

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN UĞRAKLARI:
*KÜLTÜR HAFTASI ÜZERİNE BİR İNCELEME***

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gizem Ekin ÇELİK

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN UĞRAKLARI:
KÜLTÜR HAFTASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gizem Ekin ÇELİK

DANIŞMAN

Doç. Dr. Gökhan ATILGAN

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN UĞRAKLARI:
KÜLTÜR HAFTASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan ATILGAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Bedriye Boymaz
Prof. Dr. Serdar Özışık
Doç. Dr. Gökhan Atılgan

İmzası

B. Boymaz
S. Özışık
G. Atılgan

Tez Sınavı Tarihi... 25.07.2016...

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (25.10.7/2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Bizem Ekin Çelik

İmzası



İÇİNDEKİLER

<i>İÇİNDEKİLER</i>	<i>i</i>
<i>GİRİŞ</i>	<i>1</i>

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNİN DOĞUŞU VE TEMEL TEMALARI

1.1. YETİM-İ SAFA'DAN PEYAMİ SAFA'YA	12
1.2. SAFA'NIN FİKRİ OLGUNLAŞMA SÜRECİ VE <i>KÜLTÜR HAFTASI</i> 'NİN DOĞUŞU	14
1.3. <i>KÜLTÜR HAFTASI</i> 'NİN KADROSU.....	22
1.4. <i>KÜLTÜR HAFTASI</i> 'NİN ÖNEMİ.....	23
1.5 <i>KÜLTÜR HAFTASI</i> 'NDA BAŞAT TEMALAR.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNİN ANALİZİ

2.1 MUHAFAZAKÂRLIK TARTIŞMASI İÇİN BİR PEŞREV	28
2.2 MUHAFAZAKÂRLIĞIN TEMEL KAVRAMLARI	32
2.2.1. Devrim Karşıtlığı.....	33
2.2.2. Din ve Mülkiyet.....	34
2.2.3. Aydınlanma Aklının Eleştirisi ve İnsan Kusurluluğu.....	35
2.2.4. Toplum Tahayyülü.....	36
2.2.5. Pragmatik Tutum.....	37

2.3 <i>KÜLTÜR HAFTASI</i> DERGİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	41
2.3.1 Kültür.....	41
2.3.2. Milliyetçilik.....	47
2.3.3. Bergsonculuk.....	54
2.3.4. Pragmatizm	61
2.3.5. Doğu-Batı Sentezi.....	64
<i>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME</i>	78
<i>KAYNAKÇA</i>	90
<i>ÖZET</i>	100
<i>ABSTRACT</i>	101

GİRİŞ

Peyami Safa (1899-1961) gazeteci, yazar ve entelektüel kimliği ile Türk muhafazakârlığının en önemli isimlerindedir. Türk muhafazakârlığının kurucu babalarından birisi olan Safa, “gözde bir kültür-sanat adamı ve Cumhuriyet ideologlarından iken, bir ‘kavga adamı’ olarak milliyetçi-muhafazakâr akımın kurucu kuşağına geçmiş” (Bora, 1997: 17) önemli ve güçlü bir isimdir. Düşünsel hattındaki dalgalanmalar ve kırılmalar onu daha dikkat çekici bir hale getirir.

Bu çalışmanın konusu Peyami Safa’nın 1936 yılında 21 sayı olarak çıkardığı *Kültür Haftası* dergisinin eleştirel bir incelemesidir. *Kültür Haftası* hem Peyami Safa’nın fikri çizgisinin hem de Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin nüvelerinin mayalandığı zemin olarak oldukça kritik bir öneme sahiptir.

Bu çözümlemede Türk muhafazakârlığının sembol isimlerinden biri olan Peyami Safa’nın düşünce dünyasının ve eserlerinin, muhafazakâr ideolojinin yerleştirilmesindeki başat önemi ile yazarın toplum tahayyülü ve sentez düşüncesinde belirginleşen stratejik çizgisinin bu çaba üzerindeki belirgin rolü de tartışılacaktır.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Peyami Safa gibi isimler birbirlerinden farklı pozisyonlarına ve farklılıklarına rağmen Türk muhafazakârlığının kurucu isimleridir. Bu isimler nezdinde bir yekparelik mevzu bahis değildir, bilhassa katı bir düşünce şeması izlememiş, ilerleyen dönemlerinde eski pozisyonlarına zıt bir tavır da gösterebilmişlerdir. Öyleyse bu denli geniş bir düşünür ve konumlanma çeşitliliği yelpazesinde neden Peyami Safa seçilmiştir? Peyami Safa’nın Türk muhafazakârlığının mihenk taşları içerisinde niçin özel bir

konumu olduğunu ve bugünü anlayabilmek için neden hâlâ önemli bir inceleme konusu oluşturduğunu Süleyman Seyfi Ögün şöyle açıklar:

Çok sayıda sağcıyı toplumsallaştırdı ve eski hızında olmasa bile toplumsallaştırmaya devam ediyor. 40lı, 50li, 60lı ve 70li yılların okuma fırsatı bulan, içlerinden ezher miktarda ilahiyatçı tarihçi ama pek çok mühendis ve tabip çıkaran taşralı çocukları, izbe yurt köşelerinde, etüt saatlerinde hep Peyami Safa'nın rahle-i tedrisatından geçtiler. Peyami Safa'nın muhafazakâr projesi, 1980'lere kadar Türk sağının şekillenmesinde son derece etkili oldu. Türkiye'nin Fatih semti hep onu okudu. Onun paternalist fikirleri, Büyük Türkiye, Manevi Kalkınma gibi sağ efsanelerin kurgulanmasında kullanıldı. Soluğu Vatan Cephesi ve Milliyetçi Cephe'lerde dolaştı, Tan matbaasının enkazını yaladı. Onun polemik dünyası yıllar boyu Tercüman kalemlerinin Cumhuriyet kalemlerine karşı verdikleri maneviyat mücadelesine ilham verdi (1997: 149).

Böylesi uzun soluklu bir mayalanma dönemine ilham veren Safa'nın bugünü anlayabilmek için önemli bir referans kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Türk muhafazakâr düşüncesinin emekleme adımları olarak *Kültür Haftası* bir yol açma denemesidir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel önceliği, gerek Peyami Safa'nın düşünce hattında gerekse de Türk muhafazakârlığının gelişiminde önemli bir uğrak olarak derginin, nasıl ve hangi koşullarda doğduğu sorusunun cevabını bulmak ve bunu doğru anlamak meselesidir.

Thompson'un derin yorumsamacılık yöntemini benimseyen bu çalışma ideoloji üzerine düşünmenin, ideolojik bir hattın bir kesitine bakmanın bir kavrama ve konumlandırma meselesi olduğunu iddia eder. Bu doğrultuda benimsenen söz konusu yöntemin, “anlama ve yorumlama süreçlerini biçimsel ya da nesnel analizleri dışarıda bırakan metodolojik bir boyut olarak değil, daha ziyade bunları tamamlayan ve vazgeçilmez bir boyut olarak gören” (Thompson, 2013: 315) tarafı çalışmanın

amacına oldukça uygundur. Yöntemin bir diğerkazancı ise, tarihsel maddecilik ve kültürel analizin ahenkli bir uyumunu sunmaya olan elverişliliğidir. Safa gibi çok yönlü bir düşünürü anlamaya çalışırken yöntemdeki bu çok katmanlılık geniş bir hareket olanağı sağlar. Yöntemin çoklu yapısı, analizi tek taraflılıktan kurtararak, pozitivist mesafe ile de zenginleşir. Katı pozitivist tutumu eleştiren bir düşünürü, böyle zengin bir yöntemle anlamaya çalışmak çalışmanın ruhuna uygun düşmektedir.

Thompson (2013), bu yöntemi esas olarak, kültür, ideoloji ve kitle iletişimi çalışmaları arasındaki tartışmaları zenginleştirmek için kurgulamıştır. Yöntem başka bir çalışma alanı için kurgulandığından, bu çalışmaya uyarlanırken bazı değişikliklere gidilmesi gerekmiştir. Yöntemin teknik aktarım medyası ya da sözdizimsel analiz gibi daha teknik kısımları göz ardı edilerek, Thompson'un bu analizleri geliştirecek bir katkı olarak belirttiği ideolojinin yorumlanması aşaması daha merkezi bir konuma çekilmiştir.

Derin yorumsamacılık Thompson'un ifadesiyle, "araştırmalarımızın nesnesinin önceden yorumlanmış bir alan" (2013: 315) olduğu iddiasından hareket eder. Bu yöntemin üç temel sacayağını Thompson şöyle açıklar; sosyo-tarihsel analiz, ideoloji analizi ve yorumlama/yeniden yorumlama (2013: 325-331). Sosyo tarihsel analiz temel olarak üç önemli boyutla tanımlanabilir. Bunlar, zamansal-mekânsal konumlandırma; etkileşim alanları ve toplumsal kurumlardır. Zamansal-mekânsal konumlandırma, ele alınan inceleme nesnesinin zamansal ve mekânsal bağlamının kurulmasını, tarihsel süreçte ifade ettiği yerin saptanmasını içerir. "Sembolik biçimlerin üretildiği ve alımlandığı belirli zamansal-mekânsal ortamlar"a (Thompson, 2013: 323) gönderme yapar. Etkileşim alanları, "kişiler arasındaki bazı

ilişkileri ve bu kişilerin ellerinin altındaki bazı fırsatları belirleyen bir konumlar alanı ve yörüngeler dizisi”dir (Thompson, 2013: 323). Toplumsal kurumlar boyutu ise, toplumsal ilişkilerle beraber “nispeten istikrarlı kaide ve kaynak kümeleri olarak” (Thompson, 2013: 324) ele alınmaktadır. Thompson’a (2013: 324) göre toplumsal kurumların önemi, etkileşim alanlarına sabitleme, dönüştürme ya da yeniden yaratma gibi belirli bir biçim veriyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu boyutlarıyla, derin yorumsamanın bir kertesisi olarak sosyo-tarihsel analiz, kültürel ve sembolik biçimlerin ya da ideolojilerin “toplumsal bağlamaşması”nı kavramayı hedefler.

Yöntemin ikinci aşaması ise biçim/söylem analizidir. Thompson’a (2013: 326) göre sembolik biçimlerin anlaşılmasında söylem analizi önemli bir uğraktır ancak bu analiz, derin yorumsamanın metodolojik çerçevesinden koparıldığı zaman yanıltıcı hale gelebilmektedir. Bu nedenle söylem analizinin ideolojinin yorumlanması ile zenginleştirilerek ele alınmasının bu çalışma için daha işlevsel olduğu düşünülmektedir. İdeolojinin yorumlanması, “meşrulaştırma, taslama, birleştirme, parçalama ve şeyleştirilmeden oluşan beş işleyiş kipi” (Thompson, 2013: 335) ile çalışır.

Derin yorumsamanın üçüncü ayağı ise, yorumlama/yeniden yorumlamadır. Thompson için bu aşama yorumlamanın eleştirel potansiyelini ortaya çıkarmak için elzem görülmektedir. Amaçlanan eleştiri ve bu çalışmayı emsallerinden ayırması hedeflenen noktalardan biri, eleştiri sözcüğünün Bensaid’in kavrayışıyla analizin bir parçası haline getirilecek olmasıdır. Bensaid, eleştiriye şöyle tanımlar: “Eleştiri, gerçekliği ele geçirme ve bir kerede doğruları peş peşe sıralama yeteneği değildir. Teorinin pratiğe dönüştüğü, aklın stratejiler ürettiği mücadele alanıdır. Eleştiri, başka türlü okumayı, analizi de beraberinde getirir. Eleştirinin tüm sırrı buradadır”

(Bensaid, 2011: 172). Buradaki ana vurgu yazar, eser ve dönem arasındaki organik ilişkiler üzerinedir. Yazarın bugüne kurduğu hattın eleştirel bir okumasını yapma gayesidir. Bu gaye de yöntemde billurlaştır.

Bu üçlü hat bağlamında, tezin ilk bölümü sosyo-tarihsel analize, ikinci bölümü ise ideoloji analizine odaklanacaktır. Bu iki bölüm arasında bir süreklilik hattı gözetilerek, bütünlüklü bir analiz ve bugüne dair bir projeksiyon ise sonuç bölümünde tartışılacaktır.

İlk bölüm, sosyo-tarihsel bağlamı analiz etmenin yanında, yazar ve dergisi arasında organik bir bağ olduğu kabulü ile Safa'nın *Kültür Haftası*'ni çıkarmadan önce yaptıkları ve savunduklarının kuş bakışı bir incelemesini içerecektir. "Ben iki yaşında babasız kaldım. Bütün çocukluğum ve gençliğim korkunç bir hastalığa ve fakirliğe karşı mücadele içinde geçti. Kimsesiz, sıhhsiz, parasız ve tahsilsiz kaldım. Orta sekizden yukarı okul görmedim. Hastalık, cehalet ve sefalet ejderleri ile boğuştum" (akt. Göze, 1987: 115) diyen Safa'nın hayat hikâyesi bu incelemenin gözeteceği önemli bir faktördür.

