimsemiştir.²⁶⁷

Peyami Safa'da 1950 öncesi döneme ilişkin eleştirel yaklaşımını gördüğümüz bir başka nokta ise laiklik ve din ilişkisidir. Bu dönemde kavrama aşırı anlam yüklendiği için gerçek manasından uzaklaştığından dini vicdana yönelik kimi baskıların görüldüğünü, ancak 1950 sonrasında ise ülkede din duygusunun kuvvetlenmesiyle birlikte milli vicdanın özgürlüğe ulaştığını belirtir. Bu durumunda, bizde laikliğin tam anlamıyla idrak edilememesinden kaynaklandığı kanısındadır. Çünkü geçmiş yıllarda laiklik ilkesi bağlamında dinin uygulanmasına getirilen kısıtlayıcı nitelikteki kimi düzenlemelerin aslında laikliğin özü ile bağdaşmadığını bildirir. Nitekim onun nazarında laiklik, dinsizlik

²⁶² Safa, P. (1959a). "İnkılap Anlayışımızdaki Hatalar". *Türk Düşüncesi*, 10 (57-6), s. 2-3.

²⁶³ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 61.

²⁶⁴ Safa, (2016a), s. 152.

²⁶⁵ Safa, P. (1959b). "Arap Harfleri". *Türk Düşüncesi*, 11 (59-8), s. 2.

²⁶⁶ Safa, (1959b), s. 1.

²⁶⁷ Safa, (2016a), s. 153.

ya da din düşmanlığı değildir ve laik bir devlet düzeninin din karşısında tarafsız olması gerekmektedir.²⁶⁸ Bu düşüncesine ilişkin eserindeki satırlar şöyledir:

"Laiklik din ile dünya arasındaki her türlü münasebetlerin kesilmesi demek midir? Bunu böyle anlayanlar, dinin insan hayatına ve ahlakına iki dünyada da vermek istediği nizamın kanun ve kaideleri demek olduğunu unutuyorlar. 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."²⁶⁹

Peyami Safa, muhafazakâr düşüncenin de etkisiyle dine toplum nezdinde layık olduğu değerinin verilmesi gerektiğini belirtir. Cumhuriyet dönemindeki bazı uygulamaların bunun göstergesi olduğunu düşüncesindedir. Ayrıca Safa'nın, İslam dini rasyonel bir nüveye sahip olduğu için dinin terakkiye mani olmadığına inanır. Bu noktada da dini geriliğin nedeni olarak görenleri de tenkit eder.

"Bizim din yüzünden geri kaldığımızı ileri sürenler de vardır. Hakikatte biz her sahada olduğu gibi dinde de gerideyiz. Geriliğimizi dine bağlayanlar, dinde niçin geri olduğumuzu aynı sebebe atfedebilirler mi? Eğer dine bağlılıkta, din öğretim ve teşkilatta çok ileri, teknikte ve sanayide geri olsaydık, bu geriliğin sebebinin dinde bulanların haklı olduğunu düşünebilirdik. Amerika'da ve birçok Batı memleketlerinde olduğu gibi din ilerlemeye mani olmadığı gibi, Rusya'da da dinsizlik tabiat ilimlerindeki ve teknikteki ilerlemelere mani olamıyor. Çünkü ilim ve din ayrı ayrı sahalardır (...)." ²⁷⁰

Safa, ilim ve dini iki ayrı alan olarak değerlendirdiği için dini, dogmalardan arındırılmış imanla, ilmi ise insan zekâsıyla temellendirmektedir. Bunun yanında dinin iyiyi, ilmin de doğruyu gösterdiğini ifade eder. Bu nedenle aralarında mücadele etme imkânının bulunmadığını ve birbirlerine karşı saygı içerisinde oldukları fikrini benimser. Bu noktaya da şöyle değinir:

"İlim vakıaları, din değerleri bildirir. İkisi de ayrı planda iki hakikat sahasıdır. (...) İlim bütün arzularımızın gerçekleştirilmesini vasıtalarını yaratır. İyi arzularımızın da kötülerinin de. Tabancayı polis de kullanabilir, katil de. Tercih hükümlerini din verir. Yalnız ahlak gibi bu hükümleri vermekle kalmaz, onun imanını da verir; dini ahlakın laik ahlaaktan daha temelli ve sağlam olması da bundandır."²⁷¹

Son olarak Peyami Safa'nın, 1950'li yıllara doğru muhafazakârlık ekseninde olgunlaştırdığı fikir dünyasında nasyonalizmin de farklı bir anlam kazandığını görmekteyiz. Artık geçmiş yıllarda olumladığı Kemalist Türk milliyetçiliği ile aynı bakış açısına sahip değildi. Fikri, Cumhuriyet öncesi nasyonalizm anlayışının kusuru olarak

²⁶⁸ Safa, (2013b), s. 162.

²⁶⁹ Köseoğlu, (2004), s. 126.

²⁷⁰ Safa, (2013b), s. 21-22.

²⁷¹ Safa, (2013b), s. 19.

değerlendirdiği Turancı milliyetçiliğe doğru evrilmiştir. Ayrıca maneviyatçı yönünün de etkisiyle Misak-ı Milli hudutları içerisinde Türk ulusu hedefleyen, laiklik çerçevesinde sekülerleşmiş bir nasyonalizm anlayışına da karşı çıkmıştır. Düşün hayatının çatısı olan ve Türk ulusunun da varoluşunun koşulu olarak gördüğü milliyetçilik kavramına ilişkin fikirlerinin Turancı minvalde belirlenmesinin en büyük amili, ilk unsuru kan esaslı, ikinci unsuru coğrafi hudut bütünlüğüne dayalı Alman milliyetçilik anlayışdır. Nitekim Safa'ya göre:

"Hiç şüphesiz milli camiamızın hudutları, siyasi coğrafya hudutlarımızdan ibaret değildir. Büyük bir milletin çocukları olmak gururunu toprağın üstündeki itibari bir çizginin kuşağı ile boğamayız. Bir milletin tarihi coğrafyasının içine hapsedilemez; öyle olsaydı mekteplerde okuttuğumuz tarihi yeni baştan yazmamız lâzım gelirdi. Türk milleti Sultan Osman'dan çok evvel doğdu ve koskoca Osmanlı İmparatorluğunun hudutları bile onun milli hudutlarını kuşatacak bir genişlikten mahrum kaldı." ²⁷²

Bu cümlelerinden de anlaşılacağı üzere Peyami Safa, Cumhuriyet döneminde ortaya konulan ulus mefhumunun sınırlarını, Lozan'la belirlenen hudutların dışına çıkararak dünyadaki tüm Türkleri içine alacak biçimde doldurmuştur. Zira o, hukuki ve politik anlamda coğrafi sınırları müşterek, lisanı ve yasaları bir, sayısı fetih ile artıp arazi terkiyle azalan, tebaanın bütünü olan millet tanımını daha yaygın hale getirmek adına, "bir milletin coğrafi hudutları dışında yaşayan ve yabancı bir devletin tabiiyeti altında bulunan fertleri de milli camiaya dâhildir" yönünde ifade etmiştir.²⁷³ Safa'ya göre millet mefhumunu, sadece biyolojik etkenler, kan ve ırk gibi öğeler vücuda getirmez. Bunlara ilaveten ırkın yanında din, hars, tarih ile lisan birliğinin de olması gerekmektedir. "Bir millet yalnız hayatta bulunan insanlardan değil, ölülerden ve doğacak çocuklardan mürekkeptir. Türk milleti atalarından torunlarından ve bugün hayatta olanlardan mürekkep manevî bir bütün teşkil eder."²⁷⁴

Diğer taraftan fert ile millet ilişkisinde, ferdi hal ve hareketlerin her noktasının milletin yararına olması gerektiği düşüncesindedir. Nitekim bir milletin uzvu olmamasının imkânsız olduğunu; ferdi yaşam geçici, milli yaşam ise kalıcıdır; ferdi yaşamın ancak milli yaşam sürdüğü takdirde yaşamına devam edebileceğini ve bu nedenlerden ötürü de ferdi

²⁷² Safa, (1943), s. 44-45

²⁷³ Safa, (1943), s. 43.

²⁷⁴ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 197.

yaşamın varlığını sürdürebilmesi amacıyla milli yaşamın emrine olması gerektiğini belirtmiştir.²⁷⁵

Sonuç itibari ile Safa'nın fikir dünyasında nasyonalizm, Cumhuriyetin ilk yıllarında olumladığı Kemalist Türk milliyetçiliği noktasından, siyasal hudutları kısıtlanmamış ve dinsel vurgusu ön planda olan Turancı ve İslamcı içerikli bir anlayışa yönelmiştir.

Tüm bu yekûnu göz özünde bulundurarak, Peyami Safa'ya dair beliren manzaranın döneminin koşulları, tarihsel süreç ve sosyo-politik şartların oluşturmuş olduğu genel çerçeveden beri olmadığını belirtebiliriz. Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve ertesinde verilen var oluş mücadelesi İstiklal Harbinin getirmiş olduğu şartlar, acil ve pratik uygulamaları beraberinde getirmiştir. Bu dönemde yaşayan aydınların ve özelinde Peyami Safa'nın bahsi geçen saiklerden etkilendiğini, ürettikleri fikirlerin bu hat üzerinde yürüdüğünü teşhis edebiliyoruz. Aynı şekilde İkinci Dünya Savaşı ve ardından dünyada yaşanan tarihsel koşulların Türkiye'ye de tesir etmesi ile 20 ve 30'lar da üretilen fikirler ile 46'dan sonra üretilen fikirler arasında farklılaşmalar ve döneminin ruhunu yansıtan bir muhtevaya bürünmüş gözükmektedir. Peyami Safa'nın da yukarıda verdiğimiz formu ile düşünce dünyasının ve ürettiği fikirlerin bu yaşadığı tarihsel zamandan beri olmadığı ile mukayyettir.

3.2. Neden Doğu-Batı

Peyami Safa'nın, düşünce dünyasında Doğu ve Batı kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavramlara ilişkin tabirlerine bakıldığında Safa'nın, Doğu ve Batı'yı bir coğrafi sınırdan ibaret olmanın ötesinde farklı birer medeniyet olma noktasında ele aldığı görülecektir. Geri kalmışlığımızın ve gecikmişlik meselemizi tetkik ederken bu iki medeniyetin köklerine inip süreç içerisinde yaşadıkları evrilmeleri aktardıktan sonra bizim için de ideal olduğunu düşündüğü Doğu-Batı sentezi fikrini öne sürer. Bu bölümde entelektüelin, Doğu ve Batı üzerindeki düşüncelerini ve sonrasında ortaya çıkan iki farklı yaklaşımı bir araya getirip Türk fikir dünyasına kazandırdığı, merkezini Türkiye olarak belirlediği Doğu-Batı sentezi anlayışını kapsamlı bir şekilde ele alacağız.

²⁷⁵ Safa, (2016a), s. 187.

3.2.1. Şark Nedir? / Garp Nedir?

1936 yılında *Kültür Haftası Dergisi*'nde Şark ve Garp üzerine yayımladığı yazı dizisinde pek çok Avrupalı müellifin kavramlara yönelik tabirlerini tetkik eden Peyami Safa, nispi de mutlağı arama zaafından dolayı Batı'da, Şark ve Garba ilişkin birbiri ile tenakuza düşen fikirlerin ve münakaşaların ortaya çıktığını belirtmiştir. Zira Paul Valery, Asya'da üç farklı (Hint, İslam ve Çin) Doğu'nun bulunduğunu, Avrupa'yı da Asya'nın ufak bir burnu, Akdeniz'in kıyısı olarak tanımlamıştır. Victor Hugo'da, İspanya'yı bile Şark'ın içine dâhil etmiştir. Guglielmo Ferraro ise Şark'ı belirsiz ve ölçüsüz bir tabir şeklinde anlamlandırarak Mısır'ı da içine alıp bu alanı Asya olarak ifade etmiştir.²⁷⁶ Netice itibari ile Safa, bu tabirler karşısında kati sınırlarla birbirinden ayırt edilebilecek mutlak anlamda Şark ve Garp'ın bulunmadığını ancak Doğu ve Batı'nın tamamen inkar edilmesinin önüne geçecek derecede iki alemin ve derece derece kesafet peyda eden iki Şark ve Garp aleminin varlığına dikkat çemiştir. Ona göre “Asya Avrupa'ya nazaran şarktır; Avrupa Amerika'ya nazaran şarktır; Amerika Avrupa'ya nazaran garptir; Avrupa Asya'ya nazaran garptir.” Bu nedenle Amerika, Avrupa ve Asya kıtalarının kendi içerisinde şarktan garba doğru değişkenlik görülebilir. Yani bu üç farklı kıtanın sınırlarının içerisinde şark ve garp bulunur. “Böylece fizik coğrafyadan haleti ruhiyelere doğru kalkan iki manevi dünya”nın görüleceğini belirten Safa'nın, perspektifinde Şark ve Garp iki farklı kıta olmaktan ziyade iki farklı hayat anlayışı ve iki metafizik anlamına gelmektedir.²⁷⁷ Bu kapsamda da Doğu'nun maneviyat üzerine inşa edilmiş kaderci ve mistik bir nüveyi içerdiğini, madde üzerine yükselen Batı'nın da akılcı ve aydınlanmacı bir zihniyete sahip olduğunu belirtir.²⁷⁸

Peyami Safa, Doğu ve Batı'yı spesifik bir alandan ziyade genel hatları ile değerlendirmeye tabi tutar. Eserinde “Avrupa nedir?” sorusuna “Avrupa hem bir kıta'ya, hem de bir kafa” yönünde cevap verir. Nitekim Avrupa kafasının, Avrupa kıtasının sınırlarını aştığından dolayı onu coğrafi sınırları içinde izah etmek mümkün değildir. Ancak Batı medeniyetinin laboratuvarının da bu kıta olduğunu ifade eder. Bu nedenle de Avrupa'yı, bu kıta içerisinde ortaya çıkıp sınırlarının ötesine giden, fizik dünyaya etkisi olduğu gibi uygarlık tarihine de bağlı bir perspektifte ele alır.²⁷⁹

²⁷⁶ Safa, (1936), s. 52.

²⁷⁷ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 290.

²⁷⁸ Bingöl, (2017), s. 900.

²⁷⁹ Safa, (2013a), s. 111-113.