Safa'nın hayat hikâyesi, onun muhafazakâr düşünce ile yakınlaşmasında etkin bir rol oynamıştır. Ömrü acılarla, kayıplarla ve türlü düzensizliklerle geçen birinin güçlü figürlere, kurumlara tutunma dürtüsünün ve değerleri koruma refleksinin bu denli gelişmiş olması yine bu hayat hikâyesinde bulunabilir. Safa'nın 1936 yılına, yani *Kültür Haftası*'ni çıkarmaya başlamasına kadarki sürecini incelemeyi amaçlayan bu bölümde, yazarın düşünce örüntülerinin beslendiği kaynaklar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Sürecin temel aktörleri, akımları ve fikir hareketleri hakkında bilgi verilerek, Safa'nın etkilendiği mecralar analize dâhil edilmeye çalışılmıştır. Safa'nın kişisel etkileşimlerinin yanı sıra, onları şekillendiren zamansal

mekânsal konum da dikkate alınacaktır. *Kültür Haftası*, “Osmanlı geçmişinden miras alınan emperyal devlet yapılarını hukuki-idari reformlar yoluyla ulus-devlet yapılarına dönüştürerek millileştirmeyi amaçlayan” (İrem, 2006: 105) bir süreçte yaşamıştır. Dergiyi şekillendiren bu süreç ve devraldığı miras, basit bir devamlılık zincirinden öte tözsel bir devamlılığın hayati parçasını oluşturur. Faulkner’in 1908 devrimi için yazdığı şu satırlara bakıldığında, bu tanımın 1923’ü de tarifleyen satırlar olduğu şaşkınlıkla fark edilebilir.

Sanayi az gelişmişti ve yabancı sermayeye bağımlıydı. Bu nedenle hem burjuvazi hem de proletarya fazlasıyla zayıftı. Büyük şehirleri dışarıda tutarsak Osmanlı toplumu coğrafi olarak dağınık, toplumsal bakımdan parçalanmış ve kültürel olarak çeşitlilik gösteren bir yapıya sahipti. Merkezinde subayların yer aldığı devlet hizmetlisi orta sınıf, devrime öncülük edebilecek uyuma, örgütlenmeye ve anlayışa sahip yegâne toplumsal gruptu (2014: 244).

Benzerliklerin yoğunluğuna karşın, muhafazakâr “ideolojinin” kendisini nasıl meşrulaştırdığı, hangi ideolojik kalıpları kullandığı ve bu kalıpların algılama süreçlerini nasıl yeniden şekillendirdiği ele alınacaktır. *Kültür Haftası*’nın bunları gerçekleştirmedeki özgünlüğü de bu doğrultuda ortaya konacaktır. Muhafazakârlığın gelenek, hiyerarşi ve otorite, organik toplum, birey algısı gibi temaları yine bu merkez etrafında dergideki belli temalar etrafında aranacaktır. “Kendi gibi olmak” kaygısı ile kavramların özgül ve niteliksel bir dönüşümünü sağlama çabası ve söz konusu dönemdeki muhafazakâr ideologların fikirleri ile güçlendirmeye ya da zayıflatmaya çalıştığı başlıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Eagleton (2011: 25), ideolojinin, kendine yakın inanç ve değerlerin tutulmasını sağlayarak, kendisini doğallaştırarak ve evrenselleştirerek, karşıt fikirleri karalayarak, sistematik bir biçimde dışlayarak ve toplumsal gerçekliği çarpıklaştırarak kendisini meşrulaştırdığını belirtir. Bu çaba ekseninde bu çalışmada sorunsallaştırılmaya

çalışılacak hususlar, genel hatları ile derginin ortaya çıkmasındaki temel itici etkenleri serimlemektir. Bu etkenlerin dönemin yükselen akımlarıyla kurduğu ilişkiler; geç dönem Osmanlı aydınlarının düşünce mirasına ilişkin sahiplenme, reddetme veya kısıtlı/şartlı kabullenme üzerine yürütülen tartışmalara odaklanılacaktır. Diğer yandan, milli edebiyat varlığı ve imkânı; bu imkânın milliyetçilik ve halkçılık ilkeleriyle kurulması istenen bağ; bu parçaların birleşmesi için vazgeçilmez bir unsur olarak milli iktisat çerçevesi¹ve güçlü, milli, önder bir devlet miti örülme çabası derginin düşünce iklimine damgasını vuran temel izlekler olarak tespit edilebilir.

İdeolojik analizi merkeze alan ikinci bölümde, adının hilafına bir siyasi fikir dergisi olarak *Kültür Haftası*'nın bir ideoloji olarak muhafazakârlık ile kurduğu ilişki analiz edilecektir. Muhafazakârlığa ait temaların nasıl bir başkalaşıma uğradığı ve bu başkalaşım sürecini tetikleyen ve destekleyen siyaset pratiklerinin neler olduğu sorularına cevap aramak bu bölümün ana odağıdır. Bu cevap arayışının bir düzeyi de, dönemin muhafazakârlarının ona karşı bir dizi direniş pratiği geliştirdikleri Kemalizm'in incelenmesidir. Bu inceleme, muhafazakârlığın Kemalizm'le ve dolayısıyla modernizm projesi ile ilişkisini de sorunsallaştıracaktır. Buradaki amaç, muhafazakârlığın kendini karşıtına göre nasıl şekillendirdiğini ortaya çıkarmaktır. Kemalizm ile Türk muhafazakârlığının ilişkisi “tarihinde, yalnızca doğuşuna yol açtığı için değil, muhafazakâr düşüncenin büyük temalarını saptadığı ve bir bakıma belirlediği için belirleyici bir andır” (Beneton, 2011: 47).

¹ Bu çerçeve, “devletin liberalizmin piyasa adamını disipline edeceği bir kuvvet olarak görüldüğü, milleti yutmayacak büyüklükte bir devletin müdahaleci-korumacı siyasetini de toplumsal disiplini sağlamak açısından zorunlu” (İrem, 2006: 111) kabul edildiği bir anlayışa işaret eder.

Muhafazakârlık hem Kemalizm'den beslenir hem de temel hattını Kemalizm karşıtlığı üzerinden konumlandırır. Kemalizm ile ideolojik mücadele etrafında oluşan bu muhafazakâr yarığın, *Kültür Haftası* dergisi ile ne ölçüde derinleştiği ya da kapatılmaya çalışıldığı sorusu bu tespitin arka planında işletilecektir. Derginin muhafazakâr temaların yerleştirilmesinde oynadığı rol, dönemin politik ve siyasi olaylarına karşı gösterdiği paralellikler ve eleştiriler dikkate alınacaktır. Bu doğrultuda, tezin birinci ve ikinci bölümündeki temel gaye kültür alanında çıkarılan ve fakat esasen bir siyasi fikir dergisi olan *Kültür Haftası*'nın iki sosyo-tarihsel ve ideolojik analizinin serimlenmesidir.

Sonuç bölümünde ise bugüne uzanan bir tartışma hattı geliştirilecektir. *Kültür Haftası* deneyimi doğrultusunda Safa'dan etkilenen kuşak ve bu kuşağın bugün nasıl bir siyasal pozisyon aldığı/alma potansiyeli, bu pozisyonun bugün Türkiye siyasal hayatını anlarken nasıl bir anlam ifade ettiği, hangi terminoloji içerisinden konuşup, hangi siyasal ve kültürel ittifaklara zemin hazırladığı soruları bu düzeyin önemli bir ayağını oluşturur.

Türk muhafazakârlığının bugününe dair bir inceleme de yine bu bölümde yer alacaktır. Bu analiz, Safa'nın düşünce hattının *Kültür Haftası*'ndan sonraki ilerlemesini de göz önünde bulundurarak, Safa'nın fikri serüveninin bir değerlendirmesini de içerecektir. Bugün içinde yaşadığımız toplumda, muhafazakârlığın durduğu yer üzerine soru sormanın, incelediğimiz kesitin kılcal damarlarını bugünde aramanın tez için bir sapma değil, devamlılık emaresi olduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın yönteminin üçüncü ayağının, yorumlama/yeniden yorumlamanın yaratıcı bir inşa ve bir eleştiri potansiyeli taşıdığı belirtilmişti. Tezin odağından çok

sapmamak kaydıyla muhafazakârlığın bugününe dair sesli bir düşünme denemesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu türden bir çaba, yöntemin çağırdığı eleştiri potansiyelinin de bir gereğidir. Eleştirinin stratejiler üreten bir alan olarak kavranmaya çalışıldığı bu çalışmada, strateji var oluşu gereği yüzünü bugüne de dönmekle yükümlüdür.

Gelinen bu noktada, bu tezi aynı konudaki diğer çalışmalardan ayıran temel farklara vurgu yapmak yerinde olur. *Kültür Haftası* dergisi üzerine yazılmış üç yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Tezlerden *Kültür Haftası Ve Ağaç Dergileri Üzerine Bir İnceleme (2007)* Fatih Demir tarafından Edebiyat bölümünde yazılmış olup, bu iki dergiyi teşekkülleri bakımından inceleyerek, edebiyat dünyasını temel alan bir perspektifle yazılmıştır. Diğer tezler ise Murat Yılmaz tarafından yazılan *Bir muhafazakâr dergi olarak Kültür Haftası (2010)* ve Felsefe alanında Semra Nurdan Yağlı tarafından yazılan *Kültür Haftası Ve Türk Düşüncesi Dergileri Işığında Türk Düşüncesinde Muhafazakârlık Kavramı (2012)* başlıklı tezdır. İlk tezi bir edebiyat tezi olduğu için bir kenara ayırmak gerekirse, diğer iki tezdeki ortak aksaklıkların tespitine geçilebilir.

İlki, analizin organik bütünlüğüdür. Başlangıçta yapılan Bensaïd alıntısını hatırlamak gerekirse, bu tezi diğerlerinden ayıracak olanın, eleştirinin dönemin olaylarını ardı sıra dizmek değil, bu olaylar arasındaki bir önce sonra ilişkisini gün ışığına çıkarmaya çalışan bir düşünüş ortaya konmak olduğu söylenmişti. İkinci olarak elbette bu düşünüş, pozitivist bir bakışla, kopuk ve havada bir olgular geçidine değil, düşünce hattındaki bir momentin o hatla bağını koparmadan analiz eden tarihsel maddeciliğe dayanır. Bu iki tezde de olmayan tam da bu metodolojik bakıştır. Göze çarpan diğer bir husus ise muhafazakârlık kavramına dair nesnel bir

tartışma yürütmektense bir olumlama çabasının öne çıkmasıdır. Bu çaba muhafazakârlık kavramını tartışmaya açmak ve eleştirel bir mesafeye sahip olmak konusunda ciddi soru işaretleri barındıran bir tutumdur. İdeolojiler üzerine bilimsel analizler bu türden kaygılara sebep olmamalıdır.

Sonuç olarak bu çalışma, *Kültür Haftası* dergisinin gerek Türk muhafazakârlığı gerekse de Peyami Safa'nın düşüncesindeki yerini, kendisinden önce hangi mirası aldığı, bu mirasa ne gibi eklemeler ve çıkarmalar yaptığını ve sonrasında bu mirası hangi düşünce iklimine devrettiğini ve bu düşünce çizgisinin bugün seslendiği noktaları ve bu noktaların bugünkü reel politik kırılmalar ve kesişmeler içinde nasıl zuhur ettiğini sorunsallaştırmaktadır.

Kültür Haftası dergisinin Türk muhafazakârlığındaki yarığı² nasıl derinleştirdiği veya nasıl kapatmaya çalıştığı tezin gözeteceği hususlardandır. Çünkü bu yarığı anlamak, bugün o yarıktan beslenen siyasi iktidarın stratejisini analiz etmek ve iktidara karşı direniş pratiklerini örebilmek açısından oldukça önemli bir noktaya işaret eder. Bu metodolojik çerçeve ve takip edilecek bu izlekler bağlamında düşünüldüğünde bu çalışmayı dönem dergileri üzerine yapılan diğer çalışmadan ayıran temel noktalar bunlardır.

² Safa'nın Fatih-Harbiye romanında öne çıkan bu kavram, ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNİN DOĞUŞU VE TEMEL TEMALARI

Bu bölümde, Peyami Safa'nın hayatı ve düşünce hattı tarihsel arka planla birlikte serimlenmeye çalışılacaktır. Yazar ve eserleri arasındaki organik bağ göz önünde tutularak Safa'nın 1936'ya kadar ortaya koyduğu eserler, düşünce tartışmaları ve belirgin noktalar ele alınacaktır. Safa'nın yaşam öyküsü, belli dönemselleştirmeler ışığında incelenerek, yazarın düşünce hattındaki ilerlemeler ve dönüşler tartışılacaktır.

Peyami Safa'nın nesli “dokuz on yaşlarındayken, inkılâp heyecanını ve ortalığın ‘hürriyet, uhuvvet, müsavat’ çığlıklarıyla çalkalandığı günleri tam anlamamış... ardarda 31 Mart Vak'ası, Bosna-Hersek'in elden çıkışı, Trablus ve Balkan Savaşlarının acısıyla sarsılmış... ardından Birinci Dünya Savaşı, Mütareke, Milli Mücadele ve yeni bir devletin kuruluşuna” (Ayvazoğlu, 2008: 82) şahitlik etmiş bir nesildir. Tarihin bu coşkun akışı karşısında şaşkınlıkla ve yaşananlara bir noktadan müdahil olma isteğiyle yaşayan bu kuşağı daha iyi anlayabilmek için dönemi şekillendiren politik, iktisadi ve kültürel kırılma noktalarına değinilecektir.

1.1. YETİM-İ SAFA'DAN PEYAMİ SAFA'YA

Çok küçük yaştaki kayıplarıyla hayata yenik başlayan, çocukluğunu Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı arasında geçiren, ilk gençlik yıllarında da işgal kuvvetlerinin gölgesi altında yaşayan Safa, bu dış konjonktürün yanı sıra hem kendisinin hem de çevresindekilerin hastalıklarıyla ve ölümleriyle kuşatılmıştır.

Benim şuurum bir facia atmosferi içinde doğdu. Ben iki yaşında iken babam ve kardeşim Sivas'ta on ay içinde öldü. Böyle kısa bir fasıla ile hem kocasını hem çocuğunu kaybeden bir kadının hıçkırıkları arasında kendimi bulmaya başladım. Belki bütün kitaplarımı dolduran "bir facia beklemek" vehmi yaklaşan her ayak sesinde bir tehlike sezmek korkusu böyle bir başlangıcın neticesidir (Göze, 1987: 12).

Safa, daha küçük yaşlardan itibaren kolunda başlayan ve onu ilk gençliğine kadar rahat bırakmayan verem sebebiyle kendisini sürekli bir ölüm korkusu içinde bulur. Sevdiklerinin ölümleri üzerine daha da şiddetlenen bu ruh halini doğrudan yansıttığı romanlarından izlenebilir. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (1930), *Bir Tereddüdü Romanı* (1933) ilk akla gelenlerdir. Bu tema gerek ilk dönem gerekse daha sonraki kitaplarında hep varlığını sürdürecektir.

Safa, bu hastalık sebebiyle hep zayıf ve çelimsiz bir bünyeye sahip olmasının, uzun yıllar kolunda alçıyla gezmesinin yazarda oldukça derin bir izler bırakmıştır. Yaşadığı bu acı ve korku, yazarı hassaslaştırmakla beraber aynı zamanda bu diğerlerinden daha kötü durumda olma hali, onu daha başarılı olmak için kamçulamıştır. Türk edebiyatının en hırçın polemik yazarlarından biri olan Safa'nın girdiği polemiklerde fiziksel görünüşüne yönelik sıfatlar karşısında âdeta çığırından çıkması da bu tespiti destekler niteliktedir. Safa, düzgün bir ortaokul eğitimi bile almadan eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmış, kendi imkânları ve hırsı ile

kendini yetiştirmiş biridir. Fransızca'yı babasının yakın arkadaşı Abdullah Cevdet'in hediye ettiği bir ansiklopediden ve kimsenin yardımını olmadan öğrenmiştir.

Murat Güvenir, Safa'nın, azimkâr, öğrenme isteğiyle dolu, zeki bir kişi olduğunu söyleyen Yusuf Ziya Ortaç'ın, "Türkiye'miz kendi kendini yetiştirenlerin vatanıdır. Ama hiç kimse Peyami kadar kendi kendisini yetiştirmemiş, yetiştirmekten de fazla yaratmamıştır" sözlerini aktarır (1989: 254). Deyim yerindeyse Safa, kendini sıfırdan yaratmış bir yazardır. Çocukluğunu hastalıklarla, ilk gençliğini ise savaş gölgesi ve işgal altındaki yurda vazifeler ve gençlik istekleri arasındaki bocalama arasında geçirmiştir.

Tezin ilerleyen bölümlerinde Türk muhafazakârlığı için kullanacak olan yeniden yaratmak zorunda kalma hâlinin, Safa'nın hayatında gerçek ve can alıcı bir noktaya tekabül ettiğini belirtmek gerekmektedir. Bu nokta tezin ilerleyen aşamalarında, özellikle *Kültür Haftası*'nın analizinde daha derinleştirilecektir. Fakat şimdilik bir işaret koymak amacıyla şu kadar söylenmelidir ki, Safa bu yaratım sürecinde oldukça mükemmeliyetçi ve idealci bir yerde durmaktadır. Bu tutumu düşünce hattının şekillenmesinde de oldukça etkilidir. İdealci ve mükemmeliyetçi tarafı, olan ve olması gereken arasındaki çizginin zaman zaman bulanık bir hale gelmesine neden olurken, bu bulanıklık, yazarın ideolojiler arası savrulmalarının da ana nedenidir. Savrulmaları Safa'nın düşünsel izleğinin takibini oldukça zorlaştırmaktadır.

Hakkındaki en kapsamlı biyografiyi yazmış olan Beşir Ayvazoğlu'nun ifadesiyle, "Peyami Safa gibi çok yönlü, çok renkli, altmış iki yıllık ömrünün kırk beş yılında sürekli yazmış, sürekli acı çekmiş, sürekli düşünmüş, kavga etmiş bir adamı bütünüyle kuşatmak imkânsızdır" (2008: xv). Fakat yazar okuyucularına bu

kuşatmayı aşmaları için oldukça büyük ipuçları bırakmıştır. Romanlarında yer verdiği otobiyografik öğeler kimi zaman doğrudan (*Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Bir Tereddüdün Romanı*) kimi zaman ise dolaylı olarak (*Sözde Kızlar*, *Biz İnsanlar*, *Fatih-Harbiye*) dikkat çeker.

Küçük yaşlardan beri hem kendisini hem ailesini geçindirmek için hep yazmak zorunda olan Safa, çok yönlü bir yazardır. Makale kitap, fırka, köşe yazısı... yazmadığı bir matbuat türü kalmamıştır. Böylesi çok yönlü bir yazarı nasıl düşünmek gerekir? Ergun Göze (1987: 13) şöyle bir yol öneriyor: gazeteci Peyami ile edebiyatçı Peyami yani tefrika romanla gerçek sanat eseri arasında bir ayrım.³ Çünkü ilk dönem romanları (*Sözde Kızlar* [1923], *Şimşek* [1923], *Mahşer* [1924], *Bir Akşamdı* [1924], *Canan* [1925]) bir edebi istek de taşımakla beraber hayatı kazanma zarureti ile yazılmışlardır. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (1930) ile başlayıp *Fatih-Harbiye* (1931), *Bir Tereddüdün Romanı* (1933) kitaplarını yazdığı ikinci dönem ise artık kendini fikir anlamında da olgunlaştırmış Peyami Safa'nın dönemidir. Safa büyük bir hızla tanınan ve beğenilen bir muharrir haline gelecek, saygın yayınlarda önemli pozisyonlarda görev alacaktır.

1.2. SAFA'NIN FİKRİ OLGUNLAŞMA SÜRECİ VE KÜLTÜR

HAFTASI 'NIN DOĞUŞU

Safa, asıl yükselişini, abisi İlhami Safa ile çıkardıkları *Yeni Asır* dergisine yazdığı *Asrın Hikâyeleri* serisi ile yapar. Bu seri ile edebiyat dünyasında tanınır ama

³ Peyami Safa'nın romancı yönünün kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Tekin (2014).

bu serinin neden bunca rağbet gördüğünü bile anlamakta zorluk çeker. Diğer yandan bunu bir edebiyat ürünü olarak bile değerlendirmez.

Bu dönemin Peyami Safa'sını okumaya çalışırken, Sinan Yıldırımaz'ın yaptığı dönemselleştirme kullanılacaktır (2003: 9-18). Yıldırımaz, Peyami Safa'nın düşün serüvenini üç dönemde inceler. İlk dönemi, yani 1920'ler, politik olaylardan görece uzak durduğu ve daha çok ahlak ve kültürel yıkım merkezli eserler verdiği bir dönemdir. Safa'nın daha sonraları da sıkça kullanacağı, "Doğulu ve Batılı değerleri simgeleyen iki erkek ve bu ikisi arasında mütereddit bir kadının tutulduğu buhran" temasının temelleri de yine bu dönemde atılır. İkinci döneminde yazdığı ve *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın ilk evresi olarak değerlendirilen Fatih-Harbiye romanı ile kendini politik olarak ilk kez ortaya çıkaran yazar, asrileşmeye karşı temkinli, kendini inkâr noktasında ise dikkatli olma çağrısında bulunur. 1950'ler ile başlayan üçüncü dönemine ise, *Türk İnkılabına Bakışlar*'a yazdığı ikinci önsöz damgasını vurur: "Bu kitap 1938'de yazıldı ve "Cumhuriyet" gazetesinde tefrika şeklinde yayımlandı. Atatürk'ün son günleriydi. O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, altı oka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmi teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu" (2013: 13).⁴

Bu dönemde yazdığı *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* eseri ile bu dönemdeki kopuşunu daha netleştiren Safa, mistisizm ile yakınlaşır. Safa'nın Kemalizm ile kopuşu, mistisizme ve tonu giderek bir milliyetçiliğe yönelmesine sebep olmuştur.

⁴ Safa şöyle de bir uyarı notu düşer; "bu tahditler, kitabın tarih felsefesi bakımından ana düşüncesini hiçbir şekilde sakatlamış değildir" (s: 13). Buradan, Safa'nın Kemalizm'den geçtiğini fakat milliyetçilikten geçmediğini çıkarabiliriz.

Safa'nın hiç bırakmadığı iki temel damar olduğu söylenebilir. Milliyetçilik ve özellikle 1935'te Nâzım Hikmet ile kavgasından sonra yükselişe geçen ve en yakınları dâhil herkesi komünist olmakla suçlayan paranoyak bir ruh haline doğru giden anti-komünizm⁵. Safa'nın hayatı boyunca hep bu iki şeye karşı çıkmıştır: “bunlardan biri komünizm⁶ (sınıf yok, ‘milli gövde’ var diyordu), diğeri kozmopolitanizm. (yine ‘milli gövde’ var diyordu, ‘bizim’ manevi değerlerimizle ‘onlar’ınki; ‘halis’ olanla ‘soysuz’ olan arasında aşılmaması gereken bir eşik var” (Gürbilek, 2015: 87). Düşünce hayatına damgasını vuran bu güçlü etkiler, onun hem milliyetçi muhafazakârlığı hem de anti-komünizmi en uç noktasına kadar taşımasına neden olacaktır.⁷

Safa'nın iki şaşmaz çizgisi, milliyetçilik ve anti-komünizm, iki şaşmaz saplantısı ile perçinlenir. Ayvazoğlu bu saplantıları, Abdülhamit'e duyduğu nefret ve Abdullah Cevdet'e duyduğu minnet olarak özetler (2008: 9). Rejim ideoloğundan muhafazakâr düşünürlüğe uzanan yolda, Abdullah Cevdet gibi sivri bir karaktere duyduğu minnet ve hayranlığın hiç azalmaması oldukça ilgi çekicidir. Gerçi, Cevdet'in Safa'nın hayatında oldukça kritik müdahalelerde bulunduğu söylenmelidir. Daha küçük yaşlarda ona Fransızca ansiklopedi hediye ederek, dil sevgisini

⁵ Asaf Belge, 1933'te Safa'ya yazdığı bir mektubunda şöyle demektedir: “Yahu, Peyami, *Kadro*'yu Bolşevik diye takdim etmek bizden başka Bolşevikleri de güldürüyor... *Kadro*'yu okumamana kızmak hakkım değildir. Çocukluk arkadaşım ve bir Türk muharriri olduğun halde *Kadro*'yu sevmemeğini de son derece tabii bulurum. Fakat *Kadro*'yu olduğundan başka göstermekle her şeyden evvel, ciddi bir muharrir olmak bakımından zararlı çıkarsın” (Tekeli ve İlkin, 2003: 577).

⁶ *Doğu Batı Sentezi* kitabının “Sapık İdeolojiler” başlıklı bölümünden; “Fikir istikrarına kavuşmuş ve düşünce disiplinine az çok sahip memleketlerde tehlike büyük değilse bile bu istikrardan ve fikir düzeninden mahrum memleketlerde sistemleşmiş sapık düşünceler milli bir tehlike halini alabilirler. Bunlarla savaşmak aydınların ödevidir. Gericilik, komünistlik, aşırı sosyalistlik, ırkçılık, faşistlik veya tam zıddına anarşistlik, bizim toplum yapımız için tehlikeli fikir davranışlarıdır (1963: 77).