Safa'ya göre, aslında ilk çağlarda bugünkü haline ulaşmamış olsa bile Akdeniz'in şark havzasında Avrupa'nın taslağı teşekkül etmiştir. Sadece uygarlıkların değil insanlık tarihinin de beşiği konumunda olan Asya'da bulunan kavimlerden, nüfus yoğunluğuna bağlı olarak çeşitli yollar aracılığıyla Garba geçişler olmuştur. Böylece Güney Akdeniz bölgesi, Asya'dan gelen fikir kafilelerine, uygarlık sellerine de yataklık yapmıştır. Yine kaynaşan kavimler arasında inşa edilen limanlar ve kolonilerde ticari faaliyetlerin haricinde inançlar, farklı diller, gelenek ve görenekler ve teknik bilgi transferi görülmüştür. Valery'nin de deyimiyle:

“Bugünkü Avrupa'nın bildiğimiz manzarası görünmeden evvel Akdeniz'in şark havzasında bir nevi Pre-Europa, ilk Avrupa taslağı teessüs etmişti. Mısır, Finike medeniyetin ilk cersumelerini verdi. Sonra Yunanlılar, Romalılar, Araplar... kıyılarında müteaddit milletlerin birbirine kaynaştıkları, ticaret yaptıkları ve bilgilerini arttırdıkları bu havzadan, başka milletlerde feyiz aldılar. Setler, İslavlar, Cermen kavimleri... Öyle ki, bu deniz asırlarca iktisadi, siyasi, dini, ilmi ve bedii faaliyetlerin şarktan garbe doğru transit merkezi oldu ve bugünkü Avrupa'nın teşekkülüne yardım etti.”²⁸⁰

İlk çağdan itibaren farklı kavimlere ev sahipliği yapan Güney Akdeniz havzası güneşinin, suyunun ve toprağının cazibesıyla ilerleyen yüzyıllarda diğer kavimleri de kendine çekmiştir. Akabinde dini, iktisadi, felsefi, siyasi, edebi gibi farklı alanlardaki faaliyetlerin hepsi bu iç denizden fişkırmış, hatta tümene de kaynaklık etmiştir. Tüm bu unsurlar Avrupa'nın ortaya çıkışının haberci olmuştur. Ancak bu havza sonrasında insanlığı da Asyalı ve Avrupalı olarak iki gruba bölmüştür. Bunlardan birisi âdetleri, bilgileri, ameli kudreti içinde durağan halde kaldı; diğeri ise yaşama, araştırma ve çalışmasıyla kendisini geliştirdi ve ileriye taşıyarak sınırlarının dışarısına çıktı. Safa'nın zihninde, işte yüzyıllar boyunca kendisini durmadan geliştiren bu grup bugünkü Avrupa'yı meydana getirmiştir. Artık “maddi ve manevi kıymetlerin mübadelesinden, ırkların ve milletlerin işbirliğinden, dinlerin, sistemlerin, menfaatlerin rekabetlerinden doğan bu Avrupa,” bir kara parçası üzerinde bütün düşüncelerin, inançların ve bulguların toplandığı bir çarşı olmuştur. Kendisini geliştiren bu Avrupa, süreç içerisinde devlere mahsus şehirlere ayrılmıştır.²⁸¹

Peyami Sefa, Avrupa kıtası sınırları içerisinde yaşayan tüm nüfusu Avrupalı olarak kabul etmemektedir. Zira o, Avrupa kafasının, bilim ve felsefi fikirlerin simgesi kadim Yunan, toplumsal hayatın ve hukuki düzeninin simgesi Roma ile inanç ve ahlaki disiplinin

²⁸⁰ Sefa, (1936), s. 52-53.

²⁸¹ Sefa, (2013a), s. 113-114.

temsilcisi Hristiyanlık gibi üç temel etkenden vücuda geldiğine inanmaktadır. Batı medeniyetinin esasına bu tarihsel değerlerin kaynaklık ettiğini belirtir. Rönesans'ı da modern Avrupa'nın ortaya çıkışı olarak görmektedir.²⁸² İşte bu üç dinamik etkeni zihninde yaşayanlar nerede olursa olsun Avrupalı kabul edileceğini ifade eder. Bu kanıyı da onun şu cümlelerinde bulabiliriz:

“Bu üç tesiri yaşamamış olanlar Avrupa'nın göbeğinde otursalar Avrupalı olamayacakları gibi, aksine, bu tesirden doğma bir kafaya sahip insanlar da hangi kıta üstünde yaşarlarsa yaşasınlar Avrupalı sayılırlar. Rönesans bu üç tesirin modern bir terkididir ki, Ortaçağ'da vahdetinin prensiplerini bulamayan Avrupa kafasının kendi kendisi olabilmesini temin etmiştir.”²⁸³

Avrupa kafasının oluşumunda Yunan zekâ disiplininin önemine dikkat çeken Peyami Safa, bu yöntemi insanlığın öte tarafından en çok ayıran kalite olarak ifade eder. Zira öteki nizamların hemen hemen hepsinin zekâ disiplininden meydana geldiğini ve daha öncesinde insana maledilmesinde şüphe duyulan bütün kıymetlerin insana ait olduğunu ortaya koymuştur. Yine bu disiplinle insan, varlığının her noktasını mümkün merteye sağlam ve aydınlık bir ahenk içerisinde koruyup, olgunlaştırır. Vücudunu ve ruhunu geliştirdiği gibi ruhunu da aşırılıktan ve anlamsız düşlerden arındırır. Bunun görülebilmesini de, insanın aldığı kararları derinlemesine bir analiz, inceleme ve eleştirisi ile içindeki asli öze ait görevlerin akli ayrımı ve formlarının düzenlemesi lüzumuna bağlamıştır.²⁸⁴

Diğer taraftan Avrupa kafasının en büyük karakteristik ve şahsiyetli yönü olarak gördüğü ilmin, Yunan zekâ disiplini anlayışından doğduğu noktasındadır. Dünyanın her yerinde çeşitli sanatsal faaliyetlerin var olduğunu ancak gerçek ilmin ise sadece Avrupa'ya mahsus olduğunu belirtir. Yani zihninde, Avrupa ilmin yaratıcısı konumundadır.²⁸⁵ Bunun da esasını, eski Grek'in “maddeye itinalı ve ince usullerle tasarruf eden matematiğine” bağlar. İşte bu noktada Avrupa, Rönesans'la birlikte bu riyaziye yöntemini geliştirerek kendi düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Avrupa zihniyetinin şekillenmesini sağlayan bu riyaziye polisi, bir yandan aklın gerçekle mantıki ilişkisini kurar, diğer yandan da onu, mantıki disiplinden yoksun varsayımların, fantezilerin ve hurafelerin yankesiciliğinden

²⁸² Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/> 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

²⁸³ Safa, (2013a), s. 115.

²⁸⁴ Safa, (2013a), s. 116.

²⁸⁵ Safa, (2013a), s. 116-117.

korur.²⁸⁶ Eflatun'un riyaziye metodunu "ilahi bir zaruret" olarak değerlendirdiğini vurgulayan Safa, bu yöntemin önemini ise Bertrand Russell'in şu cümleleri ile açıklar:

"Riyaziye, diyor, yalnız hakikate değil, ulvi güzelliğe de sahiptir. Hakiki neşe, coşkunculuk, bir insandan fazla olmak duygusu şiirde olduğu kadar riyaziyede de vardır. (...) Riyaziye bizi beşeri olan her şeyin daha ötesine, bugünkü dünyanın değil, imkân içinde bulunan dünyaların itaat ettikleri mutlak zaruret diyarına götürür; ve orada, idealimizin tamamıyla tatmin oldukları ve en iyi ümitlerimizin boğulmadığı ebedi bir ikametgah inşa eder."²⁸⁷

Peyami Safa, Avrupa kafasını vücuda getiren diğeri unsurun Roma'nın cemiyet disiplini olduğunu vurgular. Roma'nın, eski Yunan düşüncesinin hukuki ve ahlaki düzeni ortaya çıkarmaya yatkın akli ve ameli yönlerini iktibas edip geliştirdiğini, Avrupa'da alıntıladığı bu hukuki ilkeleri Rönesans'la birlikte inkişaf ettirdiğini ve böylece Batı medeniyetinin Roma ananesiyle hukuki bir disipline kavuştuğunu belirtir.²⁸⁸ Yine uygarlığın, Roma'nın hukuki ve siyasi değerlerini ileriye taşıyarak içtimai nizamını oluşturduğu kanısındadır. Nitekim Batı'ya, hak ve vazife ideası, mülkiyet kavramı, aile mefhumu ve devletin bölünmez bütünlüğü düşüncesinin yanında bu yapının Şark'taki gerçeğin zıddına halkın malı olduğu fikri Roma'nın hatırasıdır.²⁸⁹

Ona göre, Roma'daki cemiyet disiplini hukuki ruhunun yanında güçlü bir askeri ve teşkilatçı yapıya da sahiptir. Dolayısıyla disipline edilmiş bu cemiyet ruhuyla Roma varlığının askeri ve siyasi alanda daha fazla görüldüğünü ifade eder. Yapısına binaen de Roma, coğrafi sınırlarının ötesinde gelecek ırk ve nesillere yönelik adli, askeri ve teşkilatçı ruhu barındıran kudretli bir teşkilat örneği miras bırakmıştır. Ancak askeri alanı ön planda tutan Romalıların, askeri ve siyasi zekâları, geleneklerine bağlılığa önem vermeleri ve atalarının ermişliklerine saygıları durumu da onların birinci derecede filozof yetiştirmelerinin ve bir sistem ortaya çıkarmalarının önünde engel teşkil etmiştir. Bunun yanında teşkilatının gücünde ve silahlarının gölgesinde beliren milli gururlarının da yabancı fikirlerin tesahup edilmesini zorlaştırmıştır. Buna rağmen M.Ö. II. yüzyılda Yunan'ın düşünürlerini elçi olarak senatoya gönderdiğinde, buradaki gençliğin kitleler halinde onlardan ders alması sonucunda Yunan felsefesiyle tanışmışlardır. Her ne kadar Yunanlarının çömezi olsalar bile yine de özlerine ve milli gururlarına hep sadık

²⁸⁶ Köseoğlu, (2004), s. 65.

²⁸⁷ Safa, (2016b), s.104.

²⁸⁸ Safa, (2013a), s. 124-126.

²⁸⁹ Köseoğlu, (2004), s. 64.

kalmışlardır. Zira “Eflatun’un ve Aristo’nun metafizik akidleri onların arasında pek az taraftar buldu ve Pyrrhon’un şüpheciliği Roma’da tek bir talebe yetiştiremedi.”²⁹⁰

Netice itibariyle Safa, Roma’nın hükmettiği topraklarda ya da etkilerini hissettirdiği siyasal sınırlarda, kıskançlık duyulduğu yahut teşkilatı, yasaları ve kurumlarının alıntılındığı veya kabul gördüğü bütün yerlerde Avrupa ruhunun belirtisinin bulunduğu fikrindedir. Bu saiklerden ötürü de “Roman’ın Avrupa üstüne yürüttüğü tesir dalgaları hangi yolları takip etmiş olursa olsun bugünkü Avrupa kafasını inşa eden büyük amillerden biri olduğu”nu kabul etmiştir.²⁹¹

Safa, Batı medeniyetini ortaya çıkararak son bileşenini ise Hıristiyanlık olarak belirler. Roma topraklarına yayılmaya başlayan, bütün ırk ve dinleri kapsayacak şekilde müşterek bir inanç olma yolunda ilerleyen Hıristiyanlığa ilişkin fikirlerini şöyle açıklar:

“Nihayet, Avrupa kafasını olduran üçüncü büyük tesir, Hıristiyanlık, Roma’nın fethettiği sahaları kaplamaya başlıyor. Bu iki istila, birbirinden pek ayrı şeyler olmakla beraber aralarında büyük bir benzeyiş vardır. Roma, *civis romanus*’un imtiyazlarını her ırktan ve her dinden insanlara kabul ettirmiş ve tanrılar artık bir kabileye, bir semte, bir dağa, bir şehre veya bir mabede bağlı olmaktan çıkarak umumi ve müşterek bir hale gelmişlerdi. Hıristiyanlık da, Roma’da fena gözle görülmüş olduğu halde, onun gibi her tarafa ve bütün ırklar arasına uzanmaya başladı. Roma, düşmanlarına site esasını kabul ettirmiş olduğu gibi Hıristiyanlık da, içine girdiği kavimlere vaftiz yoluyla yeni bir insan hassasiyeti getiriyordu.”²⁹²

Ortaya çıkan bu etkileşim Safa’nın zihninde, Avrupalıların müşterek bir dine ve ortak bir hukuka ulaşmasını sağlamıştır. Nitekim Roma’nın hâkimiyeti siyasi prensiple sınırlı olmanın yanında bireylerin sadece dış alışkanlıklarını ve davranışlarını muhasara etmiştir. Hıristiyanlığın da vicdanların içini kuşatarak çevreye yayılmaya başladığına dikkat çeker. Bu nedenle öncelikle içsel bir ahlak ortaya çıkarmıştır. Böylece Roma’nın hukuksal hakları, Hıristiyanlık dininin ise vicdanları terkip ettirdiğini belirtir. Bu düşüncelerini onun şu ifadelerinde görebiliriz:

“Bu yeni din insanlara kendi içlerini yoklamalarını emrediyordu. (...) Garp zekâsının önüne en ince, en karışık, en dolambaçlı meseleleri, koyuyordu: Akıl ve iman arasındaki münasebet; hürriyet, esaret, af ve müsamaha; maddi ve ruhi, dünyevi ve ruhani kudretler arasındaki ihtilaflar ve uzlaşma imkânları; kadının vaziyeti ve erkekler arasında müsavatin şartları ilah (...) gibi insan mevzuunu içine alan ve onu Allah’ın büründüğü sırta kadar ulaştıran bütün dünya ve kainat problemlerini yeni

²⁹⁰ Safa, (2013a), s. 122-124.

²⁹¹ Safa, (2013a), s. 125.

²⁹² Safa, (2013a), s. 127.

baştan ortaya çıkarıyor, milyonlarca insanın ruhunu diriltiyor, kendi mihrakı etrafında silkeledikten sonra kendine çekiyordu.”²⁹³

Bu cümlelerinden de anlaşılacağı üzere Safa’ya göre Avrupa kafasında artık Hıristiyanların ilahı, sadece öğelerin nizamı ile matematiksel gerçekleri meydana getiren ya da insanlara iyilik veren bir güç olmaktan çıkmıştır. Bu zihniyette artık Hıristiyanların ilahı, aşk ve teselli ilahıdır, ruh ve kalpleri mutluluk, güven, tevazu ve sevgiyle doldurmakta olduğunu vurgular.²⁹⁴

Sonuç itibarıyla Peyami Safa’nın perspektifinde, Yunan felsefesiyle ortaya çıkan zekâ disiplininin ardından Roma ile hukuki disiplin, Hıristiyan ananesiyle de ahlaki bir disiplin kazanan Batı akli olgunluğa ulaşmıştır. Diğer bir ifadeyle “mutlak kıymet olarak insan ruhunun selametinden başka bir şey tanımayan bu din, Avrupa’ya zekâ disiplini getiren Yunan ve içtimai nizam fikriyle birlikte site disiplini getiren Roma tesirlerini tamamlayarak Avrupalı kafasını doğurdu. (...) Birbiri arkasından Yunanlaşmış, Romalılaştı, Hıristiyanlaşmış her yer Avrupa’dır.”²⁹⁵

Ancak Safa’nın, Avrupa ve Asya ayırımına giderken Avrupalının aklını, iç ve dış ahlakını disipline eden bu temel etkenlerden Hıristiyanlığı öne çıkardığı görülür. Zira o, insanlar arasındaki farklılığın düşüncelerden ziyade duygulardan kaynaklandığı kanısındadır. İşte bu noktada dinin, felsefi bir idrakten doğan toplumsal bir his olduğunu ve Avrupalının yüzyıllardan beri kaybettiği özünü onunla birlikte yeniden elde ettiğini belirtir. Hıristiyanlığın da önemi buradan gelir. Batı’da, Hıristiyanlık öncesi insan profili ile modern dönemdeki profil arasında nisbi bir karşılaştırma yapılırsa, Hıristiyanlık öncesindeki Avrupalı çocukluk döneminde sayılabilir. Modern dönem ile Hıristiyanlık öncesi dönem arasındaki uçurumu birikim anlamında kapatan özne Hıristiyanlık olmuştur. Avrupa’daki büyük düşünürlerle bakıldığı zaman da Hıristiyanlıkla akidevi anlamdaki bağı ne kadar zayıf olursa olsun, ürettikleri fikirler Hıristiyanlığın Avrupa’ya getirmiş olduğu zengin birikimle doğrudan bağlantılı olduğuna inanır.²⁹⁶

Avrupa’yı vücuda getiren üç temel bileşeni tetkik ettikten sonra Safa, Avrupalılaştırmanın riyazileşmek ve siteleşmek olduğunu şöyle ifade eder:

“Yunan zekâsından, Roma idaresinden ve Hıristiyanlık ahlakından doğan Avrupa, Rönesanstan sonra, Yunan geometrisini geniş bir riyaziye kültürüne ve

²⁹³ Göze, (1993), s. 38.