⁷ “1930'lara damgasını vuran Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi çalışmaları ile İtalyan ve Alman faşizmlerinin popülaritesi” (Yaşlı, 2014: 77) ile kazandığı ivme milliyetçiliği dönemin rağbet gören bir uğrağı haline getirir. Özellikle Türk Tarih Tezi ile Osmanlı aydınları tarafından küçümsenen Türklerim zengin bir tarihi ve kültürü olduğunun ortaya çıkarılması oldukça önemli bir atılımdır.

destekleyen de kendisini bir yazar olarak duyurmasına ön ayak olan Asrın Hikâyeleri dizisinin yayınlandığı *Yirminci Asır*'ın çıkması Abdullah Cevdet sayesinde olmuştur. Bu denli sadakatli bir sevgi durumu, konu Peyami Safa olunca oldukça tereddütlü bir konumda kalmaktadır. Çünkü en yakınlarına dahi acımayan bu keskin kalem, söz konusu Abdullah Cevdet olunca Abdullah Cevdet'e rağmen Abdullah Cevdet'i savunmaya kadar ilerler. 9 Ekim 1945'te *Takvim*'de yayınlanan yazısında, ondan "Türk inkılâbının ilk mütefekkeri" diye söz eder ve aksiyonda Mustafa Kemal ne ise, fikirde de Abdullah Cevdet o'dur diyerek övgüye boğar.⁸ Hatta biraz daha ileri giderek onun aslında o kaba materyalizmin esiri olmuş, kendisinin bile farkında olmadığı bir ruh adamı olduğunu iddia eder (akt. Ayvazoğlu, 2008: 63). Peyami Safa'nın düşünsel çizgisini ve üzerine kafa yorduğu kavramları düşündüğümüzde x'e rağmen x tavrının esasen kendisinin alamet-i farikası olduğunun farkına varılabilir.

Peyami Safa, yazarlığının ilk yıllarında baba dostu Abdullah Cevdet'in etkisinde olsa da düşünceleri henüz şekillenmemiş bir Batıcı olarak modern yaşamın çekiciliğine kapılır (2003: 220-229). Tam da bu hususta, Abdullah Cevdet ile ilişkisi hakkında konuşabilmek için geriye doğru, bizi Mütareke yıllarına götürecek bir adım atmamız gerekir. Mütareke yılları Safa'nın fikirsel çizgilerini netleştirme ehliyetine sahip bir yaşa denk gelmesi açısından oldukça önemlidir. Mütareke döneminde Safa'nın tercih yelpazesinde esasen neler vardır?

Enver Paşa ve hezeyanları sayesinde Türkçülük düşü, işgaller sebebiyle Batıcılık ve Arap ayaklanmaları sayesinde İslam kardeşliği projeleri işlevsiz hale

⁸ Mardin, "Atatürk'ün 1920'lerde şekillenecek fikirlerinin ilk izlerine" Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'ında rastlıyoruz" (1999: 234) demektedir. Bu görüşe yaslanarak, Türk inkılâbının Cevdet'in düşüncelerini bir bakımdan pratiğe dökülmüş hali olduğunu söylemek mümkündür. Safa'nın hayatını derinden etkileyen ve değiştiren bu iki güçlü baba figürünü böyle eşitleyerek onurlandırması oldukça dikkat çekici bir ayrıntıdır.

gelmiştir. Döneme damgasını vuran çevreler şunlardır; Bergsonculuk etkisinde daha sonra *Kültür Haftası*'nın yazarı olarak göreceğimiz Mustafa Şekip, Ahmet Hamdi gibi isimlerin olduğu *Dergâh* çevresi ve 1920lerin başındaki Dr. Şefik Hüsnü'nün *Aydınlık*'ı.

Safa'yı ise, Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'ında görürüz. Mütareke yıllarının Peyami'sinin başında materyalist rüzgârlar esmekte ve kendi ağzıyla roman karakterlerini konuşturmakta, örneğin *Biz İnsanlar*'daki Orhan Şakir'e şunları söyletmektedir; "İçtihad ve Zekâ mecmuaları ve bütün o materyalist kütüphane... İnadını ulum-i tabiiyeyi çok seviyorum" (1959: 114). Bu hayranlık ifadelerine rağmen mütareke dönemi, Peyami Safa'nın İngiliz mandacılığını savunan Abdullah Cevdet'in himayesinden çıkmaya başladığı yıllardır. Bu yıllarda tahmin edilebileceği gibi yükselen bir milliyetçilik akımının etkisi altına girmeye başlayan Safa'nın Mütareke dönemi İstanbul'unun ahlaki çürümüşlüğü'nün o dönem eserlerinin saplantılı bir konusu olması kayda değerdir.

Türk İnkılabına Bakışlar'da Peyami Safa bu dönemdeki etkileşimlerini, "Osmanlı-Türk dönüşümünü şekillendiren belli başlı fikir akımları bu dönemde önemli iç değişimler yaşamaktadırlar. Özellikle Batıcılık işgal sonrası siyasal etkinliğini iyice kaybederek, İslamcılık ve Türkçülük arasında erimeye başlamıştır" (2013: 85) sözleri ile değerlendirir. Bu değerlendirmeyi ve o dönemin şartlarını düşündüğümüzde karşımıza çıkan tüm bu fikir akımlarının son kertede milliyetçiliğin içinde eridiğidir. Nitekim yine aynı eserinde Safa'nın oldukça ilginç bir cümlesi vardır, demektedir ki, "o zamanın dini duyguları bile nasyonalistti". Taner Timur, bu tespiti sınıfsal bir gözle okuyarak, "öncü kadroda yer alan feodal ağalar öte yandan da prekapitalist tefeci tüccarlar önemli bir yer işgal etmektedir. Bu

bakımdan Milli mücadelenin ideolojisinde İslam'ın önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İslam anti-empyralist mücadele içinde, aynı zamanda milliyetçilik rolünü oynamaktadır” (2008: 31). Safa'nın bu cümlesi üzerine Timur'un bu tespitinin ideolojilerin her zaman göründükleri gibi düz anlamlı olmaktan ziyade nasıl eklemlenmelere ve hatta gizli/açık işbirliklerine elverişli olduğunun kavranabilmesi açısından verimli olduğunu söyleyebiliriz.

Dönemin aydınların düşünsel hatlarının can damarı olan milliyetçilik esasen diğer ideolojilerin konjonktürel durumları için bir tür kolaylaştırıcı özelliğe sahiptir. Safa bu tespiti milli mücadele dönemi bağlamında yapar, fakat vurgulamak istediğim dönemselsel bir tespitin daha da ötesine geçmiş bir zihniyetin sürekliliğini fark edebilmektir. Bu süreklilik, örneğin milli mücadelenin nasıl kazanıldığı konusunda bir turnusol mahiyeti gösterir.

Mütareke Döneminin Peyami'sinden Mistisizmin Peyami'sine giden uzun ve çetrefilli bir yol vardır. Safa'nın fikrî çizgilerinin bu denli telkinlere açık olmasını, Ergun Göze (1987: 20) düzenli bir örgün öğretimden mahrum kalıp, kendi kendini yetiştirmek zorunda olmasına bağlamaktadır. Peyami Safa gibi kendi kendisini yetiştiren birisi için bu temel bir kıstas olamaz şüphesiz. Fakat bu eksikliğini tamamlayabilmek için güçlü bir “öğretmen” deyim yerindeyse bir hayranlık objesi arama çabası oldukça belirgindir. Her fikre, her argümana şüpheyle yaklaşmak gibi olumlu bir tutuma vesile olan bu hal, yazarın telkine açık halinin onda yarattığı duygu ve düşünce bunalımlarının yıpratıcılığını da içinde taşır. Bu tür bir ön kabul yazarın “savrulmalarını” anlamlandırabilmek için bir veri olarak değerlendirilebilir.

Peyami Safa'yı 1930'lardan itibaren Ahmet Ağaoğlu çevresinde görüyoruz diyen Ayvazoğlu (2008: 225), bunun, Safa'nın kendini daha rahat ifade edebileceği

bir fikri zemini ve çerçeveyi bulduğu anlamına geldiğini belirtir. Safa'nın bu çevrede yer almasının sebebi, "devletin ideolojisini belirleme iddiasındaki Kadrocuların düşünsel duruşuna karşı verilen ortak mücadelede Ağaoğlu'nun oynadığı öncü rol ile ilgili olabilir" (2011: 195) sözlerinde de açıkça görülebilir.

Ayvazoğlu'nun tespitini değerlendirmeden önce, o yıllara damgasını vuran olaylar incelenmelidir. Bu noktada öncelikle Takrir-i Sükûn kanunundan bahsetmek gerekmektedir. Mete Tunçay, Türkiye yakın tarihinin 1920'li ve 1930'lu yıllarının Kürt ayaklanmalarının yarattığı ve Kurtuluş savaşı kadar etkili olan iç savaş benzeri durumla baş etmeye çalışarak geçtiğinden bahseder (2005: 134). Bu kanun Şeyh Sait İsyanının bastırılması sürecinde, İstiklal Mahkemeleri ve sıkıyönetim eliyle işletilmiştir. Sonrasında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve *Tevhid-i Efkâr*, *İstiklal*, *Son Telgraf*, *Aydınlık*, *Orak Çekiç* ve *Sebilülreşad* kapatılmıştır. Aralarında İlhami Safa'nın da bulunduğu çok sayıda gazeteci tutuklanarak basın zapturapt alınmaya çalışılmıştır.

Takrir-i Sükûn tek parti rejiminin elini güçlendiren en önemli atılımlardan biri olmuştur. Fakat bu kanuna salt bir baskı aracı olarak bakmamak gerekir. Taner Timur, bir devrimi ayırt eden temel niteliğin siyasi iktidarın sınıfsal olarak el değiştirmesi olduğunu ve gerek Kurtuluş Savaşı yıllarında gerekse takibeden yıllardaki iktidar kavgalarının Atatürk ve arkadaşları lehine kesinleştiği olayın Takrir-i Sükûn olduğunu belirtir (2008: 79).⁹ Sadece üç yıl sonra 1928'de gerçekleşen Harf İnkılâbına karşı bu denli cılız bir şekilde çıkan itiraz seslerinin sebebini de burada aramak gerekir. Ayvazoğlu, harf inkılâbıyla balyoz yemiş gibi

⁹ Timur'a göre (2008: 71), bu iktidar savaşı, büyük ticaret burjuvazisi ve Anadolu eşrafi ittifakı ile devrimci asker-sivil aydınlar arasındadır.

olan gazetelerin, devlet yardımına bel bağladıklarını, böylece iktisadi bağımsızlığını yitiren basının muhalefete pek yanaşmadığını vurgular (2008: 97).

Geçmiş ile bağa bu denli önem veren bir yazarın bir neslin dilsiz hale gelmesine dair kaygılarını ve gelecek nesillerle nasıl bir köprü kurulabileceğine dair çareleri dert etmiş olması olasıdır. Fakat inkılâba muhalefet etmek şöyle dursun, ders kitaplarının yazılması konusunda öncü olanlardan birisidir. Safa'nın Harf İnkılabında aldığı sorumluluklar, onun ayrıcalıklı konumunu bir kere daha tespit edebilmek açısından oldukça önemlidir.

Safa, Arap harflerinin de öğrenilmesi gerektiği hususunda birkaç cılız makale yazmıştır ama irtica suçlamaları ile karşılaşınca, irticacı olmadığını kesin bir dille belirten bir yazısından sonra bu sayfa kapanmıştır. Safa, ancak 1960'lara gelindiğinde, yani ancak güvenli bir mesafe kazanabildiğinde "Fakat bizim gençlerimiz ne okusunlar? Arap harflerini bilmedikleri için, yüzlerce yıllık muazzam bir kültür mazisi onlara kapalıdır" (akt. Göze, 1987: 114) şeklinde sitemkâr yazılar yazabilecektir.

Safa'nın kariyerindeki yükselişi sürmektedir, 1928'e gelindiğinde *Cumhuriyet*'in edebiyat sayfasını yöneten kişi olarak karşımıza çıkar. Bu görevi süresince alacağı kararlar onu Nâzım Hikmet ile tanıştıracak ve bu dostluk hayatını ve kariyerini derinden etkileyen önemli olaylardan biri olacaktır.

1935'te Nâzım Hikmet ile yaptığı polemiklerin *Kültür Haftası* dergisinin temellerini atmış olduğu söylenebilir. Bu kavganın ardından anti-komünizm faaliyetlerini bir fikir savaşlarına dönüştürebilmek ve etkisi altına girmeye başladığı

milliyetçi-maneviyatçı görüşlerini daha rahat ifade olanağı bulmak için dergiyi yeni bir mecra olarak düşünmüştür.

1.3 KÜLTÜR HAFTASI 'NİN KADROSU

Kültür Haftası Dergisi, felsefe, sanat, fikir, edebiyat ve ekonomi yazılarına yer verir. Ahmet Ağaoğlu, Mümtaz Turhan Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ali Nihat Tarlan, Ahmet Hamdi Tanpınar, Mesut Cemil, Suut Kemal Yetkin, Falih Rıfkı, Münir Serim, Faruk Nafiz, Ahmet Münip, Cahit Sıtkı Tarancı, Fazıl Hüsni, Bedri Rahmi Eyüboğlu, İbrahim Çallı gibi düşünce insanları, sanatçılar ve edebiyatçılar *Kültür Haftası* dergisinde yer almışlardır. Ayrıca, Thomas Mann, Tchekov, Rene Mugnicr, Knut Hamsun, Edgar Ellen Poe, Pearl Buck, Louis Guilloux gibi yazarlardan da tercümelere yer verilmiştir.

Kültür Haftası kadrosu, “Cumhuriyet’in yönetim ve kurumları içerisinde yedekte kalmayı kabullenerek daha çok kültürel içerikli bir yaratım sürecine girmiştir. Bu süreçte kültürcü pozisyonlarını güçlendirerek zamanla ve fırsatını buldukça baskın ideolojiye eklenerek, modernleşmenin muhafazakâr bir renge bürünmesini sağlamışlardır” (Çınar, 2006: 91). Dergideki bu saygın kalemler, dergiyi güçlendirmişlerdir. Dergide yer alan muhafazakâr aydınlar, sıradan isimler değildir. Söz konusu yazarların, “Cumhuriyetin bilgi üretme ve siyaset yapma araçları içinde [onlara] sağlanan ayrıcalıklı konumun” (İrem: 1999: 144) gözden kaçırılmaması gerekir.¹⁰ Derginin önemi ve kültürel alandaki kudreti bu isimlere yaslanır.

¹⁰ “Milliyetçi muhafazakâr entelektüeller kendi ideal konumlarını tasarlarken, cumhuriyetin ilk on yıllarında Kemalist entelektüellerin ağırlığına benzer bir ayrıcalığı hayal etmişlerdir” (Taşkın, 2015: 43)

1.4 KÜLTÜR HAFTASI 'NİN ÖNEMİ

Kültür Haftası Safa'nın fikir hayatının en yetkin eseri olarak nitelendirilen *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın altyapısını oluşturur. Şark-Garp meselesi üzerine düşüncüsü *Kültür Haftası*'nda berraklaşmaya başlar. Safa, dergide yayımlanan makalelerini daha da zenginleştirip, derinleştirilerek *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın sacayağını oluşturacaktır.

Safa'nın dert edindiği temel mesele, “bütün cihanın felsefi akideleri ve siyasi ideolojilerinin üstüne bir Türk meselesi inşa edememek ve Türk inkılâbının harikuladeliği karşısında ona yaraşır bir analiz ortaya koyamamaktır” (2013: 9-11). Bu Gerek *Kültür Haftası* dergisinde gerekse 1953'te çıkaracağı *Türk Düşüncesi* dergisinde peşinde koştuğu bu davadır. Tüm gayreti, Türk inkılâbının sağ kanattan güçlü bir okumasını yapabilmek ve inkılâbın gidişatını mümkün mertebe muhafazakâr bir noktaya doğru kırabilmektir.

Kültür Haftası'nın, *Kadro*¹¹ dergisine karşı kuvvetli bir karşı çıkış olması da onu oldukça önemli bir konumda olmasının bir diğer sebebidir. Derginin, *Kadro*'nun yaptığı inkılâp formülasyonuna karşı sunulan bir anti-tez olması amaçlanmıştır.

Kadro dergisi bir aydın grubunun ilk defa inkılâbın ideolojisini yapma girişimi olması kadar kendi karşıtlarını su yüzüne çıkartarak, erken Cumhuriyet dönemi aydın öbekleşmesini berraklaştırması açısından da örnek bir olaydır. *Kadro*'nun tarihsel materyalist tezlerine karşı, Baltacıoğlu'nun 'ananeci',

¹¹ 23 Ocak 1932- Ocak 1935 arasında çıkarılan, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir tarafından kurulan dergidir. İnkılâba, ideoloji olabilecek bir fikriyat sistemi içinde terkip ve tedvin etmek olarak açıklayan *Kadro*, inkılâbın prensiplerini ideoloji haline dönüştürmek ve inkılâbın coşkusunu uyanık tutarak yaygınlaştırmak amacındadır (Tekeli ve İlkin, 2003: 148).

Safa'nın 'muhafazakâr', Ağaoğlu'nun 'şahsiyetçi' ve Ülken'in 'ahlakçı' tezleri, siyasal akılcılık ve bilimcilik karşıtı bir eğilim olarak, kimi noktalarda Tunç'un Bergsoncu felsefesiyle de çakışarak ortak bir felsefi-siyasal zemin yaratmaya başlamışlardır (İrem, 1997: 60).

Kadro, dönemin mihenk taşıdır. Safa'nın *Kültür Haftası*'ni çıkarmasındaki güçlü itkilerden birinin *Kadro* dergisi'ne yönelik bir muhalefet çabasından kaynaklandığı vurgulanmalıdır. Bu itki sadece Safa'ya ait değildir, "Türk Düşüncesinin önemli isimlerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun *Yeni Adam* dergisi de, Türk inkılâbını veya Kemalist inkılâbı *Kadro*'dan farklı bir kavramsallaştırma çabası içinde olacaktır" (Yılmaz, 2006: 216). Alternatif inkılâp yorumlama çabalarını görebilmek, somuta kulak vermenin reel karşılığıdır. Bu kulak verme aynı zamanda iktidar pastasından pay istemek anlamına gelmektedir. Safa'nın *Kadro*'yu hedef almasındaki asıl etken, "asıl canını sıkan, Kadrocuların tezlerine bir isim koymaktan çekinerek, herkesi önünde eğilmeye mecbur edecek bir tabir bulmuş olmalarıdır: Kemalizm!" (Yıldız, 2011: 196).¹²

Kadro'nun Kemalizm'i soldan okuma denemesine karşılık, Safa Kemalizm'i sağdan okumayı denemiştir. Safa, *Kültür Haftası* ile Kemalizm'i sağ kanattan ideolojileştirebilmek için çevresine topladığı güçlü ve saygın kalemlerle kuvvetli bir karşı atak geliştirmeyi hedeflemiştir.

¹² Safa'nın bu cümlesi, 29 Temmuz 1933'te *Cumhuriyet*'e yazdığı "İnkılâbımızın İdeolojisi" yazısından. Bu yazıya cevap olarak Burhan Asaf Safa'ya bir mektup yazar. Mektubunda Safa'ya "sen galiba bizi başkalarıyla karıştırıyorsun, Bizce çünkü izah ettiğimiz davaya bu ismi vermek hakkı ancak bu davanın ve bu ismin sahibine aittir" diyecektir (Tekeli ve İlkin, 2003: 576).

1.5. KÜLTÜR HAFTASI'NDA BAŞAT TEMALAR

Kültür Haftası'nın öne çıkan temaları, milliyetçilik, kültür, Doğu-Batı Sentezi, Bergsonculuk ve pragmatizm olarak saptanabilir. Bu temalar, Safa'nın 1931'de "bir tramvay hattı ile iki kıtayı, iki metafiziği ve iki hayat anlayışını birbirine bağlamaya özenen o kitabım" (1936: 51) dediği *Fatih-Harbiye*'de ortaya koyduğu *muhafazakâr yarık* kavramı üzerinde şekillenmektedir.

Muhafazakar yarık, geleneksel niteliklere sahip, "doğu" medeniyetine yakın duran bir toplumdur, modern niteliklere sahip ve kendini "batı" medeniyeti içinde konumlandırmaya çalışan bir topluma geçişin yarattığı çelişki/çatışma ve farklılıkları ifade etmektedir. Bu yarık, ekonomik ve siyasal hayatta olduğu kadar aile, din, gelenek ve kültür gibi toplumsal kurumlarda da kendini göstermektedir. Bu kurumların dönüşümü, hem söz konusu yarık tarafından biçimlendirilmekte hem de bizzat bu kurumlar muhafazakar yarığı biçimlendirmektedirler. Safa'nın, "Fatih-Harbiye romanında sergilediği 1930'lar Türkiye'sinin Fatih ile Harbiye semtlerinde sembolize edilen kültürel eşik, günümüzde bir kurucu ideolojiye dönüştürülmesi" (Atılgan, 2016) bu yarığın önemini ortaya koyar. Bu kültürel eşik gittikçe derinleşen bir yarığa dönüşür. Farklı pozisyonlarla farklı eşleşmelerle kendini sürekli yeniler. Tam da bu sebepten *Kültür Haftası*'ndaki başat temaların üzerinde yükseldiği zemini oluşturur.

Safa'nın hayatında da, sözünü ettiği muhafazakar yarığın derin izlerini bulmak mümkündür. Nurdan Gürbilek *Sessizin Payı*'nda, Safa'nın da gençliğinde Beyoğlu'nun cazibesine kapılan dönemin birçok yazarı gibi hayatı boyunca o cazibeden kurtulmaya çalıştığını anlatır. İnkılâbın ideoloğundan, mistik-milliyetçiliğe, medeniyetçilikten muhafazakârlığa her istasyonda inmişliği olan

(Gürbilek, 2015: 85-87) Peyami Safa'nın, hayattan beslenen, yaşantı temelli oluşlara önem verişinin altında bunun etkisi vardır. Safa, ömrünü bu yarığı birleştirecek formülü bulmaya adanmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNİN ANALİZİ

Muhafazakârlık tartışmasına başlamadan önce bu çalışmada kapsamlı bir muhafazakârlık tartışması yürütülmeyeceğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu tartışmada daha ziyade Peyami Safa ve *Kültür Haftası* özelinde muhafazakârlığın belirli bir momentine dair saptamalar yapmak amaçlanmaktadır. Çünkü “siyasal ideolojilerin başını çekenler ile onları popülarize edenlerin kendi ülkelerinin farklılıklarıyla benimsedikleri ideolojilerin ana temaları arasında uygun ilişkiler kurmaları ve bunları farklı dönemlere göre yeniden kurgulamaları gerekir” (Atılğan, 2012: 263). Dolayısıyla bu bölümde, Muhafazakârlığın tarihsel seyri boyunca ne tür kırılmalar, süreklilikler ve tekrarlar yaşadığına odaklanarak, Türk muhafazakârlığının kökeni ve gelişimi üzerine düşünebilmek için bir tür yol haritası çizebilmek hedeflenmektedir. Bölümümün ikinci başlığında ise tanımlanan bu muhafazakârlık çerçevesi ve Türk muhafazakârlığı arasındaki örtüşme ve gerilimler temel kavramlar ışığında izlenecektir. Son bölümde ise bu örüntüler ve kavramların izi *Kültür Haftası* dergisinde sürülecektir. Benzerlik ve farklılık gösteren noktalar tespit edilecek, bu veriler ışığında derginin Türk muhafazakârlığı ve Peyami Safa nezdinde konumlandırılmasına gayret gösterilecektir.

2.1. MUHAFAZAKÂRLIK TARTIŞMASI İÇİN BİR PEŞREV

Muhafazakârlık tartışmasını yürütmek kavramın çağrışımları ve tarihsel serüveninden önce kavrama dair bir sözlük çalışması yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bu sözlük çalışması muhafazakârlığın ana temalarının anlaşılabilmesinde de kilit bir öneme sahiptir.

Muhafazakârlık kökensel anlamını, korumak, savunmak anlamına gelen *conservare* sözcüğünde bulur. Siyasal alanda ise ilk defa, “François-René de Chateaubriand’ın 1818 yılında yayımlanan *Le Conservateur* dergisindeki makalesinden ilham alınarak kullanılmaya başlanır” (Onur-İnce, 2010: 34; Beneton, 2011: 7). Bu ilk kullanımından sonra, “Almanya’da 1830’larda ortaya çıkmış, 1835’te İngiltere’de benimsenmiştir” (Güler, 2008: 119). Sözlük anlamıyla düşünüldüğünde çok eskilere kadar uzanabilecek bir tarihe sahipken, siyasal düşünce dünyasında ortaya çıktığı tarihe bakıldığında modern bir kavram olduğu görülebilir. 1830’lara kadar Batı terminolojisinde böyle bir kavram mevcut değildir. En önemli düşünürü, kurucu babası ve *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler (1790)* ’in yazarı Edmund Burke¹³ (1729-1797) olan muhafazakârlığın diğer belli başlı temsilcileri ise Louis de Bonald (1754-1840) ve Joseph de Maistre’dir (1754-1821). Muhafazakârlık kabaca Kıta Avrupası muhafazakârlığı ve Büyük Britanya-ABD muhafazakârlığı olarak ayrılır. İlkinin her türlü reform fikrini kategorik olarak reddeden otoriter, tepkici, teokratik ve monarşik bir düzenden yana tarih dışı bir muhafazakârlık olduğu; ikincisinin ise ‘doğal’ değişim, ‘muhafaza etmek için değişim’ görüşünü

¹³ “On sekizinci yüzyılın sonlarında muhafazakârlık bir siyasal ideoloji olarak belirmeye başladığında, kurucusu olarak kabul edilen Burke’ün Whig kimliğinde de somutlaştığı üzere liberal ekonomik bir tercihi yansıtıyordu. Burke’e göre, ‘ticaretin yasaları, doğanın ve dolayısıyla Tanrı’nın yasalarıydı’ (Özipek, 2005: 124).

kabul eden, tedbirli, esnek, ılımlı, dengeli ve parlamenter hükümetten yana olan ve daha başarılı bir muhafazakârlık olduğu belirtilebilir (Heywood, 2011: 167; Özipek, 2005: 7; Beneton: 2011: 51- 78). Bu üçüne bir ek olarak, “Fransa dışında Kıta Avrupa’sına bakacak olursak, Alman muhafazakârlığının Aydınlanma, devrim ve Napolyon karşıtı görüşlerle şekillendiğini söyleyebiliriz. Almanya’da felsefi düşünce ve mantıksal önermeleri nihai sonuçlarına kadar götüren, ‘sonuna kadar düşünen’ bir eğilim içerisinde olmuştur” (Güler, 2008: 140).¹⁴

Muhafazakârlığın, kendini bir ideoloji olarak adlandırmaktan duyduğu mahcubiyet kavramın daha çok bir dünya görüşü, tepkisel bir tavır ya da daha muğlak bir şekilde bir anlayış olarak tanımlanmasına neden olur. Özipek, muhafazakârlığın, “ideoloji kavramının çağrıştırdığı spekülâtif düşünce ve siyasetin bir toplum projesinin aracı olarak kullanılmasının muhafazakârlık tarafından bilinçli bir şekilde dışlanması, onun bir ideoloji olmadığı şeklinde değil, gevşek bir ideoloji olduğu şeklinde yorumlanmalıdır” (2005: 127) der. Tabir oyunlarıyla inkâra devam etmek, muhafazakârlığın bu tavrının açık bir örneği ve muhafazakârlığın bir ideoloji olduğunun gönülsüz bir kabulü olarak değerlendirilebilir.