²⁹⁴ Göze, (1993), s. 38-39.

²⁹⁵ Safa, (2013a), s. 128-129.

²⁹⁶ Göze, (1993), s. 39.

kapalı Atina-Roma sitesini açık şehirler medeniyetine yükseltti. Bunun için Avrupa kültürü riyaziye kafasının ve Avrupa medeniyeti büyük şehirlerin mahsulüdür ve bunun için ben Avrupalılaşmayı her şeyden evvel riyazileşmek ve siteleşmek olarak anlıyorum.”²⁹⁷

Bu anlamlandırmaya binaen Safa, Batı'nın “mistik görüşten riyazi görüşe ve step cemiyetinden site cemiyetine geçiş hamlesi” yaptığını vurgular. Lakin geçiş sürecinde Avrupa tarihi ile öz değerlerinin göz ardı edilmemesi lüzumunu da ortaya koymuştur.²⁹⁸

Yaşadığı değişim ve dönüşüm ile kendisini geliştiren Hıristiyan Avrupa karşısında İslam Şark'ta tersi bir durumun söz konusu olduğuna dikkat çeker. Bu durumunda aslında İslam Şark'ın rasyonalist yani akılcı bir nüveye sahip dininin bulunmasına rağmen riyaziyesel bilgi sisteminden mahrum oluşu ve devamlı olarak mistik ve kaderci düşüncelerin tesiri altında kalması gibi nedenlerden kaynaklandığı fikrindedir. Bu saiklere istinaden İslam Şark'ın bilimsel yönden ilerleme kaydedemediğini belirtir. Diğer taraftan kaderci ve mistik bir öze sahip Hıristiyanlık dinini tesahup eden Avrupa'nın ise riyaziyesel bilgi sistemi ve terbiyesi sayesinde akılcı ve tabiatçı bir medeniyeti vücuda getirmeyi başarmıştır.²⁹⁹ İnsanoğlunun tüm hareketlerini, etkinliklerini kendi iradesinden ziyade Tanrı'nın eline teslim eden ve Garp akidesi olan kaderciliğin, fikir dünyamıza ve ananelerimize esasen buradan geldiğini vurgulayan Safa'nın, bu mefhumun Batı dünyasının kırsal kesimlerinde hala daha tamamen etkinliğini yitirmediğine ilişkin düşüncesini de şu cümlelerinden anlayabiliriz: “Kader-kısmet inancı şarktan evvel garpta ve Asya'dan çok Avrupa'da ruhları kazanmıştı. Kader düşüncesi, hâlâ bütün Avrupa köylülerinin kafalarını idare eden nazım fikirlerden biridir.”³⁰⁰

Peyami Safa'nın, Batıya ilişkin yaklaşımına baktıktan sonra ileri sürdüğü Doğu-Batı sentezi fikrinin diğer bütünlüğü olan Şark'a yönelik yaklaşımını ele alacağız. Her şeyden evvel Garpta olduğu gibi Şark'ın da bir kıta üzerinden anlamlandırılmasının yanlış olacağını değerlendirmekteydi. Nitekim ilk olarak Asya'da beliren Şark'ın, zamanla coğrafi sınırlarının dışına çıkarak Afrika'nın kuzeyini tamamen çevrelediğini düşünmekteydi. Bu nedenle Şark'ı, “Asya'ya ait kültürleri, hassasiyetleri ve yaşam tarzlarını hülasa eden bir mefhum” olarak görmekteydi. Söz konusu perspektiften bakılsa

²⁹⁷ Safa, (2013a), s. 181.

²⁹⁸ Safa, (2013a), s. 182.

²⁹⁹ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 140.

³⁰⁰ Safa, (2013a), s. 141-144.

bile yine de Batı ismiyle Avrupa'nın, Doğu ismiyle de Asya'nın hatırımıza gelmesinin yanlış olmayacağını belirtir.³⁰¹

Şark'ın fikriyatının karakteri, zihinden ziyade imanı önceleyen mistik davranışlar olduğunu ve bu noktada Batı'dan farklılaştığı kanısındadır.³⁰² Zira Garb'ın kudretinin tabiatüstündeki hâkimiyetinden geldiğini, buna karşın Şark'ın nüfuzunun da tabiat üzerindeki "büyücülükten ibaret" olduğunu belirtir. Yani Doğu, genellikle kanıtı güç olan şeyleri iddia etmiştir. Bu nedenle Uzak Doğu metafiziğinin herhangi bir değerinin bulunmadığını ve kelime oyunundan da başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür.³⁰³ Ancak Şark'ın kendi içerisinde ikiye ayrıldığı tespitini yapıp, bunların da birbirleriyle farklılıklar gösterdiğini ileri sürer. Böylece Doğu'ya ilişkin düşüncelerini bu farklılık üzerinde şekillendirir. Şark'ı, İslam Doğu ile Budist Doğu diye ikiye ayıran Peyami Safa, onun Batı'daki gibi hars ve din birliğinden uzak olduğu görüşündedir. Ayrıca Şark'ın topyekûn kadercî bir noktada değerlendirilmesinin de doğru olmayacağını belirtir. Nitekim Budist Doğu'nun, rasyonel, bilim ve özgür fikirlerden mahrum mistik ve kadercî düşüncesi, İslam Doğu'nun ise akılcı ve aydınlanmacı bir düşünsel özelliği bulunmaktadır.³⁰⁴ Bu nedenle Şark'a atfedilen kadercilik anlayışının intihat döneminin irade sarsılışında belirerek Budist Şark'tan geldiğini ve Doğu fikir dünyasında ortaya çıkan bu durumun Budizm'in dini akidesinden ve mistik felsefesinden kaynaklandığını ileri sürer. İki şark arasındaki bu düşünce farklılığı belirlemek isteyen Safa, şu cümlelere yer vermiştir:

"Uzak şarktan büsbütün ayrı bir dünya olan İslam şark, dini akidesinde ve mistik felsefesinde ne budist nede fatalisttir. Kadercilik ona sonraları, bir düşünce sistemi halinde değil, (...) bir ümitsizlik duygusu halinde musallat olur. İslam şark Budist değildir, çünkü Budizm'in Allah'ı yoktur. (...) Budizm için bir bakıma her şey fani demektir; İslam düşüncesi için yalnız şekil ve zevahir fanidir; bilakis bu "fena" hakiki "beka"ya vasıttır. Budizmin meşhur nirvana telakkisi -ki bu kelimenin manası derin sükündür felsefede tam duygusuzluk diye tefsir edilir. Bu, ulvi saadeti kazandıran tam bir uyşukluk ve rahatlık halidir. Nirvana, öldükten sonra ferdi ruhun bekası veya tersine büsbütün yok olması değil, her türlü hareketten kalma, duymak ve var olmak hallerinden ayrılma manasına gelir."³⁰⁵

Budizm'de nihai amacın, tüm varlık hallerinden kopup, derin bir sükûn durumu olan Nirvana'ya ulaşmak olduğunu³⁰⁶ belirleyen Safa, buna mukabil İslam'ın fikriyatının ise, bu

³⁰¹ Göze, (1993), s. 41.

³⁰² Safa, (2016b), s.108.

³⁰³ Safa, (2013a), s. 133.

³⁰⁴ Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/> 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

³⁰⁵ Safa, (2013a), s. 136-137.

³⁰⁶ Köseoğlu, (2004), s. 66.

dünyayı, tüm isteklerinin bastırılması gereken bütünüyle boş bir kararlı noktası olarak kabul etmediği tespitindedir. Aksine Müslümanlığın cenneti, durağanlık ve tasasızlıktan ziyade insanların bu dünyada yaptıkları iyi ve hayırlı amelleri neticesinde mükâfatlandırıldıkları yerdir. Zira peygamber efendimiz de ümmetine “dünyada hiç ölmeyecekmiş gibi çalış” sözünü söylemiştir.³⁰⁷

Budist Şark’ın “uluhiyyet ve kâinat anlayışı ile Müslüman dünyanın Allah ve varlık anlayışları” arasındaki farklılığı ortaya koyduktan sonra Avrupalıların, Doğu denildiğinde bu ayrıntıyı görmeden bir tarafın vasfını tümüne geçerli kıldıkları için birbirine karıştırdıklarını ifade eder.³⁰⁸ Osmanlı garpçılarının da bu yanlışa kapılarak batının iradeci düşüncesi yönünde tercihlerinin görüldüğünü anlatarak, şark fikriyatının genelinin fatalist yani kadercil bir noktada algılanması karşısında İslam Şark’ta fatalizmin olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Esasen bir garp fikri olan kadercilik akidesinin de, ilk olarak eski Grek’ten, Hıristiyanlığa geçerek tüm Batı’ya etki ettiğini belirtir. Peyami Safa’ya göre, Doğu’nun “kaderciliği bir akide olmaktan ziyade, Avrupa’da bir sistem hâlini alan bu düşüncenin Asya’da bir ruh hâletine çevrilen serpintilerdir ki”, İslam Şark’a ve Türklere inkıraz zamanlarındaki umutsuzluk duygusunda yayılmaya müsait bir ortam bulmuştur. Diğer taraftan, İslam’ın kutsal kitabı Kuran-ı Kerim’in içeriğinde de, insan iradesini ve özgürlüğünü yok sayan kadercilik anlayışına yönelik bir bulgunun olmadığı fikrine sahiptir. Aynı düşüncüyü paylaşan modern İslamcılarında 17. yüzyıldan itibaren bu durumu kanıtlama çalışmalarını sürdürdüklerinin altını çizer: “Mutezile salikleri hayrın ve şerrin Allah’tan değil, akla muvafık veya münafi olan hareketlerden geldiğini izah ettiler. Ortodoks olmayan modern Türk İslamcıları da “cebriye” denilen fatalizm akidelerinin İslam diniyle alakası olmadığını ispata devam ettiler.” Zaten Müslümanlar içerisinde “Cebriye”³⁰⁹ adıyla ortaya çıkan bu ünlü grubun, hakkın, zekânın ve dinin karşısında duramadıkları için kısa zaman diliminde kaybolup gittiğine de dikkat çeker.³¹⁰ Böylece Safa, iki Şark arasındaki derin ayrılığı belirlemiştir.

Diğer taraftan Peyami Safa, Şark’ı bir bütün olarak gören batılıların zihnindeki Doğu algısını da açıklamaya çalışır. Onlara göre öncelikle Eski Grek ve peygamberlerden

³⁰⁷ Safa, (2013a), s. 138.

³⁰⁸ Köseoğlu, (2004), s. 66.

³⁰⁹ Cebriye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dâhilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmî tesiri söz konusu olsa bile ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden grupların adıdır.

³¹⁰ Safa, (2013a), s.135-143.

itibaren Batı'da her şeyin fertle ilişki içerisinde olduğunu, şarkta ise bireyin bir önem addetmediğini belirtir. "Fert ve ilim: İşte Avrupa ile Asya arasındaki uçurum." Bu nedenle de sanayileşme hamlesine kalkışan Doğu'nun, makinenin buluşu kendisinin olmadığından, işin tüm özünü ve yönetimini kavramaktan uzak olduğunu düşüncesindedir. Bunun yanında Şark'ın ilminin olmadığı, hatta eleştirel noktaya kapalı olduğu değerlendirilmesinde yola çıkarak, burada bir düşünsel hayatın ve akıl yürütmenin söz konusu olamayacağını belirtir. Aslında burada, bu iki noktanın başlı başına bütün bir bilgiyi ortaya çıkaramayacağını, fakat hendesesiz ve eleştirisiz bir bilginin de bulunamayacağını vurgular. Kısacası ilim, esasen tabiatın eleştirisi ile vücuda gelmektedir. Ayrıca bilim, özgürlük ve kanun gibi kavramları telaffuz ettiğinde Batı'nın taklitçisi konumunda olduğunu, lakin bunu yaparken mefhumları anlamadığından içeriklerini realist manada dolduramadığını da anlatır.³¹¹

Avrupalılar, Şark'ın ileri derecedeki dindar karakteristik özelliğinden dolayı filozofik yönünün olmadığı kanaatindeyler. İzaha kalkıştığında algılaması durur. Birde Şark'ın fikriyatında tüm yalınlığıyla ortaya konulabilen, kanıtlanabilen ya da ölçülebilen bir şeyin bulunmadığını ise büyük riyaziye müdahalesi ile anlatır. Sonuç olarak gerçeklerden olabildiğince uzaklaşmak: "İşte Şark düşüncesi. Hasılı bu Şark için bilmek, sadece inanmaktır."³¹²

Yine *Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış* başlıklı makalesinde Batılıların perspektiften bakıldığında Şark'ın bütününe yönelik algıyı şu yönde devam ettirir:

"Şark, Asya, bir dişidir; cömert ve tehlikelidir, her türlü iyiliğe ve fenalığa gebedir, nereye gittiğini bilmez, derin, düşünceli ve esrarlıdır, son derece dindardır ve şuursuzdur, her türlü kahramanlığa hazırdır, fakat kahramanlara doymuştur, zamanın geçtiğinden haberi yoktur, kendini ebedi zanneder. (...) Metafiziki bir kelime oyunudur. Anlamak için hakikate gözünü kapar. Ne ilmin, ne tenkit kabiliyeti vardır. Millet mefhumunu anlamamıştır. Muasır siyasî doktrinlerden hiç birini, hele siyasî hürriyeti ve demokrasiyi hiç anlamamıştır. (...) Madde ile arası açık. Bundan dolayı Avrupa'nın toprak fethi kavgasına, makine medeniyetine bigânedir."³¹³

Peyami Safa, bu bakış açısına karşı açıkça itirazı bulunan ve Doğu'nun kıymetlerini savunanların da bütün gerçeklerin Asya'nın beşiğinde belirdiğine ilişkin savlarının bulunduğunu söyler. Onlara göre, tüm ilahların yanında peygamberler, inançlar, güzellikler ve akıl yürütme olarak bilinen felsefik anlayış Doğu'da ortaya çıkmıştır. Riyaziyenin bile

³¹¹ Göze, (1993), s. 41-42.