Muhafazakârlığı ideoloji olarak tabir etmekteki sakınım ne anlama gelmektedir? Muhafazakârlık, ideoloji denmekten imtina edilince, bir tutum ya da bir tavır olarak tanımlanınca hangi mekanizmalar devre dışı bırakıp hangilerini işletilmeye başlar? Bu noktada ideolojinin ikili doğasından bahsetmek gerekmektedir.

İdeolojinin doğası ve işleviyle ilgili olan birinci ayırmda toplumsal gerçekçiliğin kimler tarafından ve nasıl çarpıtıldığına, bu çarpıtmanın

¹⁴ Alman muhafazakârlığı hakkında daha detaylı bir çalışma için bkz. Onur- İnce, (2010).

karşılığını hangi toplumsal gerçeklikte bulduğuna, hangi toplumsal sınıfların hâkimiyetini yeniden üretmeye yaradığına, mevcut toplumsal çelişkilerin nasıl doğalllaştırıldığına, bunların hangi sahte çözümlerle maskelendiğine, hâkim sınıfların fikirlerinin nasıl tüm toplumun çoğunluğuna nüfuz edebildiğine bakılır. Buna ideolojinin birinci ya da dar anlamı diyebiliriz. İkinci ayrımında ise siyasi fikir ve inanç kümelerinin toplum düzeni ve siyasi iktidar karşısındaki konumlarına bakılır. Bunu da ideolojinin ikinci ya da geniş anlamı olarak adlandırabiliriz (Atılgan, 2012: 256).

Muhafazakârlık ideolojinin ilk anlamının daha olumsuz ve bir hinlikler çeviriyormuş gibi görünen dar anlamındansa, bu ikinci anlam üzerinde durur. İdeolojinin bu türlü bir kavranışı, onun bir fikir bilimi anlamına gelen etimolojik kökenine de bir göndermede bulunur. Böylelikle, kendini özenle diğer “basit” ideolojilerden ayırır, olumsuz çağrışımların tümünü onlara yükler ve kendini huşu içinde bir erdem manzumesi olarak sunar. Muhafazakârların bu pozisyonu esasen ideolojinin olumsuzluk ve aşırılık tınısı taşıyan anlamlarını “karşı” tarafa mal etmeye çalışmasına denk düşer. Kendi payına ise daha çok bir düşünceler bütünü, sistemli düşünme hali gibi daha makul ve kabul edilebilir tınıları olan taraflar kalır.

Muhafazakârlığın kendini bir kenara ayırma halinin en berrak örneğini muhafazakârlığın diğer düşüncelere yaklaşımında izleyebilmek mümkündür. Siyaset bilimi temel giriş kitaplarındaki muhafazakârlık bölümlerini incelediğimizde, muhafazakârlığın öncelikle ne olmadığına dair bir izah çabası ile karşılaşırız. Kendini gelenekselcilikten ayırır (Güler, 2008: 118-119), kendini gericiilikten ayırır (Birler: 201: 284). Öncelikle ne olduğunu değil, ne olmadığını anlatmaya heveskâr görünen muhafazakârlığın, kendi üzerine düşünme hali üzerindeki bu çarpıklık oldukça dikkat çekicidir. Kendini mahir olarak tanımlayan muhafazakârlığın, kendi

üzerinde düşünme hususundaki bu acemiliğini sanıyorum diğer ideolojilerde aynı açıklıkla izleyemeyiz.¹⁵

Muhafazakârlığın bir tepki hareketi olması, muhafazakâr ufkun kısıtlı düşünsel sınırlar içinde şekillenmesine ve tepki gösterdiğinin terminolojisi içinden konuşmasına sebep olmuştur. Bu karşı cepheden konuşma hali muhafazakârlığın gündeminde nasıl bir duruma karşılık gelir? Baker, yeninin ne olduğu ve nasıl mümkün olduğu sorularının hiç kuşkusuz en çok yenilikçiyi, devrimciyi reformcuyu, ilericiyi ilgilendirdiğini belirtir (2006: 102). Fakat bakıldığında muhafazakârların bu kavramlar üzerinde en az bu yenilikçi, ilericiler kadar kafa yordüğünü ve buna kendi meşreplerince bir çözüm aradıklarını görmek mümkündür. Türk muhafazakârlığı için konuşmak gerekirse,

Muhafazakâr anlayışı şekillendiren kavramsal matris, 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca devletçi-bürokratik seçkinler ve 1950'li yıllar boyunca da yükselen siyasal seçkinlerce oluşturulan politikalara alternatif meşruiyet zeminleri sağlayarak, Türk değişimi içinde gelişen modernizmi, siyasal, kültürel ve ekonomik kurumları ile yerelleştirme ve tarihselleştirme görevi görmüştür (İrem, 1999: 143).

“Zıddıyla” var olabilme hali, pozisyonunu karşındakine göre alma zorunluluğunu da beraberinde getirir. Bu tespit bize ne söyler? Muhafazakârlığın savunma pozisyonu ağır basan bir ideoloji olarak okunabileceğini. Bu savunma tespitini yaparken, tespitin çift yönlü doğası hakkında da dikkatli olmak gerekir. Savunma hali, oldukça aldatıcı bir tanımlama olabilir. Çünkü “muhafazakâr düşüncenin ilkesel olarak tepkisel olması, savunmacı olduğu anlamına gelmez. Bir

¹⁵ Burada vurgulanmak istenen şudur, elbette her ideolojin kendini inşa ederken, pozisyonunu karşındakine göre alır. Fakat bu tavır muhafazakârlıkta bir gereklilikten çok bir mecburiyet olarak okunabilir. Bu durum zaten kısıtlı olan manevra alanı içinde tamamen hapsolmesine neden olur.

karşı strateji olarak koruma ilkesi, hem savunmacı hem saldırgan olabilir. Saldırgan korumacılık kendi içinde çelişkili değildir, amaç denenmiş ilkelerin korunmasında kararlılık göstermektir” (Onur İnce, 2010: 71). Bu savunma hali (gerektiğinde saldırgan gerektiğinde değil) ona esas dokusunu kazandıran olgu olmasının yanı sıra başarılı bir stratejinin de bir parçasıdır.

2.2. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TEMEL KAVRAMLARI

Bir 19. Yüzyıl ideolojisi olarak muhafazakârlık esasen geride bırakılan yüzyıldaki baş döndürücü değişime karşı bir tepki hareketidir. Bu baş döndürücü değişimin faktörlerini Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma aklı olarak sayabiliriz (Ergil, 1986: 11; Nisbet, 2011: 62; Beneton, 2011: 12). Dolayısıyla muhafazakârlığın bir kriz dönemi mahsulü olduğunu ve kendini inşa ederken öncelikle bir geçmiş, istikrar ve düzen nosyonlarına yaslandığını belirtmek gerekir.

Aydınlanmaya ve On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren başlayan devrimci siyasal dönüşümlere tepki olarak biçimlenen muhafazakârlığın, Batı felsefesi içinde iki farklı düşünce geleneğinde somutlaşan iki ana biçiminden söz etmek mümkündür. İlki, Kıta Avrupası, diğeri ise Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Genel bir ayrımla, Fransız aydınlanmasında ifadesini bulan bütüncü, rasyonalist, devrimci ve kolektivist teorilere kaynaklık eden Kıta Avrupası düşünce geleneği içinde yer alan, Aydınlanma aklının ürünü olan siyasi teorilere karşı olan ama rasyonalizm eleştirisi dışında, büyük ölçüde aynı bütüncü düşünce stilini taşıyan Kıta Avrupası muhafazakârlığına karşılık, İskoç Aydınlanmasında ifadesini bulan ampirisist, evrimci ve nispeten bireyci bir düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan ve büyük ölçüde ondan etkilenen Anglo-Amerikan muhafazakârlığından söz etmek mümkündür (Özipek, 2005:6)

2.2.1. Devrim Karşıtlığı

Muhafazakârlığın alet çantasına bakacak olunursa en büyük yeri Fransız Devrimi karşıtlığının kapladığı görülebilir. “Karşı-devrimci an, muhafazakârlığın tarihinde belirleyici bir andır” (Beneton, 2011: 12). Bunun nedeni oldukça açık ve anlaşılırdır:

Genel olarak, Millet Meclisi'nin, Milli Kongre'nin ve Kamu Güvenliği Komitesi'nin uğraşları toplumun bireyselleştirilmesine, ölçülerden, madeni para sistemi ve ağırlıklardan, mülkiyet, eğitim, din ve yönetimin bütün yönlerine kadar her şeyin rasyonelleştirilmesine doğru kıvrılmıştı. Din belki de burada devrimci mükemmeliğin bir son örneği olmaktadır (Nisbet, 2007: 61).

Siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlığın varlık nedeni Fransız Devrimi nezdinde modern topluma ve onun kazanımlarına yönelttiği sert eleştirilerdir. (yasalar önünde eşitlik, genel oy hakkı, refah devleti uygulamaları vd.) Nisbet, “200 yılı aşan süredir muhafazakârlığın ana konuları, dikkate değer oranda, Burke tarafından Fransız devrimine yönelik olarak ileri sürülen konuların geliştirilmesinden başka bir şey değildir” (2007: 50) derken bu noktanın altını çizer. Burke’ün Fransız Devrimi’ne yönelttiği eleştiriler nelerdir?¹⁶

Fransız devrimi örneğinde muhafazakârlığın tüm kavramlarını temelden sarsan öğeler vardır. “Muhafazakârların cemaat türü dayanışmacı toplumsal kümelere duydukları sevgi” (Ergil, 1986: 123) ve bu tür ara tabakalara olan vurguları göz önüne alındığında, devrimin bunları yok ediyor olması onlar için yıkıcı bir anlam ifade eder.

¹⁶ Burke’ün Devrim’e bu denli “saldırmasının” sebeplerinden biri, “Kendisi için çok yüce olan değerlerin hüküm sürdüğü bir dünyanın sonuna geldiği sanısına kapılmış olmasıdır” (Beneton 2011: 12). Burke için devrim, gelenekleri ve kadim tarihi ile yaşayan başta ülkesi İngiltere olmak üzere tüm Avrupa’yı bir yıkıma sürükleyecekti.

Fransız devrimin rasyonelliğe ve evrensel soyut ilkelere bağlılığı da muhafazakârlar için bir eleştiri noktasıdır. Soyut ve evrensel ilkelere karşı güvensizlik duyarlar. “Somut ve gerçek erdemlerin yerine, basit gerekçeler haline gelen büyük kelimeler, Özgürlük, Kamu Yararı, İnsanlık geçirilmiştir” (Beneton, 2011: 21). Bunların karşısına gücünü yılların deneyiminden süzülüp gelmesinden alan geleneğin yüceltilmesini koyarlar. Düzen, otorite, organik toplum, hiyerarşi, insan doğasına duyulan şüphe, gelenek ve deneyimin yüceltilmesi muhafazakârlığın alamet-i farikalarıdır.

2.2.2. Din ve Mülkiyet

Devrim, muhafazakârlığın en önemli iki kavramına yani kurumsallaşan dine ve mülkiyete karşı açık ve keskin bir saldırı hareketiydi. “Devrimin mülkiyetle ilişkisinden başka muhafazakâr geleneğe apaçık aykırı çok az şey olabilirdi” (Nisbet, 2007: 60-61). Feodal toplumun en büyük çocuğun önceliği hakkını ortadan kaldıran, boşanma hakkını getiren, cemaatlerin mal varlıklarına el koyan devrim karşısında, Jakobenlerin kurumsallaşmış dine indirdiği darbeler de düşünüldüğünde, devrim elbette dehşete düşen muhafazakârların nefretini üzerine çekecekti.