³¹² Göze, (1993), s. 42.

³¹³ Timurtaş ve Göze, (1976), s. 295-296.

kaynağı burasıdır. Romalılarca önemsenmeyen Eski Grek'in büyük bilgi hazinesi de Araplarca elde edilmiştir. Devamını ise şöyle getirir:

"Hindistan'da doğan rakam Arap-İran kültürüne tekemmül ettikten sonra garba geçmiştir. Yunan hendeselerini de ilk önce öğrenerek Avrupa'ya tanıtan şarklıdır: Öklid'in unsurları, Ptoleme'nin Almageste adlı eserini garba onlar haber vermişlerdi. Bundan başka modern trigonometriyi de şarklılar tesis etmiştir. (...) Madeniyattan ilaç tertibi usullerini ilk önce İslam hekimleri bulmuşlardır. İlmî tababet, ilk defa, Roma İmparatorluğu zamanında Asya'da doğmuştur. Balonu ilk önce Çinliler ve tayyareyi Türkler düşünmüşlerdir."³¹⁴

Peyami Safa, bu düşüncelere kısmen katılmakla beraber batılıların bu bütüncül yaklaşımında İslam Şark'ın yerinin olmadığını açıkça ifade etmiştir. Daha öncesinde iki Şark arasındaki derin ayrılığı keskin bir şekilde belirleyerek, İslam Doğu'nun Akdenizli olduğu, Batılı sayıldığı tespitini ortaya koymuştu. Hatta İslam ve Türk mütefekkirlerinin, Yunan'ın fikir hayatını yaşamasının ötesinde Ortaçağ'ın karanlık Avrupa'sına tanıtılarak, bir nevi Avrupa kafasının doğmasına öncülük ettiklerini hatırlatır.³¹⁵ Zaten İslam Doğu'nun hayatına bakıldığında, Avrupa kafasını vücuda getiren anelerin ya direk ya da çelişki içerisinde olmayan dini, politik ve hukuki bir telakkisinin görüleceğinin altını çizer. Batılı düşünürlerinde bu zihniyetin Garp'tan önce bir Yakınşark ürünü olduğunu onayladıklarını belirtir. Buna ilaveten "Müslümanlık peygamber dinidir ve Hıristiyanlığın tekâmülüdür. İslam Şark'ta da, Roma'nın varisi Hıristiyan Garp'ta olduğu gibi Allah'ın hukuki, ahlaki ve içtimai bir telakkisi vardır."³¹⁶ Bu noktada İslam kültürünün iki koldan geliştiğini belirten Safa, ilk olarak Batı kolunun, Akdeniz kıyılarında doğup, Aristo mantığı esasında Ortaçağ'da İslam iskolastiğinin kurucusu Türk mütefekkirleri İbn-i Sina ve Farabi'nin yanında³¹⁷ İspanya'da Arap İbn-i Rüşd ile İbn-i Tufeyl gibi ilim adamlarının eliyle inkişaf ettiğini vurgular. Yunan etkisinde ortaya çıkan bu kol, akli kalıp, ilmi geliştirdi. Sonrasında Rönesans fikir hareketinin hazırlayıcısı oldu. Kısacası Garp, İslam fikriyatının kaderci düşüncede olmayan yönünün etkisinde kalmıştır.³¹⁸

Diğer taraftan Asya'nın içleri ile Uzak Doğu'ya kadar uzanan Şark kolunun ise Hind-İran etkisinde kalıp, kaderci ve mistik bir çizgisinin bulunduğunu belirtir. Batı'da sadece İspanya'da etkili olabilen, diğer bölgelerine yayılamayan Müslümanlığın zamanla Avrupa'dan uzaklaştığını, sonunda Batı uygarlığının kaynağı olan Akdeniz'den de

³¹⁴ Safa, (2013a), s.134-135.

³¹⁵ Safa, (2013a), s.144-145.

³¹⁶ Safa, (2013a), s.171.

³¹⁷ Safa, (2013b), s. 42.

³¹⁸ Göze, (1993), s. 45.

tamamen çekilerek Uzakşark'ın etkisine girdiğini ifade eder. Böylece Safa, İslam Şark'ın, Avrupai bir idrak ile meydana çıkmasına rağmen Asyatik bir zihniyete geçişinin sebebini, gelişmiş Grek ve Latin kültüründen ayrılarak daha ilkel olan Uzakdoğu'nun Brahman-Buda harsı ve gelenekleri ile etkileşim yoğunluğunun artırmasına bağlamıştır.³¹⁹

Bir medeniyet oluşum sürecinde kendisinden evvelki uygarlıklarla farklı alanlarda etkileşim içerisinde olduğundan dolayı onlara pek çok şey borçlu olduğunu düşünür. Garp medeniyeti, modern bir noktaya gelebilmek için Hıristiyanlıktan altı yüzyıl sonra ortaya çıkan İslam dinini beklemiştir. Şark ve Garp'ın tarihsel çizgideki ilişkisini göz önünde bulundurarak, borçluluk noktasındaki düşünceleri üzerinden entelektüellerimize eleştiri yönelttiğini görebiliriz.

“İslam medeniyeti olmasaydı, Batı medeniyeti doğmazdı. Çünkü İslam Batı medeniyetini temellendiren Greko-Latin kültürünü onuncu asırdan sonra Avrupa'ya tanıttılar, İslam (ve bu arada Türk) âlimleridir. Ayrıca müspet denilen bu ilimlerin kökleri İslam medeniyetindedir. (...) Bazı Avrupa ve Türk eserlerinde kaynak olarak gösterilen bir kitabımda mukayesesini yaptığım iki medeniyet arasındaki bağlılığa ait tarih gerçeklerini bizim sözde münevverlerimiz ve devrimbazlarımız da bilmezler, çünkü bir meselenin köklerini araştırmak tecessüs ve gayretinden mahrumdurlar.³²⁰

Peyami Safa'nın, Ortaçağın İslam ve Türk mütefekkirleri Yunan düşüncesinin tesirinde modern Avrupa'nın ortaya çıkışına öncülük ettiği halde süreç içerisinde İslam düşüncesinin rasyonellikten, kadercî ve mistik bir noktaya doğru nasıl evirildiğine verdiği cevapta kayda değerdir. Diğer taraftan bu durumun sebebini de, Hıristiyan Batı uygarlığının inkişafının, İslam Doğu'nun ise gerilemesinin ana nedeni olarak görür. Ancak asıl unsur belirlenmedikçe siyasal, iktisadi, idari, fizik, coğrafi ve iklimsel gibi sebeplerinde yetersiz kalacağını belirtir. Bu noktada temel etkeni, Filistin'in Beytullahim kentinde İsa'nın zuhuru ve sonrasında “Hıristiyanlığın merkezini Kudüs yerine Roma'da tesis etmiş olması” olarak açıklar. Tarihte birçok hadisenin birbiriyle bağlantılı olduğunu ifade eden Safa, bu iki vakıyı, akılcı ve tabiatçı bir Batı medeniyetini meydana getirecek amillerin bir araya gelmesini sağlayan esas faktör olarak değerlendirir. Safa, bu hadisenin teşekkülü ile Hıristiyanlık, İslam'ın Batı'da tesirini arttırmasının önüne geçecek birlik ve mukavemeti hazırlamaya başladığını vurgular. Zira Batı'nın merkezi Roma'yı kuşatan Hıristiyanlığın, Yunan fikriyle etkileşimi her ne kadar kendisinden sonra ortaya çıkacak

³¹⁹ Safa, (2013a), s.172.

³²⁰ Safa, (2016b), s.47-48.

İslam felsefesiyle olmuşsa da, bu süreç içerisinde Greko-Latin harsına sahip merkezlere yerleşmiş, hatta bu harsı temsile uygun koşulları elde etme olanağını bulmuştur.³²¹

Safa, Doğu-Batı sentezine geçmeden önce Doğu ile Batı tanımlamalarını yaparak, bu kelimelerin kavramsal sınırlarını yeniden çizmeye çalışmıştır. Bu çözümlemeyle kurduğu düşünce sisteminin kendi içindeki mantıksal tutarlılığını sağlayarak, geçerliliğini sağlama gayretinde olduğunu belirtebiliriz.

3.2.2. Neden Doğu-Batı Sentezi

18. asırda askeri alanda başlayan modernleşme hareketleri süreç içerisinde Avrupa'nın model alınmasıyla beraber tüm Osmanlı sistemini dönüştürmeye başlamış ve bu yenileşme hareketlerinin devlet politikasına haline gelmesi ise Tanzimat Fermanıyla gerçekleşmiştir. Bu dönemdeki reformlarının genel mantalitesine bakıldığında üstün konumdaki Batı'nın ürünü olan tekniğin taklit edilmek suretiyle yine Batı'ya karşı koyma yönünde olduğu görülür. Teknik iktibasların yanında zamanla kültürel kodlara direk etki eden modernleşme politikasının izlenmesi neticesinde mevcut değerlerle, Batı medeniyeti harsına ait değerler uyumsuzluk içine girmiştir. Bu noktada Peyami Safa'da, Batılılaşma problematiğine değinerek çözüm yolunu tarihi bir gereklilik olarak gördüğü Doğu-Batı sentezi anlayışında bulmuştur. Sentezin temel mantığını ise, Avrupa kafası olarak isimlendirdiği Batı medeniyetine karşı olmaktan ziyade ona sahip çıkarken içine Şark'ı katma şeklinde belirlemiştir. Diğer taraftan da, din ve harslar arasındaki çatışmaları değil, müşterek yönleri tespit edip ortaya çıkarma gayreti içerisindeydi.³²²

Batılılaşmaya önem veren Safa, Türkiye için ideal olan modernleşme anlayışının Doğu-Batı sentezi olduğu düşüncesindedir. Bu fikrini detaylandırmadan Doğu ve Batı medeniyetlerine ilişkin çeşitli noktalar ile Türkiye'deki modernleşme hareketlerinde gördüğü yanlışlara değinir. Öncelikle geçmişten beri Batının tam olarak idrak edilememesinden dolayı Türk modernleşmesinin şuursuz, plansız ve bilgisizce yürütüldüğünü ve neticede taklitçi Avrupalılaşma hatasına düşüldüğünü belirtir. Bu durumundan biran önce çıkılması düşüncesinde olan Safa, İslamiyet'i benimseyen Türk milletinin bir yönüyle Avrupalı gibi hayatını idame ettirmesi, onlar gibi akıl yürütmesi gerektiği kanısındadır. Bunun gerçekleşmesini de Türk düşüncesinin, Avrupa'nın temel değerleri ve fikirleriyle temas halinde olması zorunluluğunda görür. Böylece geçmişten

³²¹ Safa, (2013a), s.172-175.

³²² Aksoy, (2009), s. 81.

süregelen Batı'dan iktibas edilen bilgi ve düşüncelerin dağınıklıktan ve taklitten arınacağını vurgular.³²³

Safa, Batı modernliğini, fikri ve pratik yaşamın konforu esasında görmektedir. Burada pratik yaşamda tekniğin getirdiği kolaylıkların ideal olandan ziyade işlevsel bağlamda değerlendirilmesi gerektiğinde ısrarcıdır.³²⁴ Zira Tanzimat'tan beri Osmanlı Türkçüleri ve İslamcılarının, Batılılaşmayı sadece teknik düzeyde kabul ettikleri için "büyük ve mürekkep bir sebebi basit bir neticeye feda" ettiklerini belirtir. Batı kültürü bir ağaç olarak değerlendirilirse teknik düzeydeki icatların da ancak onun ürününden başka bir şey olmayacağını ifade eder.³²⁵ Ayrıca 18. yüzyıldan itibaren Avrupalılaşma adı altındaki bu tarz modernleşme hareketi, Batının yanlış yorumlanmasına da sebebiyet vermektedir. Sadece yaşamı koylaştıran tekniğin alıntılanması, tekniği meydana getiren bilimsel aklın yani zihniyetin kaçırılması anlamına gelir.³²⁶ Peyami Safa'da, bu konuya eserinde şöyle değinmiştir:

“Batılı olma yolundaki sosyal ve büyük hamlelerimizle paralel bir fikir seviyesinden daima mahrum yaşamışızdır. (...) Parçanın ışığında bütün görülemez. İnsan ve her şeye ait ne kadar mesele varsa hepsinin yığınağı, hepsinin toplandığı ve cevap aradığı ilim dalı, ve daha doğrusu bütünün ilmi, ilimlerin ilmi felsefesidir. Bunun için büyük filozof yetiştirmemiş büyük millet olamaz.”³²⁷

Batı medeniyetinin ilim ve teknikte ilerlemesini sağlayan şartları, din, tarih ve coğrafya kapsamında değerlendiren Safa,³²⁸ Türkiye'nin çağdaşlaşma adımını sentezde aramaktadır. Bu sentezde Türkiye'nin kendisine özgü tarihini, değerlerini ve kültürünü koruduğuna inanır. Kökü dışarıda olan bir medeniyet ağacının ürünlerinin ithal edilmesi, bizi çağdaş uygarlık noktasına taşımayacağı düşüncesindedir. Sentezin tüm medeniyetler için bir umut olduğunun da altını çizer:

"Asya'dan Avrupa'ya akın etmiş ve nihayet ikisini birleşik bölgesi Orta Doğu'da yerleşmiş bir millet olarak, tarihimiz, coğrafyamız bize Doğu-Batı medeniyeti sentezini emrediyor. Batıyı reddedemeyiz ve eski medeniyetimizin harabeleri içinde kalamayız. Bu sentez fikri Avrupa medeniyetiyle zaruri temas halinde bulunan bütün Uzak ve Orta Doğu memleketlerinde tek cankurtarandır. (...) Batı kültürü de böyle bir senteze muhtaç ve mahkûm görünüyor."³²⁹

³²³ Özbacı, M. (1993), "Peyami SAFA'nın Edebi Romanlarında Batılılaşma Problemi ve Dini Hayatın İzleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 165.

³²⁴ Aksoy, (2009), s. 81.

³²⁵ Safa, (2013a), s.181.

³²⁶ Ay ve Durakoğlu, (2012), s. 30.

³²⁷ Safa, (2016b), s.22.

³²⁸ Bingöl, (2017), s. 902.

³²⁹ Safa, (2013b), s. 101-102.

Yine, Şark ve Garbı içimize getiren bu sentezci fikrin, tarihi realitemize ve insanımızın ruhuna en uygunu olduğunu düşünmektedir. Türkiye'nin içinde bulunduğu konjonktür itibarıyla de, ileri sürdüğü bu fikrin gerekliliğine ilişkin *Doğu-Batı Sentezi* isimli kitabının önsözünde şu cümlelere yer vermiştir:

“Aramızda müfritler müstesna, hepimiz hem Doğulu, hem de Batılıyız. Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısı, kaderimizdir. Doğu ile Batı arasındaki mücadele her insanın kendi nefsiyle mücadelesine benzer. Bunların sentezi, insanın var olmak için muhtaç olduğu vahdetin ifadesidir. İnsan bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilir.”³³⁰

Peyami Safa'ya göre, Batı medeniyetine kaynaklık eden Akdeniz havzasında yer alan, Avrupa kafasını vücuda gelmesinde önemli katkıları bulunan mütefekkirleri çıkarmış ve kendisine has bir kültürü olan Türkiye'nin, farklı bir uygarlığın yalnızca tekniği ile kendisi ileriye taşınması mümkün değildir.³³¹ Bu noktada yanlış batılılaşma uygulamasından kurtuluş yolunun ise milli benliğimize ve Allaha bağlı tarihimizin özüne dokunmayıp, Avrupa'nın maddeci ve körelmiş ruhuna teslim olmadan Batı ruhunun kavranmasından geçtiğini belirtir. Çünkü Batı'nın sertleşmiş, maddeci ruhu da inkılap halindedir. Başka bir ifadeyle doğuluya has "hassasiyet ve inceliklerimizi, manevi değerlere ve ilahi prensiplere bağlılığımızı, kuvvetli sezgi hassamızı tamamıyla feda etmeden Batı medeniyeti ailesi içinde yer alabiliriz ve ancak bu milli şahsiyetimizi muhafaza etmek şartıyla adi bir taklitçi olmaktan kurtulabiliriz." Kısacası hatadan dönüşün yolunu dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak sentezci görüşün hayata geçirilmesinde görmüştür.³³²

Her ne kadar Batı medeniyetini üstün konumda görse de, geldiği son hale ilişkin eleştirel yaklaşımını da görebiliriz. Özellikle her şeyin maddeden oluştuğunu kabul eden materyalist zihniyetin Avrupa'nın ruhunu makineleşmeye doğru sürüklediğini ve sertleştirdiğini, hatta kuruttuğunu belirtir.³³³ Diğer taraftan liberalizm getirdiği bireysellik anlayışının içtimai alanı olumsuz etkilediğini de düşünür. Bu görüşte, toplumun ortak çıkarları ile devletin milli çıkarlarından ziyade bireyin çıkarlarının önemli olduğunu, yine kişisel özgürlüğü ön planda tutulduğunu, demokrasiyi de büyük sanayi ülkelerinin eline verip diğer devletleri sömürge haline getirdiğini belirtir.³³⁴ Avrupa'nın ruhunu körelten bu düzen, toplumsal bağlarında zayıflamasına neden olmuştur. Aşırı zenginlik ve bunun

³³⁰ Safa, (1961b), s. 12.

³³¹ Safa, (2013a), s.182.

³³² Safa, (2016b), s.254.

³³³ Safa, (2016b), s.254.

³³⁴ Safa, (1943), s. 30.

getirmiş olduğu bencillik, ailevi hayattaki dönüşümler, sosyal hayattaki anlamsız ilişkiler ve sonuçta ortaya çıkan ahlaki yozlaşma eleştiri getirdiği başlıca hususlardır.³³⁵ Görülen tüm bu olumsuzlukların ardından, sıkıntılı yönlerini tasfiyeye çalışan oluş halindeki bir Batının varlığından söz eden Safa, Türk mütefekkirlerinin eski Batı uygarlığını model almalarının şiddetli tenkidini de, sentezini konu alan kitabının ön sözünde görebiliriz:

“Bütün aydınlarımız değil. Fakat birçokları Batı medeniyetindeki buhrandan ya tamamıyla habersiz yaşıyor veya buna yeteri derecede önem vermiyorlar. Birçokları da eski zındık ve maddeci Batı medeniyetini Türk devriminin örneği gibi gösterdikleri için, bilgisiz, fakat inanmak ihtiyacı ile yanan halk yığınlarında Batıya karşı nefret uyandırıyor ve irticacı kışkırtıyorlar”³³⁶

Peyami Safa, bir yandan aydınlarımızın eski Batı'daki ısrarcılığını eleştirirken, diğer yandan kendisini özeleştiriyeye çeken 20. yüzyıl Batı'sındaki değişime dikkat çekmiştir. Akli kutsallaştırılan, ilmin üstünlüğüne inanan 19. yüzyılın maddeci Batı'sı, maneviyatındaki eksikliği gidermek için yüzünü sömürü kaynağı olarak gördüğü Doğu'ya dönmüştür. Zaten sentezci modelinin Batı ayağı, bu Avrupa'yı işaret etmektedir. Entelektüellerimiz ve bürokrasimizin Avrupa'daki bu değişimi algılayamamış olmasını bizdeki yanlış batılılaşma uygulamasının temel sebebi olarak da görür.³³⁷ Ayrıca Safa, aydınlanma felsefesinden ürünü olan aklın ve ilmin bütün şeyleri açıklayacağı düşüncesi veya görüşünün 20. yüzyılda çöktüğü fikrindedir. Batı medeniyetinde madde üzerine inşa edilmiş değerler düzeninin insanın dini duygularını körelttiğini, toplumsal bir ahlak bozukluğu ortaya çıktığını vurgular. Buna bağlı olarak da bireylerin maneviyatını yitirmeye başladıklarını, ruhunun, merhamet ve sevgi hisselerinin de tükenmesine neden olduğunu belirtir.³³⁸ Bu durumun farkında olan Batılıların, teknik ve maneviyat arasındaki tersine nispetin neticesi söz konusu buhrandan çıkış yolu aradıklarını dile getirir:

"Avrupa medeniyeti, bugün kendisini kıvrandıran buhranın artık her zekâyâ teslim olmuş bedahetini hazırlayan safhalarını yaşamıştır. Batıda bu buhranın total karakterini inkâr eden yoktur ve bu, orta malı bir hakikattir. (...) Onun teknik zaferi ile manevi bozgunu arasındaki tersine nispet zamanımızdaki medeniyet buhranının kaynağıdır. 20. yüzyılın bu nispetsizliği inceleyen bütün bilginleri, fikircileri ve bu konu üzerinde yapılan milletlerarası toplantılar onun sebebini aramaktadır."³³⁹

Batı medeniyetinde yalnız teknik düzeyde inkişafı sağlayan ilmin hegemonyası ve insanoğlunun tabiata hükmedişinin artık, içtimai sıkıntılara çözüm olamayacağı, ihtiyaç

³³⁵ Aksoy, (2009), s. 74.

³³⁶ Safa, (1961b), s. 32-33.

³³⁷ Ay ve Durakoğlu, (2012), s. 31-32; Özbalcı, (1993), s. 166.

³³⁸ Bingöl, (2017), s. 901.

³³⁹ Safa, (2016b), s.69-70.

duyulan güzel ahlaki insanlığa veremeyeceği ve kâinat üzerinde herkesçe kabul gören bir yorumlamasının olamayacağını fark edildiğini ifade eder. Safa'ya göre, Batı'da görülen bu hal, onda mistik ve maneviyatçı eğilimlerin artışını tetiklemiştir.³⁴⁰ Bu nedenle modernleşirken Batı'daki değişimin göz ardı edilmemesinin önemli olduğunu söyler. "Dünkü Batı örneğine göre Avrupalılaşmak artık bahis mevzu değildir ve Batının aradığı birçok manevi değerleri Türkiye'nin kendi geleneklerinde araması lazımdır. Böylece Batı ile kendisi arasında bir sentez köprüsü kurması mümkün olur" düşüncesiyle de Türk milletinin benliğini ve manevi değerlerini muhafaza ederek, yenilenen Batı ile sentez modelini başarıyla uygulayabileceğini benimsemektedir.³⁴¹

Esasen Safa'nın buradaki fikri, teknik gelişmenin, insan iradesi altında olursa daha faydalı olacağı yönündedir. Bu kapsamda tekniği, manevi değerlerle bir araya getirecek sentezi tüm insanlık için gerekli görür. Netice itibarıyla tekniğin göremediği nokta olan manevi eksiklikle içten içe çürüme durumuna giren Batının da, bu metotla buhrandan çıkacağı düşüncesindedir.³⁴²

"İlme hala hayranız, fakat artık o uğrunda her şeyi kurban ettiğimiz müstebit bir put değildir. Hizmetlerinden faydalanıyoruz ve ona minnettarız, fakat artık ona bütün ümitlerimizi bağlamıyoruz. O daima bir kudret ve kuvvettir, fakat onun her tarafı sarmasına rağmen bir tek ve en tesirli kudret olduğunu kabul etmiyoruz. Onun gözünden kaçan meseleler olduğunu biliyoruz."³⁴³

Görüldüğü üzere Safa, Batı medeniyeti üzerine düşüncelerini beyan ederken ilmin gerekliliğine de vurgu yapar. Onun tamamen göz ardı edilmesinden yana değildir. Nitekim pozitif bilimlerin icatlarıyla insanoğluna önemli kolaylıklar sağladığını ifade eder.

Peyami Safa, Avrupa uygarlığıyla ilgili açıklamalarından sonra "*Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*" başlıklı çalışmasında iki çeşit Batı'dan söz etmektedir. Zihninde, dönemini bitirmiş ve tarihe mal olmuş cansız durumundaki bir Batı'nın haricinde, birde henüz teşekkül halinde, bünyesindeki bu olup biten yönünden ve sorunlu noktalardan arınmaya çalışan canlı bir Batı'nın varlığı bulunmaktadır. Türk modernleşmesinin de tercihini tereddütsüz olarak oluş halindeki Batı'dan yana kullanması gerektiğine inanır. Ancak ülkemizdeki garpçuların, olup bitenlerden habersiz olduğundan tüm çevrelerce kabul görecektir, gerçek anlamda Batı izahatı yapamadıklarını ve bu nedenle de cansız haldeki Batı

³⁴⁰ Safa, (1961b), s. 60.

³⁴¹ Safa, (2016b), s.262.

³⁴² Safa, (1961b), s. 60.

³⁴³ Safa, (1953), s. 5.

perspektifiyle modernleşmeyi savunduklarını belirtir. Bu fikriyatını onun makalesindeki şu satırlardan anlayabiliriz:

“Avrupa ve daha şümüllü olarak Batı dediğimiz zaman, onun devrini tamamlamış ve tarihe malolmuş dünkü medeniyet ve kültür anlayışını benimsiyoruz. Bilmiyoruz ki, bugün oluş halinde ve kendisinin de bu olup biten tarafını tasfiyeye uğraşan yeni ve canlı bir Batı var. Ne kadar iyi niyetlerle olursa olsun, Türk devrimini bu ölü Batı kalıbına dökmek isteyenler ileri sandıkları inançların ne kadar geri olduğunu bilmiyorlar. Onların, içinde ımsızdıkları Batı rüyasından uyanıp kendi kendilerine sormak zorunda oldukları ilk soru, yanılmıyorsam, şudur: Hangi Batı?”³⁴⁴

Devrin tartışmaları arasında Türk milletinin, Avrupa zihniyetini benimseyebilmesi hususu yer almaktaydı. Bu noktada Safa, asırlardır Müslüman Doğu'da, Arap ve Acem harsıyla yetişen Türk milletinin, Avrupa kafasını farklı nedenlerden ötürü kolaylıkla tesahup edebileceğini ifade eder. Ona göre, İslam Doğu, Akdeniz havzasından belirdiğinden Batılı sayılır. Hatta İslam ve Türk entelektüellerinin, eski Grek'in fikir hayatını yaşamasının ötesinde Ortaçağ'ın karanlık Avrupa'sına taşıyarak, bir nevi Avrupa zihninin doğuşuna ön ayak olduklarını söyler.³⁴⁵

Peyami Safa, Doğu-Batı sentezi modelinde, İngiliz tarihçi filozofu A. J. Toynbee'in medeni cemiyetlerin tehlike anında yaşadığı değişimlere ilişkin tezinin üzerinden mantık yürütür.³⁴⁶ İngiliz tarihçisi, uygarlıklar arasındaki mücadelenin sonunda yenilen tarafın önünde Zelotisme ve Herodianisme olmak üzere iki hareket alanının bulunduğunu belirler. Birincisi, kendi içine çekilerek keskin bir biçimde geleneklerine sarılıp, dışarıya tamamen kapanma; ikincisi de, medeniyetin kendisini müdafaası adına karşısındakinin maddi ve manevi taraflarının olduğu gibi alıntılması ve taklide gitmesi yönündedir. Safa, söz konusu iki yaklaşımın ilkinin içgüdünün, diğerinin ise akılla hareket ettiğini açıklar. Ardından iki metoda karşı eleştirisini dile getirir. Zelotisme, yeniliğe kapalı olduğundan cemiyetin inkişafına engeldir. Ayrıca akıllı öteleyip, ruhu köreltici tarafı da bulunur. Herodianisme de, yaratıcı niteliği olmadığı için taklit yönteminin seçilmiş olacağını ve dar bir elit kitleye hitap ettiğinden halka indirgenemeyeceğini ifade eder. Bu düşünceden hareketle Safa, Toynbee'in belirtmiş olduğu iki metodunun dışında, farklı bir metodun varlığından söz eder. Bunu İngiliz tarihçisinin düşünemediğinden yakınır. Doğu-Batı sentezinin izlerini verdiği üçüncü yolu şu cümlelerle anlatır: “...o da, bu milletin yabancı bir medeniyetle kendi milli ve dini geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez

³⁴⁴ Safa, (1953), s. 4.

³⁴⁵ Safa, (2013a), s.144-145.