Nisbet, Burke’ün “tahrip etme, kamulaştırma veya katı düzenleme aracılığıyla mülkiyet karşısı ortaya konana Jakoben saldırının Hristiyanlığa (veya monarşiye ve aristokrasiye) karşı işlenen şeye denk bir suç olduğunu” (2007: 115) söylemekten hiç vazgeçmediğini yazar. Mülkiyet, muhafazakârlık için elzem bir noktada durmaktadır. “Roma hukukunda özellikle orijinal tabletlerde ve Cumhuriyet hukukunda *familia* teriminin esas ve kök anlamı olan mülkiyet, yani başta gerçek mülkiyet, yani toprak olmak üzere hane hukuku olan *partia potestas*’ın bütünü içine alan gerçek mülkiyettir” (agy. s. 116). Bu doğal mülkiyet vurgusu muhafazakârlığın esasen bir

üst sınıf ideolojisi olduğunun kanıtıdır. Muhafazakâr mülkiyet anlayışının iki ana unsuru, “mülkiyet evrensel ve soyut bir hak değildir; toplumu oluşturan bütün bireylerin mülkiyet edinme hakkına eşit erişimi yoktur” (Birler, 2012: 292) şeklinde özetlenebilir.

2.2.3. Aydınlanma Aklının Eleştirisi ve İnsan Kusurluluğu

Güler, muhafazakârlık bahsinde süreklilik gösteren iki tema olduğuna vurgu yapar. İlki, insanların doğuştan iyi ve özgür olamayacağını savunan ilk günah doktrini ile temellenen insan kusurluluğu/mükemmel olmayışıdır. İkincisi ise tarihsel sürekliliğe ve geleneksel çerçeveye duyulan güvendir (2008: 117-118). İnsana bu bakış, esasen akla, topluma ve siyasete bakışın da bir özetidir. Bu sınırlı insanın, sınırlı bir aklı vardır ve dolayısıyla sınırlı bir siyaset yapabilir.

Muhafazakârlığın, aklı tamamen reddettiğini söylemek mümkün değildir. Aydınlanma aklının karşısına kendi akıl formülasyonunu koyar. Muhafazakârlığın aklı ise, sınırlı bir kapasiteye sahip insanın sınırlı bir bilme pratiğine karşılık gelir. “Bilinçaltını, rasyonel öncesini ve geleneği överek rasyonaliteyi aşabilmesi” (Nisbet, 2007: 84) ya da özgür düşüncenin önünde genellikle bir engel olarak düşünülen önyargıyı bir tür olumlu bir tecrübe olarak kodlaması oldukça dikkat çekicidir.

Muhafazakârlık, kendisini biricikmiş gibi sunan Aydınlanma aklına dolayısıyla rasyonaliteye eleştiri getiren düşüncelerden biridir.¹⁷ Çünkü bu aydınlanma aklı kendine yeten, evrensel ve doğuştan hakları olan özgür bireylere

¹⁷ “Aklın sınırlı bir kavrayış gücü vardı; akıl, hiyerarşik olarak diğer tüm beşeri değerlerin üstünde yer alan ve dolayısıyla onlardan bağımsız bir biçimde kendisine başvurulmasını haklı kılacak yüce ve yanılmaz otoriteyi temsil etmiyordu” (Özipek, 2005: 42).

seslenir. Muhafazakârlık bu düşünceyi soyut ve ütöpik bulur.¹⁸ Bu soyutluk ve tündengelimci tutumu şiddetle eleştirir. Aydınlanmanın bu özgür bireyleri de elbette, toplumsal sözleşmenin temeline Tanrı'yı değil, rasyonaliteyi koyarlar.

Zürcher, muhafazakârlık kavramı için, “meşru yönetimin, vekâlete ya da yöneticilerle yönetilenler arasında herhangi bir tür ‘sözleşmeye dayalı’ ilişkiden ziyade, yerleşmiş usullere dayandığı kanısının esas olduğunu” belirtir (2006: 40). Aile, din ve cemaat bu rasyonel insan için özgürleşmesi gereken zincirlerdir, sahip çıkması gereken değil. Bu muhafazakârlık için kabul edilemezdir. Çünkü muhafazakârlık, Özipek'in de belirttiği gibi (2005: 72) sınırlı ama değerli bir insan tahayyülü, organik bir varlık olarak toplum kabulünden oluşur ve bunlar sözleşmenin değil tarihsel gelişimin ürünüdürler.

2.2.4. Toplum Tahayyülü

Muhafazakâr ufuk, toplumu hiyerarşi ve otoritenin zorunlu olduğu gelenek ve tecrübe ile temellenen bir organizma olarak kavrar. Özgürlük ve eşitliğin ise ancak organizmanın bu sınırlarına uyduğu sürece yaşayabileceği bir toplum tahayyül eder. Tahayyülün can bulduğu devlet ise “organik toplumu yansıtacak en doğru kavram, ulus devlet olacaktır” (Birlir, 2012: 292). Bu önemlidir, çünkü muhafazakârlığın tepkisel ve pragmatik taraflarına vurgu yapılır. “Böylesi bir bileşkenin korumayı esas aldığı nedir” sorusuna yanıt ise ulus devlet olmadan verilemez. “Muhafazakâr inancın spesifik alanlarının her birinde değişmez fikir, hem bireyselcilik hem

¹⁸ “Muhafazakârlık insanoğlunu uyumluluk içinde çerçeveleyen unsurları rastlantısal ve dünya düzenine ait sayar ve dolayısıyla sorunsuz olarak görür. Bu nedenle muhafazakâr bilincin ütopyası olmadığı ve aslında bir hükmetme bilgisi olduğu söylenir” (Güler, 2008: 133).

milliyetçilik akımları karşısında ayakta kalmak için ulusun ara yapısının –tarihten ve sosyal gelişimden neşet etmiş olan- ayakta kalma hakkıdır” (Nisbet, 2007: 75).

Muhafazakârlığın toplum anlayışı, toplumu olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi görür. Normatif değildir, gerçekçi ve faydacıdır (Güler, 2008: 124). Alet çantasındaki tüm kavramları (tarih, gelenek, akıl, otorite, özgürlük, mülkiyet, din) toplumsal istikrar ve otorite açısından fonksiyonel bir öneme sahip olup olmadıklarına göre inceler. Burada vurgu sadece fonksiyonel olmaları değil, esasen onları özlerini boşaltarak kendi tahayyülüne uygun hale getirme dürtüsüdür. Özgürlük kavramını ele alalım, muhafazakârlık için özgürlük, “bireylerin her türlü iktidarı zayıflatmak için araçsal olarak kullanabileceği bir kavram olmaktan çıkıp, toplumsal değerleri yansıtan bir karaktere sahip olması gereken” (Birler, 2012: 294) bir kavramdır. Böylesi bir tanımlama, özgürlük kavramını sadece pragmatik bir amaç için kullanmakla sınırlı kalmaz, içeriğini boşaltır ve işlevsiz bırakır. Aynı tutum eşitlik kavramı için de geçerlidir. “Muhafazakâr düşüncede özgürlüğün amacı birey ve aile mülkünün korunması ile sınırlı ise, eşitlik talebi de topluluğun eşitsiz bir biçimde sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin yeniden dağıtımını hedefler” (Güler, 2008: 138).

2.2.5. Pragmatik Tutum

Muhafazakârlığın bu fonksiyonellik yönelimli tutumu onu son derece faydacı bir hale getirir ve bir adım daha ileri götürür. Bu faydacılığın diğer bir çıktısı ise diğer ideolojilerle olan kısa ve uzun vadeli işbirliği potansiyelinin geniş bir yelpaze çizmesidir. Muhafazakârlık, “Monarşilerden aristokratik rejimlere, temsili demokrasilerden diktatörlüklere, yüksek gümrük vergileriyle desteklenen korumacı iktisadi uygulamalardan serbest piyasaya, ulusçuluktan küreselleşmeye, kapitalist

devletten refah devletine kadar birbiri ile çelişen birçok kurumu ve değeri korumaya çalışmıştır” (Birler, 2012: 283). Bu geniş yelpaze bizi korunacaklar ve korunması gerekenler üzerine düşünmeye itebilir. Böylesi geniş bir ittifaklar mazisi ne tür bir korunacaklar listesine sahip olabilir sorusu oldukça önemlidir. Diğer taraftan listenin sürekli değişim ve çelişki göstermesinden daha olası bir şey olamaz. Bu durumda muhafazakârlığın son derece kıvrak ve eklemlenme potansiyeline açık bir ideoloji olduğunu söylemek mümkün olur. Bu bir tutarsızlık ya da zayıflık olarak görülmemelidir. Bilâkis bunun pozisyon değiştirmede eli oldukça güçlendiren bir meziyet olduğunun altı çizilmelidir.

Muhafazakârlık siyasal arka planını devrim karşıtlığı üzerinden kurar fakat yeni düzenin geri döndürülemezliği noktasında elindeki düzene dair istikrar ve makulleştirme çabaları geliştirir. Özipek, “muhafazakârlık ihtiyatlılığının, engelleyemediklerine uyum sağlar” (2005: 83) düsturunun altını çizer. Yavaş ve dokuya uygun mümkün merteye sınırlı değişimlerden yanadırlar. Mevcut düzenin doğallığı, kendiliğindenlik ve organizmacı toplum anlayışı bu muhafazakâr ihtiyatlılığı hem yaratan hem de besleyen temel faktörlerdir. Buradan muhafazakârlığın bu kabullenme sürecini kolay ve kayıpsız yaşadığı düşünülmemelidir.

Nostalji ve geçmişe duyulan özlem muhafazakârlığın önemli hatlarından biridir. Maistre’nin meşhur, “karşı devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz” sözünde somutlaştığı gibi muhafazakârlar Jakobin Devrimin tam zıddını değil, devrimden öncesi o geleneksel yaşantıyı ve feodal değerleri geri istiyorlardı. O yüzden bu sözde bir karşı devrim planı ya da stratejisi değil daha çok bir Altın çağa özlem, “Ancien Régime toplumu ya da Ortaçağ topluluğu” (Beneton, 2011: 98)

şeklinde billurlaşan bir nostalji¹⁹ göze çarpmaktadır. Bu nostaljik tutum, bir geçmiş vahvahlanmasından ziyade, “siyasi bir proje olarak modernliğin erozyona uğrattığı bir geçmişin ve o geçmişin vaat ettiği başka bir gelecek ihtimalinin yadedildiğinin vurgulanması” (Bora ve Onaran, 2006: 260) olarak tezahür eder.

Esasen karşı devrimci olmak, mevcut devrime karşı bir saldırı ve imha planını da beraberinde getirmesi gereken bir sıfattır. Fakat muhafazakârlık bu savunmacı ve korumacı tavrı ile bu hareket planını nasıl yapabilir? Bu sorunun cevabını, Türk muhafazakârlığının şekillenişinde aramak, somuta kulak vermek gerekmektedir.

Muhafazakâr düşüncenin genel çerçevesini, tarihini ve ana kavramlarını inceledikten sonra, bu kavram ve akış örüntülerinin Türk muhafazakârlığında nasıl bir yer bulduğunu ya da bulamadığını incelemek gerekmektedir. Bu inceleme işlemi pek çok yönden şerhler içermektedir. Öncelikle bu dergi bir kültür-sanat mecmuası olarak çıkarılmıştır. Siyasal bir ideolojinin izini ondan “bağımsız” görünen bir mecrada incelemeye çalışmanın zorlukları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Modern bir ideolojinin kendisini ve ana temalarını az gelişmiş bir ülke literatüründe ararken birebir eşleşmeler pek mümkün görünmemektedir. Gelişmişlik düzeyinin bir diğer kertesini olarak genç cumhuriyet “muhafazakâr” temalara gerek usul gerek esas bakımından mesafeli bir tavra sahiptir. Zürcher, Karl Mannheim’ın, “yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçişi, sınıf temelli kapitalist toplumun ortaya çıkışının bir sonucu” olarak gördüğünü aktarır (2006: 40).

¹⁹ Nostalji sadece özlemi değil, bir karamsarlık halinin çağırıcısı olarak da okunabilir. “Burke’e ve diğer muhafazakârlara göre modern tarih tamamen ortaçağın feodal otoritesinden ve özgürlük sentezinden sürekli bir düşüş olarak görülebilir” (Nisbet, 20017: 92) sözleri bu duruma bir örnek teşkil eder.

Bu doğrultuda düşünöldüğünde kapitalizme uyum sancıları çeken Türkiye toplumunun o yarı bilinçli gelenekselciliğın içine sıkışmış olduğu tespiti yapılabilir.