³⁴⁶ Ay ve Durakoğlu, (2012), s. 31.

yaratabilmesidir. (...) Eski medeni bir milletin yabancı bir medeniyet karşısında iki medeniyetin canlı değerlerini uzlaştırması mümkündür ve bu onu zelotizmin geriliğinden ve herodyanizmin maymunluğundan” kurtaracağını belirtir.³⁴⁷

Sentezine ilişkin düşüncesinden sonra, 20. asır Batısında, ihtiyaç duyulan manevi yöndeki aşının Doğu’dan alınabileceği fikriyatının olduğunu ifade eder. Hatta akıl dışı olanaklar arayışındaki Garbın, I. Cihan Harbi’nden itibaren Şark medeniyetlerinin değerlerini inceleyip, kendi harsına katmaya yönelik çalışmalarını özverili bir şekilde sürdürdüğü anlatır. Doğal olarak bunun sonucunda “Batının ilim ve teknik metotlarıyla silahlanmak isteyen Doğu ve Doğu’nun iç dünyasından manevi aşılar almak isteyen Batı arasında kendiliğinden bir kaynaşma imkânı çoktan doğmuş” olacağı kanısındadır. Uzun süredir, bu sentez modelinin muhtemel olduğu kadar zorunluluğunu defalarca söylediğini ifade eder.³⁴⁸

Fikir dünyasında önemli yeri olan din konusuna yaklaşımı tetkik edildiğinde ölçülü bir tutum sergilediği görülmektedir. İlimsiz bir uygarlığın olmayacağı gibi dinsiz bir medeniyetinde hayatını sürdüremeyeceği düşüncesinden hareketle, modern toplumlarda bu ikilinin birbiriyle ilişkili olması gerektiği görüşünü benimser. Safa, aslında mantık ile sezginin beraberliğinden yanadır. İlimin olguları, dinin ise değerleri bildirdiğini, bunların ayrı planda iki hakikat alanı olduğunu vurgular. İlim insanın tüm isteklerini gerçekleştirilmesine yönelik araçları ortaya koyduğunu ancak bunun iyi ve kötü yönde kullanılmasıyla ilgili seçim hükümlerini dinin verdiğini belirtir.³⁴⁹ Türkiye’de ilim ve din ilişkisinin gerekli ilgiyi görmemesi, yine ilim ve din alanındaki yetkin isimlerin kendi konularında diğerini kapsam dışı bırakması yanlış veya eksik fikirlerin doğuşuna sebebiyet vermiştir. Ayrıca ülkemizdeki pozitif bilim anlayışının halan daha 19. yüzyıl Avrupa’sının mantığı ile yürüdüğünden yakındır. Yayımladığı *Türk Düşüncesi* dergisinin birinci sayısında itibaren ısrarla bu konuya değinmesine rağmen bu alanlardaki yetkinlerde, modern anlamdaki bilgi ve fikirlere doğru yönelişin olmadığını söyler. 20. yüzyılda Avrupa’da, ilim artık dini reddetmek yerine, ona yaklaşma mantığının belirlediğini anlatır. Ayrı alanları bulunan iki kavram arasında çatışma veya mücadeleden ziyade karşılıklı saygı çerçevesinde bir münasebetlilik esastır. Adı geçen derginin birinci yayımında ünlü İngiliz

³⁴⁷ Safa, (1961b), s. 20-24.

³⁴⁸ Safa, (1961b), s. 24-25.

³⁴⁹ Safa, (2013b), s. 19.

matematik ve fizik aydını Sir Edmund Whittaker'in bu noktaya ilişkin şu sözlerine yer vermiştir:

“Fikirlerin sırf ilmi sahası içinde kaldığımız müddetçe dünya, ebedi kanunların emri altında intizamlı bir düzen içinde işleyen bir mekanizma gibi görünür. Fakat kâinatın doğumu ve ölümü öyle bir sınıra dayanmaktadır ki, orada bu telakki değerini kaybeder. İlmin bilmediği ve yalnız dinin tefsir ettiği gerçeğin bazı veçhelerini itibarlandırmak şartı ile onları anlamak mümkündür.”³⁵⁰

Peyami Safa, dinin bir medeniyetin ilerlemesine engel olmadığını düşünür. Ancak ona körü körüne bağlılığa da karşı çıkmıştır. Şüpheli yaklaşım sergilenip, üzerinde akıl yürütmesi yapıldıktan sonra bir süzgeçten geçirilmesi gerektiği inancındadır. Zaten İslam dininin akli özde olduğunu, bu nedenle insan iradesi ve algılama yetisine set çeken bir anlayışının diğer bir ifadeyle kaderci yönünün bulunmadığını vurgular.³⁵¹ Bunun yanında kedisine gelen bir mektuba karşılık kaleme aldığı “Bir Allahsıza Cevap” adlı makalesinde inancına ilişkin düşüncesini şöyle anlatırlar:

“Bütün ömrüm bu inancımı kontrol etmekle geçti. Mizacım bakımından, inanmaktan ziyade şüphe etmeğe meylim vardır. Boşuna inanmaktan ve boşuna şüphe etmekten çok sakınırım. Bence, şüphe edilecek şeyden şüphe etmemek ve şüphe edilmeyecek şeyden şüphe etmek ahmaklıktır. Benim imanım, şüpheyeye karşı, adım adım kazanılmış bir dikkat, inceleme, tenkit ve bilgi zaferidir. Allah, kendisini, kabul ettirmek için, insana yeter derecede bilgi imkânı vermiştir.”³⁵²

Türk modernleşme politikasının yanlışlığı, Batı medeniyetinin geldiği son durum, ilim ve din konuları üzerine olan fikirlerinden sonra Doğu-Batı sentezi tezinin daha da detaylandırılması adına, bu sentezin nasıl olması ve hangi noktalara dikkat edilmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerine bakacağız. Öncelikle Safa, bir medeniyetin oluşum evresinde diğer uygarlıklarla kurduğu ilişkiye dikkat çeker. Bu aşamada, kendisinden eski uygarlıklarla farklı noktalarda etkileşimde olan medeniyetin hem diğerlerine pek çok şey borçlu olduğunu hem de her medeniyetin bir sentezin ürünü olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Nitekim Şark ve Garbın tarihi süreçteki münasebetini vurgulayarak, Batı medeniyetinin modern seviyeye ulaşabilmesi için Hıristiyanlıktan 6 yüzyıl sonra zuhur eden İslamiyet'i beklediğini belirtir. Düşüncesini, Avrupa'nın modern hale gelmesini sağlayan zihniyetin temeli, İslam ve Türk mütefekkirlerince atıldığı söylemiyle de destekler.³⁵³

³⁵⁰ Safa, (2013b), s. 17-19.

³⁵¹ Safa, (1961b), s. 101.

³⁵² Timurtaş ve Göze, (1976), s. 86.

³⁵³ Safa, (2016b), s.48.

Peyami Safa'ya göre, kökü Batı olan uygarlık ağacı ürünlerinin ithali bizi muasır medeniyet seviyesine ulaştırmaz. Çünkü bu metot medeniyetleri adi bir taklitçi pozisyonuna sokar.³⁵⁴ Batılılaşmanın öneminin farkında olduğundan Şarkın, modernleşebilmesi için Garba yanaşması gerektiğini düşünür. Fakat bunu yaparken Batı'daki gibi dogmatik bir ilmi anlayışın ortaya çıkmamasını elzem görür.³⁵⁵ Çünkü Avrupa'da Rönesans sürecinin getirdiği kültürel değişimle, insanın kendisine verdiği anlamı farklılaştırması, yani ferdin kendisini tanrının yerine koyması fikri beraberinde bir buhranı ortaya çıkarmıştır. Esasen Safa, burada teknik ile maneviliğin çekişmesinde kazananın olamayacağını söyler. Zihninde, tekniğin, manevi değerlerle uzlaşımı sağlayan bir sentez yöntemi vardır. Türkiye'nin, milli karakterini, manevi değerlerini, kültürel kimliğini ve tarih ve iklimin bize verdiği doğruluğa özgü sezgi hassamızı muhafaza ederek bu sentezi hayata geçirdiği takdirde imitasyondan kurtulup, özgün bir modernleşmeyi yakalayacağını belirtir.³⁵⁶ Bu görüşünün yanında değişimin sınırlarına ilişkin eserinde şu cümlelere yer vermiştir: "Türk milletinin var olabilmesi için iki şart vardır. Biri kendi kendisi olmaya devam etmesi, tarihine ve geleneklerine bağlı olmaya devam etmesi. İkincisi, benliğini kaybetmeyecek derecede değişmesi ve yenileşmesidir."³⁵⁷ Avrupa ve Asya kıtalarının bitiştiği coğrafyada yer alan Türkiye'nin, böylesi bir sentezi meydana getirecek koşullara dünyanın tüm devletlerinden daha fazla imkâna sahip olduğunu ifade eder.³⁵⁸

Dünyanın da benimsemesi gerektiğine inandığı terkinin merkezine Türkiye'yi konumlandırır. Bu fikrini, "*Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış*" başlıklı yazı dizisinde Andre Soares'in Avrupa ve Asya'ya ifadesi üzerinden açıklar. Onun, Avrupa'yı erkek, Asya'yı ise dişi olarak değerlendirdiğini ve ideal bir dünya için ikisini gerekli gördüğünü belirtir. Safa'da, Soares'in bu anlamlandırmasından yola çıkarak, tarih boyunca üstünde bulunduğumuz her bir yerin bize kaderimizin işareti olduğunu ve tabiattaki her büyük şeklin önemli anlamının olduğuna vurgu yapar. Devamında:

"Türklerin Asya ortasından Avrupa ortasına yürümüş bir millet olmalarının tarihi ve coğrafi manası birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Yeni Türk sanatı ve felsefesi bu cihanşümül kıymetini bu mananın içinde bulacaktır. (...) İki kıtaya da zifaf döneği olarak, ikisinin de birleştiği yeri, en hâkim ve en güzel bitişme ve buluşma noktası olan Türkiye'yi gösterebiliriz, yıllardır baygınlık geçiren harp sonrasının aradığı büyük terkihi kendimizde bulabiliriz. Türkiye ve İstanbul boğazları yalnız askeri

³⁵⁴ Safa, (2013b), s. 101.

³⁵⁵ Safa, (2013a), s.188.

³⁵⁶ Safa, (1961b), s. 58-62.

³⁵⁷ Safa, (2016b), s.260-261.

³⁵⁸ Safa, (2013a), s.188.

harplerin değil, kültür mücadelelerinin de sevkulceyş ve transit merkezi haline gelebilir.”³⁵⁹

Peyami Safa'nın, düşünsel eserlerinde anlattığı Doğu-Batı meselesi, romanlarının da ana teması olmuştur. Genel olarak Batı medeniyetinin tam manada idrak edilememesiyle beliren yanlış batılılaşma uygulamasının, Türk toplum yapısı üzerindeki olumsuz etkilerine yönelik kurgulanmıştır. Söz konusu durumu romanlarının karakterleri aracılığıyla yansıtır. Avrupa'daki kültürel unsurların cazibesine kapılan Anadolu insanın, toplumsal değerlerini ve benliğini yitirmeye başladığını anlatmaya çalışır. Yine madde üzerine kurgulanmış Avrupai hayat özentisinin içtimai alanda ahlaki yozlaşmayı doğurduğunu vurgular. Romanlarında Batıyı temsil eden karakterler, kendi değerlerinden uzaklaşmış, sahtekâr ve ütöpik; Doğulular ise öz değerlerine, kültürüne ve dinine riayet eden bir kişiliğe sahiptir. Bu kişilikler arasındaki çatışmanın sonucunda mutlu kıldığı kesim çoğunlukla doğulular olmuştur. Peyami Safa'nın, düşünsel hayatımıza kazandırdığı fikri eserlerinin yanı sıra Türk edebiyatına verdiği önemli sayıda romanları bulunmaktadır. Bu nedenle roman analizi *Fatih Harbiye* ve *Bir Tereddüdün Romanı* üzerinden yapılacaktır.

Fatih Harbiye adlı romanında Safa, kendi kültüründen koparak batılılaşma arzusunun toplum ve aile üzerindeki etkilerini konu edinmiştir. Romanda, Doğulu hayat tarzının bulunduğu Fatih semtinde ikamet eden gençlik çağındaki Neriman'ın, Beyoğlu'ndaki Batılı yaşamın cazibesine kapılarak iki ayrı kültür arasındaki bocalayışı anlatılır.

İçinde bulunduğu yaşam ile batılı bir şekli yaşantının özentisi ikilemindeki Neriman'ın kendi değerlerinden tamamen kopamamasındaki esas etken, Anadolu'nun farklı semtlerinde memurluk görevini icra eden babası Faiz Beyin, onu çocukluğunda öz Türk yerleşim yerlerinde, sonrasında İstanbul'da şarklı kültürün etkin bir biçimde hissedildiği Fatih semtinde yetiştirmiş olmasıdır. Doğulu karakteri bulunan Faiz Bey, kızı Neriman'ı da, bu harsın değerleri altında büyütmüştür.³⁶⁰ Yani benliği, bizim öz değerlerimizle doludur. Bu değerlere ve mantaliteye sahip çevrede hayatı geçen Neriman'ın, gençlik çağındaki gelgitlerine ise yakın çevresi, arkadaşları ve Avrupai yaşamın hevesi neden olmuştur. Özellikle Galatasaray'dan çıkan, eğitimini batıda tamamlayan dayısı ve Şişli'de ikamet eden kızlarının hayatı ile Beyoğlu'nda yaşayan arkadaşı Macit'in etkisi büyüktür.³⁶¹

³⁵⁹ Safa, (2013a), s.188-189.

³⁶⁰ Safa, P. (2016c). *Fatih Harbiye*. (Altmış Dokuzuncu Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 57-58.

³⁶¹ Safa, (2016c), s. 58.

Değişimin etkisiyle artık geçmiş yaşantısına yönelik birtakım eleştiriler getiren Neriman, cazibesine katıldığı hayattan ise övgüyle bahseder.

Yine bu değişimin izleri onu, aynı semtte büyüdüğü ve gönül ilişkisi yaşadığı Şinasi ile Beyoğlu'ndaki modern yaşamından etkilendiği Macit tercihiyle baş başa bırakmıştır. Hatta Şinasi'yi küçümsemeye bile başlamıştır. Batılı hayatın cazibesindeki Neriman, artık Şinasi'de istediği hayatı bulamayacağı hisselerine kapılır. Onun, kendisinde gözlemlediği değişimin nedenini sorduğunda aklına şu cümleleri getirir: “...Fatih kızı olmak istemiyorum, anlıyor musun? Böyle yaşamaktan nefret ediyorum, eskilikten nefret ediyorum, yeniyi ve güzeli istiyorum, anlıyor musun? Eski ve yırtık ve pis iğrenç bir elbiseyi üstümden atar gibi bu hayattan ayrılmak istiyorum.”³⁶²

Bir gün Neriman, katılmayı düşündüğü balo hakkında görüş almak için Şişli'de yaşayan dayısının kızlarına gittiğinde evde ağlamaklı olan yaşlı bir Rus kadınına rastlar. Hikâyesini dinlediğinde çok etkilenir. Yaşlı kadın İstanbul'da oturan kızının, yapmış olduğu yanlış evliliğiyle değişen çevresinde geçmişindeki samimiyeti bulamadığını, yüzeysel gündelik yaşam ile sahte insanlardan bıktığını anlatır. Eski yaşamını özlemeye başlayan kızının sonrasında bunalıma girerek intihar ettiğini belirtir. Söylenenleri dikkatle dinleyen Neriman, bu hikâyede kendisini bulur ve heves duyduğu hayattan ürkmeye başlar. Ayrıca Rus kızının başından geçenler, Neriman'ın eski yaşamına doğru yönelişinin ilk adımı olmuş ve Şinasi ile birlikteliğini devam ettirmeye karar verir. Ayrıca Macit'ten vazgeçerek, davet ettiği baloya da gitmekten vazgeçer.³⁶³

Neriman'ın, babası Faiz Beyle Şark ve Garp konusuna ilişkin diyaloglarında geçen toplumdaki bilgisizlik hakkındaki Faiz Beyin konuşmasında verilen mesajda kayda değerdir:

“...konsolun üstünde duran saati Harunü Reşit zamanında bir Şarklı icat etmiştir; şu elimdeki kitabı bir şarklı yazmıştır. (...) Bu gibi eserlerin Garpta bir tanesinin yüzlerce türlü basılmış tercümeleri vardır. Avam da okur, havas da okur velakin sen okumazsın, mazursun da. Mekteplerimizde böyle şey kalmadı. Bir İngiliz kızına Sadi'yi sorsan bilir, sen Şarklı olduğun halde bilmezsin. Kabahat sende mi, Sadi'de mi?”³⁶⁴

Romanının sonunda Safa, ülkemizdeki konservatuvarlardan alaturka musiki bölümünün kaldırılmasını şekli bir hareket olarak gördüğü için tenkit eden Ferit karakteri

³⁶² Safa, (2016c), s. 69.

³⁶³ Safa, (2016c), s. 99-101.

³⁶⁴ Safa, (2016c), s. 49-50.

üzerinden Doğu-Batı meselesine ve bu iki medeniyetin terkiğine ilişkin mesajını şöyle verir:

“Garp medeniyetinin içinde Şark unsurları ve Şark medeniyetinin içinde Garp unsurları yok mudur? Fakat her şey bir derece meselesidir. Bugünkü Garp medeniyeti, gittikçe terkiğine daha fazla miktarda karışan çeliği hazmedemiyor ve kusmak istiyor. Onu makineleşmekten ve büyük sanayiın barbarlaştırıcı, hayvanlaştırıcı tesirlerinden kurtarmak için, terkiğinde Şark unsurlarının çoğaltılması lazım. (...) Şarkla Garbın mültekasında olan Türkiye, Garptan tesir almakta tereddüt etmemelidir. Ancak, bu tesir, (...) kültürümüzün güzel ve halis köklerine kadar nüfuz etmemelidir.”³⁶⁵

Peyami Safa, *Bir Tereddüdün Romanı* isimli diğerk romanında ise büyük muharebenin ardından toplumdaki tereddüt ve şüpheli yaklaşımaya bağılı olarak görülen ruhsal bunalımı konu edinmiştir. Fertlerin karşı karşıya kaldıkları psiko-sosyal sorunlarını ancak geleneksek değerlere bağılılık yoluyla aşabilecekleri vurgusunu yapar. Ayrıca, Avrupa merkezli modernleşme politikasında izlenilen köklü dönüşüm yöntemiyle toplumların harsından uzaklaştırılması onlar için trajedik bir netice doğuracağını belirtmeye de çalışır.³⁶⁶ Modern hayatın bize getirdiği tereddüt ve şüphenin kapsamını açıklarken ülkemizle beraber Batı toplumlarında da bu durumun varlığından söz eder. "Bütün Avrupa aynı tereddüt içinde: Almanya, Fransa ve İngiltere sağla sol arasında gidip geliyorlar. Milli ve beynelmilel cereyanlar, dini lazühdi cereyanlar, Katolik izdivaç ve serbest aşk cereyanları, ahlaki ve gayri ahlaki cereyanlar bütün beşeri iradeyi ikiye bölüyor ve tereddüde düşürüyor."³⁶⁷

Bunun yanında, toplumsal yapının en önemli bileşeni olarak görülen aile müessesinin Avrupa'daki modern yaşamın altında inhitata uğradığından sistem eder. Bu kurumun sağlıklı bir şekilde oluşup, hayatına devam edebilmesinin terki modeliyle olabileceğini açıklamaya çalışır.³⁶⁸ Bu fikrini de, romanın karakterlerinden Mualla adlı genç kız ile onun okuduğu bir adamın hayatı isimli kitabın muharririyle arasındaki konuşlar ve düşünceleri üzerinden verir. Bir akşam Mualla, elindeki kitabı okurken muharririni merak eder. Arkadaşı Raif kendilerine misafirlige geldiği zaman kitabın yazarını sorduğunda onu tanıdığı cevabını alır. Raif, kısa zaman diliminde ikisinin bir araya gelmesini sağlar. Muharrir bu buluşmada, Mualla hakkında asil ve kültürlü aileden geldiği, ahlaki ve

³⁶⁵ Safa, (2016c), s. 117-118.

³⁶⁶ Tekin, M. (2014). Peyami SAFA Romancı Yönüyle. (İkinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 205.

³⁶⁷ Safa, P. (2017). *Bir Tereddüdün Romanı*. (Otuzuncu Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 169.

³⁶⁸ Bingöl, (2017), s. 913.

terbiyeli bir kız olduğu izlenimi edinir. İkinci görüşmelerinde ise ona evlilik teklifi yapar ve hayatı birleştirme noktasında atacağı bu adımla ilgili aklından geçenleri de şöyle anlatır:

"...bütün ananevi şartları haiz olan bir aile teşkil etmek bende hakim bir arzu idi. "Asri aile" terkiibinden nefret ediyorum. (...) O halde, bugün için mükemmel bir zevcenin vasıflarını tayin etmek kolaylaşıyor: Eski ailelerin kapalı ahlaki terbiyesiyle yeni ailelerin açık fikri terbiyelerini haiz bir genç kız. İşte benim ilk tasavvur ettiğim Mualla Hanım."³⁶⁹

Analiz ettiğimiz *Fatih Harbiye* romanında olduğu gibi Safa'nın, bu romanında da, iki medeniyetin terkiibine yönelik mesajı bulunur. Muharririn, geçmişten tanıdığı ve İtalya'da bir süre bulunduktan sonra tekrar Türkiye'ye gelen Vildan adlı karakter aracılığıyla Şark ve Garp medeniyetlerinin sentezine yönelik şu sözleri kurar: "Sizin Şark anlayışınız hoşuma gidiyor. Garp valörleriyle şarka bakıyorsunuz. O vakit Asya yeni bir cazibe altında görünür. Sarığın değil, şapkanın altında Asya'ya bakmak yeni bir şey. Fakat şarklı olmak kaydıyla."³⁷⁰

Peyami Safa'nın Doğu-Batı sentezi ismi ile sistemleştirdiği düşüncesi belli bir zaman aralığında sabit kalmış, donuk bir idrakin neticesi değildir. Bu terkiibine, yaşamış olduğu dönemin koşullarının etkisinde dönüştürdüğü fikirlerinin ışığında ulaşmıştır. Nitekim düşünce hayatının ilk yıllarında garpcı bir aşamada gördüğümüz Safa'nın, milliyetçiliğe evrilen fikirleri en sonunda milliyetçi-muhafazakâr bir düşüncede olacak şekilde tazammun etmiştir. Üretmiş olduğu gerek düşünce gerekse edebi eserlerinin kurgusu, olayları ve karakter kimliklerinin inşasında, Doğu-Batı sentezi anlayışının değişik biçimlerde ifade edildiğini anlayabiliyoruz. Sonuç olarak Safa'nın kurgulamış olduğu sentezci yaklaşımının idraki, eserlerinin ana teması, ideal batılılaşmanın nasıl olması ve hangi dinamikler üzerine oturtulması gerektiğine dair anahtar hükmünde olacaktır.

³⁶⁹ Safa, (2017), s. 48-49.

³⁷⁰ Safa, (2017), s. 108-109.



4. SONUÇ

Ortaçağ'da skolastik düşünce ekseninde olgunlaşan fikri zemin, toplumsal aktörlerin etkisiyle süreç içerisinde insan iradesi ve aklın yanı sıra ilmi anlayışı önceleyen bir mantaliteye doğru evrilmiştir. Avrupa merkezli olarak başlayan bu değişim, zamanla tüm dünyayı kapsayacak şekilde insanın bilgiye ulaşımı, ekonomik ve politik alanla beraber tüm toplumsal kodlar üzerinde etkisini göstermiştir. Modernite adıyla anılan söz konusu süreçte kendisini geliştirip, ileriye taşıyan Avrupa, zamanla dünya siyasetinin önemli aktörü olmanın ötesinde liderliğini almıştır. Avrupa'da yaşanan durum kaçınılmaz olarak diğer devletlerin ilgisi çekmiş, hatta onlarda bu eğilimli bir modernleşme hareketinin ortaya çıkışını zorlamıştır.

Bu noktada 18. yüzyılda Avrupa karşısında gerilemeye başlayan Osmanlı Devleti'nde artık modernleşme adımları kendisini göstermeye başlamıştır. Bu dönemin modernleşme politikası alıntılama, diğer bir ifadeyle Batı taklitçiliği üzerine kurgulandığı için kötü gidişata son verilmesi amacıyla hayata geçirilen reformlar beklentileri karşılayamamıştır. Buna binaen Mustafa Kemal liderliğindeki Cumhuriyet kadrosu, gerek devletin içinde bulunduğu durumdan kurtuluşu gerekse modern Türkiye'nin inşa sürecinde tüm yönleriyle Batı merkezli bir dönüşümü esas almıştır. Böylece Türk modernleşmesinde açıkça bir eksen değişikliği görülmüştür. Ancak değişim ve dönüşümün kapsamı ile metodunun nasıl olması gerektiğine ilişkin husus hep tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın içinde fikirleriyle Türk düşünce hayatına iz bırakan Peyami Safa'yı da görebiliriz.

Peyami Safa'ya göre, Lale Devriyle başlayan, Tanzimat ve Meşrutiyetle devam eden Osmanlı devri reform girişimleri, yarım kalma sorunsalından dolayı bölük pörçük bilgi edinmememizi sağlamıştır. Yine toplumsal aktörlerin etkisiyle eskinin korunup, yeninin inşası çerçevesinde hayata geçirilen yenileşme adımları ve bunun sonucunda oluşan ikircikli yapının Türk modernleşmesinin en büyük meselelerinden birisi olduğunu belirtmektedir. Safa, Osmanlı dönemi yanlış batılılaşmanın kaynaklandığı noktayı Avrupa medeniyetinin tam manasıyla kavranılamamış olmasına bağlar. Esasen Safa burada, batılılaşma olgusunun bir zihniyet perspektifiyle ele alındığı takdirde başarıya ulaşabileceği vurgular.

Safa, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Kemalist ideoloji doğrultusunda Batı medeniyetine karşı Osmanlı döneminden farklı bir yaklaşımın doğduğunu gözlemler. Tarihi bir zaruretten geldiğine inandığı Kemalist reformların içeriğinin dar bir alandan

ziyade kültür ve uygarlık ayırımına bakılmaksızın bir bütünü kapsadığını, fikri zemininin ise Osmanlıcı yönlerinden arındırılmış bir milliyetçilik ve medeniyetçilik olduğunun altını çizer. Şüphesiz ki, akli ve ilmi anlayış temelinde Batı merkezli köklü dönüşümü esas alan Türk inkılabı yeni dönemin işaretidir. Özellikle Türk tarih teziyle toplum hafızasındaki tarih bilincinin Osmanlı öncesiyle ilişkilendirilmesi, kültürel kodlara direkt etki eden yenilikçi hareketlerle Türk toplumunu sekülerleştirme çabaları ve modern Türkiye'nin ümmet anlayışı yerine ulus-devlet ekseninde inşası bunun açık göstergesidir. Zira bu adımlar, Safa'nın da zihninde geçmişten radikal bir biçimdeki kopuşun adı olarak yer edinir.

Elbette Hıristiyanlık üzerine kurulu Batı medeniyetini model alan kapsamlı bir modernleşme projesini Türk toplumunun kolayca kabullenmesi beklenemezdi. Ancak Safa, Türkiye'nin inkişafının Batılılaşmayla mümkün olacağına inanıyordu. Çünkü geri kalmışlığımızın asıl nedenini Avrupa kafasındaki riyaziye bilgi siteminden mahrum oluşumuza bağlıyordu. Bu iki etkeni göz önünde bulundurarak Avrupa medeniyetinin temellerini yakın Batı tarihinden ziyade daha derinlerde belirlemeye çalışır. Ortaçağ'ın kaderci Avrupa'sının, İslam ve Türk entelektüellerinin kılavuzluğunda İslam'ın akli özünde tadile uğradığını ve böylece akli önceleyen pozitivist dünya anlayışıyla sürekli ilerleyen bir noktaya geldiğini vurgular. Bunun yanında İslam medeniyetini kendi içerisinde ikiye ayırıp Uzak Şarkın kaderci nüvede olduğunu, Türkiye'nin içinde yer aldığı Yakın Şark'ın ise Akdeniz havzasından beslendiğini, hatta bu nedenle Batılı sayıldığı tahlilini yapar. Tüm bu düşüncelerden yola çıkarak Türk toplumunun, doğuşuna öncülük ettiği Avrupa medeniyetini benimsemesinde her hangi bir sakınca görmez.

Doğu ile Batı arasındaki ayrımların günümüz dünyasında kavramsal karşılıkları Peyami Safa'nın belirttiği şekilde tanımlanmamaktadır. Safa'daki Şark ve Garp ayrımı, Doğu'yu kendi içerisinde yine ikiye ayırarak aşırı sezgiciliğe uğramış Uzak Şark ile özellikle Türklerin bulunduğu Yakın Şark arasındaki ayrım gibi tanımlamaların; kendisinin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve iktisadi şartların ürünü olduğu ve bu yönde değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Birinci Cihan Harbi sonrasında gerçekleşen İstiklal Harbi, elden giden imparatorluk ve çağdaş dünyaya kendisini kabul ettirmek isteyen bir Türkiye konjonktürü düşünüldüğünde aslında Şark ve Garp olarak üretilen bu ayrımların bir çıkış ve arayış dönemi fikirleri olduğunu ifade edebiliriz. Safa'nın Şark ve Garp açıklamalarıyla ilgili öne sürdüğü düşüncelerini aynı şekilde 20. yüzyılın ilk yarısında arayış içerisinde bulunan, yönünü ve eksenini tayin etmek isteyen bir milletin, yeni bir devletin, tarihsel ve fikri serüveni olarak değerlendirilebiliriz.

1940'lı yılların dünya konjonktürü ve iç dinamiklerdeki değişim rüzgârı Peyami Safa'yı muhafazakâr bir noktaya getirmiştir. Artık modernleşme anlayışında millet mefhumu, milli kültür, milli benlik, maneviyat ve toplumsal ahlak önemli yer tutmaya başlamıştır. Ayrıca saplantılardan arındırılmış, aklın süzgecinden geçmiş bir dinsel yaklaşımı ön plana çıkartır. Bu anlayış doğrultusunda daha öncesinde olumladığı Kemalist ideolojinin seçkin batılılaşma mantalitesine açıktan eleştiriler yönelir. Geçmişten kopuş üzerine temellendirilen Cumhuriyetin radikal yenileşme adımlarına karşı tarihin sürekliliği vurgusunu yapar. Zira Safa, İngiliz muhafazakârlığında olduğu gibi geçmişin birikimi üzerine dönüşümü savunmaktadır. Geçmiş değerlerinden kopartılmış bir toplumun, milli karakterinin yok olacağını düşünür. Ancak geleneklerin sadece gelişime mani olamayan yönlerini sahiplendiğinin de altını çizmek gerekir.

Safa, 1950'lilerde fikirlerini her ne kadar milliyetçi ve muhafazakâr anlayışın ışığında olgunlaştırsa da, onun için Batılılaşma halan daha elzemdir. Çünkü ilerlemenin bu medeniyetin zihniyetiyle sağlanabileceği fikrini korumaktadır. Bunu da, Türkiye'nin kendine özgü bir modernleşme anlayışını yakalayabilmesi adına ileri sürdüğü Doğu-Batı sentezinin içeriğinde Avrupa medeniyetine verdiği önemden anlayabiliriz. Radikal batılılaşma adımlarıyla yozlaşan toplumsal ahlakın, gün geçtikçe körelen dini duyguların ve maddeciliğin aşındırdığı ruhun tadili içinse sentezinin bir yüzünü Doğuya yönelir. Yine terkinde, bizi biz yapan milli kültürel değerlerin aşınmasının önünü almaya çalışır. Hülasa edersek Peyami Safa, Doğu'yu ruh, Batı'yı makine olarak görür. Doğu toplumları durağan bir görüntü verir. Ancak maneviyatı güçlüdür. Avrupa ise dinamiktir, sürekli araştırıp yeni bilgilere ulaşmaya çalışır. Bu nedenle milli karakterin muhafazası çerçevesinde iki kadim medeniyetin değerlerinin anlamlı terkinin Türkiye için uygun model olduğu kanaatine varır. Aksi takdirde saplantılı bir Avrupa taklitçiliğinin milli benliğimizi aşındıracağına, Doğulunun da aşırı sezgiciliğinin akli körelteceğine inanır.

Şüphe yok ki, Peyami Safa'nın fikirlerindeki bu dönüşümün neden gerçekleştiğinin cevabı yaşadığı dönemin dinamik koşullarından bağımsız bulunamaz. Bu dönüşümün 1930'lu ve 1950'li yılların Türkiye'sinin içtimai ve siyasal gelişmeleriyle uyumlu olduğunu gözlemleyebiliriz. Diğer taraftan Safa'nın muhafazakârlığa evrildiği süreçte Batı medeniyetinde manevi eksiklikten kaynaklı toplumsal bunalımın görüldüğü ve bu durumundan etkilendiği bir gerçektir. 1930'ların radikal dönüşümlerini olumlamasının arka planında, tarihsel süreçleri Batı eksenli okuması yer alır. Zaten Batılılaşarak hayata devam etme noktasında değerlendirdiği Türk modernleşme hareketinin milli zorunluluktan

geldiğine inanır. Bu yöndeki radikal adımların maneviyatı körelten taraflarını ise Doğu-Batı sentezi anlayışında törpülemeye çalışır. Yine de evrensel gerçekliğin merkezine Batıyı koymaktan geri durmaz. Terkibindeki asıl gaye evrensellik karşısında milli olanla birlikte yerel değerlerin korunmasıdır. Milliyetçi muhafazakâr fikriyatındaki endişelerinin izleri de bu yöndedir. Ancak terkibinde dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Birincisi Safa'nın Doğu'yu nasıl algıladığıdır. Zira onun zihnindeki Doğuyla, Kemalist ideolojideki Doğu kurgusunun önemli bir ortak yönü vardır. O da Türklerden ibaret bir Doğu olgusudur. Milli ve yerel değerlerden kastının da bu mantık çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Terkibindeki diğer önemli husus ise kadercî noktada gördüğü Asya coğrafyasını, kendi tabiriyle de Uzak Doğu'nun evrensel değerler yönünde tadilidir. Safa, Doğu-Batı sentezi anlayışının merkezine iki kıtanın birleştiği sınırda bulunan Türkiye'yi konumlandırır. Bu sayede Asya coğrafyasının, Batı uygarlığının evrensel gerçekleriyle (akıl, bilim, hukuk, vb.) tanışacağı kanaatindedir. Görüldüğü üzere Peyami Safa'nın her ne kadar dönüştüğünü varsaysak bile zihninde değişmeyen tek kurgu Avrupa merkezli bir dünya inşasıdır.

Peyami Safa'nın temel anlamda ürettiği fikriyatın en dipteki durumu, Avrupa merkezci bir anlayışın nasıl muhafazakâr ve milli bir çehreye büründürülebileceğinin mümessilidir. Bu anlayış, günümüz dünyasının koşulları ile değerlendirildiğinde ağır biçimde eleştirilecek bir düşünce eksenine sahiptir. Ancak her fikrin, olayın ve olgunun kendi döneminin koşulları ile gerçekleştiğinin bilincinde olduğumuzdan, anakronizme düşmemek adına Safa'nın fikirlerini içinde bulunduğu dönemin şartları içerisinde değerlendirip, anlamlandırmaya çalıştık. Nitekim kendisinin çağdaşı olan batıcı, İslamcı, milliyetçi, Turancı eğilimli kimi düşünce adamlarımızı da eksenimize alıp, görüşümüzü genişlettiğimizde temel kaygının batılılaşma ve Avrupa ekseninde döndüğünü görebilmekteyiz. Farklılaşmanın sadece batılılaşma ile ilgili olarak tonlamalarda olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu ton farklılığı, mütevazı çalışmamızın kapsamını aşmakla birlikte Peyami Safa'nın düşünce mirasımızda doğru bir yere oturtulup, buradaki tecrübeden yararlanabilmemiz için dikkate alınması gereken bir zemin olduğu izahtan varestedir.

KAYNAKLAR

- Ağaoğlu, A. (1972). *Üç Medeniyet*. (Birinci Baskı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ahmad, F. (2014). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. (On İkinci Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Aksoy, E., S. (2009). *Peyami Safa'nın Romanlarında Modernleşme ve Mekan*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akyılmaz, G. (2015). *Siyasi Tarih*. (Birinci Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Alatlı, A. (2010). *Batı'ya Yön Veren Metinler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Melisa Yayıncılık.
- Altun, F. (2002). *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bakış*. (Birinci Baskı). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Armaoğlu, F. (2017). *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*. (On Altıncı Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Arsebük, G. (1959), "Hıristiyanlıkta Reform ve Luther". *Türk Düşüncesi*, 10 (53), 12-14.
- Aslan, S., Yılmaz, A. (2001). "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2 (2), s. 93-108.
- Ay, V., Durakoğlu, A. (2012). "Peyami SAFA Metinleriyle Muhafazakârlığa Yeniden Bakmak: Modernleşme, Birey ve Düşünme." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (20. Yıl Özel Sayı), s. 21-46.
- Aydemir, C., Genç, Y., S. (2011). "Ortaçağ'ın Sosyoekonomik Düzeni: Feodalizm". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (36), s. 226-241.
- Aydın, S. (1993). *Modernleşme ve Milliyetçilik*. (Birinci Baskı). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2008). *Peyami Hayatı Sanatı Felsefi Dramı*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2015). "Peyami Safa: Fırtınalı Bir Hayatın Kısa Hikayesi". B. Ayvazoğlu ve S. Karakılıç. (Editörler). *Peyami Safa*. Birinci Baskı. Ankara. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 20-72.
- Bağlı, M. (2002). "Klasik Fizik (Newton Paradigmasının) İlkeleri Bağlamında Modern Bilincin Ve İktidarın İmkanları: Özgürlük ve Yetkinlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (3), s. 33-57.
- Baran, M. (2013). "Avrupa'da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye'ye Yansımalarına Tarihî Sosyolojik Açıdan Bir Bakış". *International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 8 (11), s. 55-79.
- Beriş, H., E. (2006). "Tarih Bilinci Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı." *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, (8), s. 80-101.
- Beriş, H., E. (2016). *Siyasetin Yüzleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Berkes, N. (2005). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Bingöl, U. (2017). "Peyami Safa'nın Romanlarında Doğu-Batı Meselesi Bağlamında Değerler Çatışması". *İdil Dergisi*, 6 (31), s. 891-921.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. (İkinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumin, T. (2012). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bürün, V. (1978). *Peyami Safa İle 25 Yıl*. (Birinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Çetin, A., Yücedağ, İ. (2010). "Modern-Geleneksel Ayrımının Bilgi-İktidar İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Mukaddime*, (1), 85-99.
- Çiçek, A., C., Aydın, S., ve Yağcı, B. (2015). "Modernleşme Sürecinde Kadın: Osmanlı Dönemi Üzerine İnceleme". *Kafkas Üniversitesi İİBF Dergisi*, 6 (9), 269-284.
- Çiğdem, A. (2006). *Aydınlanma Düşüncesi*. (Altıncı Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Ş., Sesli, M., ve Yılmaz, V. (2008). "Türk Modernleşmesine: Eleştirel Bir Bakış". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (6), 77-90.
- Demirhan, A. (1992). *Modernlik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Duman, F. (2006). "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61 (1), s. 117-151.
- Ekiz, O., N. (1984). *Peyami Safa*. (Birinci Baskı). İstanbul: Toker Yayınları.
- Erdoğan, M. (2006). *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*. (Birinci Baskı). Ankara: Orion Yayınevi.
- Erdumlu, G. (Editör). (2004). *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye*. Ankara: Babil Yayıncılık.
- Eryücel, E. (2011). *Modern Devlet Anlayışının Temelleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat.
- Göze, A. (1986). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Beta Yayınları.
- Göze, E. (1993). *Peyami Safa*. (İkinci Baskı), Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Göze, E. (1995). *Peyami Safa Nazım Hikmet Kavgası*. (Altıncı Baskı), İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Göze, E. (1997). *Peyami Safa'nın Türk Düşüncesindeki Yeri*. (Birinci Baskı), İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Günay, Ü. (2012). "Gökalp, Milli Kimlik, Din ve Modernleşme". *Türk Yurdu*, 32 (295), s. 283-298.
- İnalcık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. (Birinci Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnönü, E. (2004). "Bilimsel Devrim ve Türkiye". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 5 (2), 103-116.
- İnternet: Kalın, İ. (2015). Peyami Safa ile Türk İnkılabına Bakışlar. Web: <http://ibrahimkalin.com/test/peyami-safa-ile-turk-inkilabina-bakislar/>, 15.09.2017 tarihinde alınmıştır.

- İnternet: Öztürk, L. (2015). Aydınlanma Dönemi. Web: <http://www.felsefetası.org/aydinlanma-donemi/> 10.09.2018 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Yolcu, A. (2014). Ziya Gökalp'nin Düşünce Yapısı ve Türkçülüğün Esasları. Web: <http://www.gazete2023.com/dusunce-analiz/ziya-gokalp-in-dusunce-yapisi-turkculugun-esaslari-h54867.html> 15.01.2018 tarihinde alınmıştır.
- İrem, N. (1997). "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri". *Toplum ve Bilim*, (74), s. 52-101.
- Jeannire, A. (1992). Modernite Nedir?. *Birikim*, (40), 80-82.
- Karpat, K., H. (2016a). *Kısa Türkiye Tarihi*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K., H. (2016b). *Türk Demokrasi Tarihi*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kızılcılık, L. (1994). "Postmodernizm:"Modernlik Projesine" Bir Başkaldırı". *Türkiye Günlüğü*, (30), 87.
- Köseoğlu, N. (2004). *Peyami Safa*. (Birinci Baskı). İstanbul: Alternatif Yayınları.
- Kurt, Y. (2010). *Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesinde Kadın: Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars.
- Lewis, B. (2013). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (Altıncı Baskı). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2015). *Türk Modernleşmesi*. (Yirmi Dördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaç, Y., Z. (1963). *Portreler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Akbaba Yayınları.
- Öğün S., S. (1997). "Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı". *Toplum ve Bilim*, (74), s. 102-154.
- Özbalcı, M. (1993), "Peyami SAFA'nın Edebi Romanlarında Batılılaşma Problemi ve Dini Hayatın İzleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 161-212.
- Özbudun, E. (2013). *Türk Anayasa Hukuku*. (On Dördüncü Baskı). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Safa, P. (1936). "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış". *Kültür Haftası*, (3), s. 51-53.
- Safa, P. (1943). *Millet ve İnsan* (Birinci Baskı), İstanbul: Akbaba Yayını.
- Safa, P. (1945). "Sualler". *Büyük Doğu*, (1) s. 3.
- Safa, P. (1953). "Program". *Türk Düşüncesi*, 1 (1), s. 1-3.
- Safa, P. (1955). "İnkılabın Mimarisi". *Türk Düşüncesi*, 4 (20), s. 71.
- Safa, P. (1959a). "İnkılap Anlayışımızdaki Hatalar". *Türk Düşüncesi*, 10 (57-6), s. 1-3.
- Safa, P. (1959b). "Arap Harfleri". *Türk Düşüncesi*, 11 (59-8), s. 1-2.
- Safa, P. (1961a). *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*. (Birinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Safa, P. (1961b). *Doğu Batı Sentezi* (İkinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Safa, P. (1970). *Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*. (Birinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Safa, P. (2013a). *Türk İnkılabına Bakışlar*. (Dokuzuncu Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Safa, P. (2013b). *Din İnkılap İrtica* (Yedinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Safa, P. (2015). *Sosyalizm Marksizm Komünizm*. (Sekizinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Safa, P. (2016a). *Eğitim Gençlik Üniversite*. (Sekizinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Safa, P. (2016b). *20. Asır Avrupa ve Biz* (Altıncı Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Safa, P. (2016c). *Fatih Harbiye* (Altmış Dokuzuncu Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Safa, P. (2017). *Bir Tereddüdün Romanı*. (Otuzuncu Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları
- Safa, P. Her Gün Yazmak. (17 Haziran 1933) *Cumhuriyet*, s. 3.
- Şenel, A. (2017). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Birinci Baskı). Ankara: Dafnekitap.
- Tarancı, C., T. (1940). *Peyami Safa Hayatı ve Eserleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi.
- Tekin, M. (2014). *Peyami SAFA Romancı Yönüyle*. (İkinci Baskı), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Timurtaş, F., K. ve Göze, E. (1976). *Peyami Safa'dan Seçmeler*. (İkinci Baskı), İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Tuna, M., Şen, H., Durdu, Z. (2011). *Modern Toplumun İnşası*. (Birinci Baskı). Ankara: Detay Yayıncılık.
- Uzun, H. (2000). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşme Süreci*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Ülken, H., Z. (1958), Hilmi Ziya Ülken'in Cevabı. *Türk Düşüncesi*, 10 (52), 53.
- Yaşar, A., G. (2011). "Ortaçağdan Günümüze "Modernite": Doğuşu ve Doğası". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (7), s. 10-26.
- Yetişgin, M. (2014), *Modern Avrupa Tarihi*. (Birinci Baskı). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Yılmaz, L. (2010). *Modern Zamanın Tarihi: Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Zürcher, E., J. (2013). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. (Yirmi Sekizinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : KILIÇ, Burhan
Uyruğu : T.C.
Doğum tarihi ve yeri : 25.07.1988/Zonguldak
Medeni hali : Evli
Telefon :
E-Posta : burhan_kilic_67@hotmail.com.tr



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek Lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bölümü	2019
Lisans	Anadolu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü	2012
Lise	Zonguldak Atatürk Lisesi	2006

İş Deneyimi

Yıl	Çalıştığı Yer	Görev
2010 - ...	Türkiye Büyük Millet Meclisi	Memur

Yabancı Dil

İngilizce





le.ahbv.edu.tr