Safa'nın bu dönemde düşünsel olarak tam rengini bulamadığını göz önünde bulundurursak, *Kültür Haftası* bir mayalanma dönemi eseri olarak kabul edilmelidir. Safa'nın olgunluk dönemi temalarının nüvelerini içermesi bakımından incelemeye değerdir ancak kaygan bir analiz zemini yaratması bakımından dikkatle ilerlenmesi gerekmektedir. Bu temkinlilik doğrultusunda, analiz dergiden öne çıkan başat temaları merkeze almayı hedeflemektedir. Bu temalar gerek yazarın, gerek derginin gerekse o dönemin kesişme noktaları olarak kristalize olur. Bu doğrultuda, analiz Safa'nın yazılarına odaklanarak, derginin diğeri tema ve yazarlarını bir tür gölge konumda tutmayı seçmiştir.

2.3. KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kültür Haftası'nı değerlendirirken, Tanıl Bora'nın (1998) erken cumhuriyet dönemi düşünce hayatının henüz ayrışamamış bir blok halinde olduğuna dair tespiti dikkate alınmalıdır. Muhafazakâr düşüncenin kavramları dergide kendini açık bir şekilde göstermez. Tüm kavramlar milliyetçilik çimentosuyla sabitlenmiş bir haldedir. Derginin bir ilk deneme olması da bu ayrışamama halinde önemli bir yer tutar. Safa, *Kültür Haftası*'ndan sonra çıkardığı *Türk Düşüncesi*'nde (1953-1960) bu "acemiliği" üzerinden attığı için daha açık bir şema tespit edilebilir.

Kavramların bu biraradalığı dergiye ve derginin koşullarına özgü bir durumdur. Analizi zorlaştıran bu monolitik ilerleyen bölümlerde *Kültür Haftası*'nda öne çıkan temaların muhafazakârlıkla ilişkisi serimlenerek aşılmaya çalışılacaktır.

2.3.1. Kültür

*"Her sözün bulduğu revaç ve itibar, ifade ettiği fikir üzerinde bir uyanışa delalet eder"*²⁰

Dergiye de adını veren Kültür kavramı, oldukça önemli bir noktada durur. Bu çerçeve neden bir kültür dergisinin incelenmesine üzerine şekillendirilmiştir? Yalçın Küçük, "yalnızca Türkiye'de değil dünyanın birçok önemli hareketler dergiler etrafında gelişir" der (1992: 139). *Kültür Haftası* dergisi tam da bu çerçevede, yani siyasi fikirlerin evrimini takip edebilmek için değerlendirilecektir. Derginin yayınlandığı dönemin koşullarında, "1930'lu yıllarda devlet organları dışında yayımlanan politik içerikli dergilerin yok denecek kadar az olduğunu" belirtir (Oktay, 1986: 348). Bu yoksunluk, dönemin aydınlarının alenen siyasal tavır

²⁰ Başyazı, 1936, Kültür Haftası, S.1, s.1.

almaktansa daha apolitik görünen kültür ve edebiyat gibi alanlara yönelmelerinin bir sonucudur. Bu yönelim, *Kültür Haftası* dergisindeki edebiyat dışı, psikolojiden milli ekonomiye, davranış biliminden sanata, Şark-Garp meselesinden İnkılap tartışmalarına uzanan geniş yelpazenin bir “kültür” dergisinde neden yer aldığının cevabını verir.

İlk sayısına kültür kavramına yoğunlaşarak başlayan dergi için bu kavram üzerine zengin bir tartışma yürütebilmek ve bunun sonucunda Türk düşün hayatı için verimli hadiseler önyak olabilmek temel vazife olarak kodlanmıştır. *Kültür Haftası*, “Fert ve cemiyet halinde insan şuurunun bütün faaliyetlerini içine alan kültür ve kültürün bütün tezahürlerini” (2013: 213) ortaya çıkarabilmek gayesindedir.

Kültür Haftası, ilk sayısının önsözünde “sanat, ilim ve edebiyatı tam bir kültür seciyesi, ahlaki ile birleştirmek, sağlamlaştırmak istiyor” diyerek izleyeceği yolu açık bir şekilde belirtir. Nitekim ilk sayı – ve ikinci sayı- daha çok kültür alanında çoklu bir yol açma niteliğindedir. Çokludur çünkü kültür kavramının teorik tartışmasından, memleket musikicilerinin kültür anlayışına ve çocukların kültürüne değin uzanan geniş bir hat boyunca devam eder. Bu geniş hat boyunca, muharrirler de birbirinden farklı konularda dururlar. Ağaoğlu için Batı kültürü tartışmasız olarak daha yüksek bir yerde durmakta, bu kültürün parçalı değil bütüncül bir kabulü gerekmektedir. Mustafa Şekip Tunç ise Batı’ya hayranlığını gizlemez fakat Ağaoğlu gibi somut değil, tam bir Bergsoncu olarak daha mistik bir yerden, ruhiyat ve maneviyat kanalından ilerler. İlerleyen sayılarda da bu konuda düzenli olarak yazmayı sürdürecektir. Safa’nın da Batı’yı daha üstün bulduğu ama Türk kültürünün

de özgünlüğü iddiasında bulunduğu görülür. Safa'nın bu denkleştirme çabasında sentez düşüncesinin nüveleri bulunabilir.

İlk sayının başyazısı “*Kültür Nedir?*” (s.1) başlığını taşır. Mustafa Şekip Tunç'un “*Dünya Kültürlerine Bir Bakış*” (1936: 3) ve Ahmet Ağaoğlu'nun “*Üç Kültür*” (1936: 5) isimli yazıları da medeni beşeriyetin kültür çeşitlemelerini açıklamaya girişen yazılardır. Ağaoğlu, denemesine ikinci sayıdaki “*Bir Kültürden Diğetine*” (1936a: 22) yazısı ile devam eder. Kültür kavramı üzerindeki sis perdesini kaldırmayı amaçlayan yazıların yanı sıra yüzlerini memlekete çevirerek, bizim kültürümüz bu kültürler arasında nasıl bir noktada durur sorusuna cevap arayan yazılar da mevcuttur.

Peyami Safa'nın “*Kültür ve Edebiyat*” (1936: 8) başlıklı yazısında, derginin, Türk kültürünün beynelmilel ehemmiyette ama tam manasıyla da Türk kültürü kalarak zuhur edeceğine olan inançtan bahseder. Derginin bu müşterek emniyetten doğduğunu itinayla vurgular. İlk sayıda Yahya Kemal tarafından yazılan “*Memlekette Bahseden Edebiyat*” (1936: 2) yazısı “mektepten memlekete dönmek” çağrısı yaparak bu tutumu kuvvetlendirir. Yüzünü memlekete dönmek çağrısının hedefi, Batı- özellikle Fransa- edebiyatını yücelterek memleket edebiyatını aşağılamaya varan tutumların eleştirisini de içermektedir.

İkinci ve Üçüncü sayılarda Ahmet Hamdi, “memlekete dönme” çağrısı yapan ustası Yahya Kemal'in bıraktığı yerden “*Bizde Roman*” (1936: 25; 1936a: 45) başlıklı yazı dizisi ile dönülecek o memleket ne menem bir yerdir sorusuna yanıt arar. “*Tenkidin mersiye ile yürüdüğü yegâne san'at hayatı bizimkidir*” diyen Tanpınar, “*Bizim entelektüellerimizin, sanatkârlarımızın bir vasfı da yerli okumamaları hatta kendi edebiyatımızın bahsine bile yanaşamamalarıdır.*”

Bahsetmeleri için ölmüş olması gerekir” (1936a: 45) sözleri ile memlekete kim dönmek istiyor sorusunun cevabını arar. Tanpınar’a göre, Yahya Kemal’e mektepten memlekete davasında hak kazandıran noktalardan biri budur: kendi kendimizle biraz alakadar olmak meselesi²¹ Fakat bu meselenin ne kadar başarıldığını, Tanpınar sonraki sayılarda, *“hayat ve dünya karşısında kendimize mahsus bir duruşun hâlâ mevcut olmaması, düşünce ağacının meyvalarını hep komşu bahçesinde rastgele sarkmış dallardan toplamaya çalışmamızdandır”* sözlerinden kestirebiliyoruz (1936b: 45).²²

İkinci sayıda, Peyami Safa da benzer endişeleri paylaşır. Safa’nın endişesi, Kemal’in ifrattan kaçınan mütevazı uyarısından daha yüksek tonlu ve iddialı bir çıkıştır. Şöyle der, *“Vaka-i Hayriye’den beri biz yeni bir medeniyete intibak devri geçiriyoruz. Bu intibak, milli hüviyetimizi silerek şahsiyetimizin köpürmesine mani olacak bir taklit safhasında kalmadığı müddetçe Garp örneklerine sık sık bakmaktan neden korkalım?”* (1936a: 33). Safa, bu sözleriyle Türk edebiyatının yetkinliği üzerine bir tartışmanın ilk kıvılcımlarını atmış olur.

Kültür Haftası ilim ve edebiyat üzerine tartışmalara geniş bir yer ayırır. Temel amaç, dimağ değişimine vurgu yapmaktır. Bu dimağ değişimi ancak, *“Türkiye’de ciddi bir kültür hareketinin doğması ve ilimle edebiyatın müşterek çalışmasından beklenebilir”* (Safa: 1936: 8). Kültür hareketinin doğuşu sadece bu ikilinin verimli çalışmasıyla gerçekleşemez. Bununla beraber, muharrirlerin de disiplinler arası geçişlere vakıf olması gerekmektedir. Nitekim Safa, *“Edebiyat tarihi*

²¹Tanpınar, yıllar sonra, Türkiye’nin evlatlarına kendisinden başka bir şeyle alakadar olmak için hiç fırsat vermediğini belirtir.

²² Tanpınar’ın bu sözüne oldukça yakın bir ifadeyi Safa (2013: 181), *“çünkü Avrupa kültürü bir ağaca benzetilirse teknik buluşlar onun meyvesinden başka bir şey değildir”* şeklinde belirtir.

ve tenkitle uğraşanlarımızın ilim ve felsefe kültüründen mahrum olduklarını teessür ve hayret içinde görmemek kabil değildir. Edebiyatın estetikle ve onun manevi ilimler ve felsefe ile olan açık münasebetini bilmemek gibi hayret verici bir vukufsuzluk” (1936e: 111) vurgusu ile bunu çok açık bir şekilde ortaya koyar. Bu şartla ancak bu kadim uygarlık dünya kültürleri içerisinde hak ettiği noktaya kavuşabilir. Oysa, “*Ne metafizik, ne felsefi, ne de sosyal bir dünya görüşü, bir insan anlayışı getirmeyen muhasır edebiyatımızın beynelmilel söz âleminde söyleyeceği hiçbir hususi fikri... bir merakı yok*” (1936g: 129) der Safa. İlim ve edebiyat arasında bir bağlantı kurmanın, bu sayede bir dimağ değişimini sağlayabilmenin amacı bir taraftan da hangi dil ile hangi terimlerle bu yeni dünyaya intibak edileceği tartışmasıdır.

Dimağ değişimi ancak Kemalizm ile mümkün olabilecektir. 1938 yılında Cumhuriyetin 15. yılına özel olarak basılan *Türk İnkılabına Bakışlar*'da Safa, kör bir mistisizme saplandığı için geri kalmış olan Doğu'nun, Kemalizm sayesinde bunu aştığını eserinde şöyle müjdelir:

Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı garpçılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartile yaşatmak kabildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinin de Osmanlılık sıfatıdır... Atatürk'ten evvel, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi bütün inkılâp hareketleri, yarım adamların yarım adımlarıydı. Milletın başına bütün belaları üşüştüren bu yarımıktı; Türk bünyesini hem Şark ve Garp, hem de din ve milliyet arasında yarımşar ve sakat iki parçaya bölüyordu (2013: 92).

Bu başarılı ameliyat²³ sonrasında ise Riyaziye'nin yükselmesi ve bu yükselişle birlikte step cemiyetinden site cemiyetine geçişin mümkünlüğü²⁴

²³ Safa'nın terminolojisindeki bu kavram esasen o dönemde şiddetin kurucu bir edim olarak meşrulaştırılması çabasının altını çizer. Öncelikle zemini temizlemek gerekir mottosuyla ilerleyen

sağlanabilecektir. *Kültür Haftası*'nda “*Seziş, Tahlil Riyaziye*” makalesinde şunları yazar: “riyaziyeleşme sadece riyaziye bilgilerini öğrenmekle değil, riyazi kanunlarla düşünmeye alışmakla ve hassasiyeti realitenin idrakinde sahte, eksik bir vasıta gibi telakki eden Yunan tefekkürünün Avrupa’da asırlardan beri yerleşen büyük çatısını kafalarımızın içine kurmakla elde edilebilir” (1936j: 247; 2013: 119). Bu dönemde tek çare olarak bu terbiyenin yerleştirilmesi sunulur.

Safa, *Kültür Haftası*'nda Türk edebiyatı için “hiçbir haysiyeti ve manası olmayan kalıp hükümler, bir eserin hüviyetini tahlil ve tahlil etmeye kâfi vasıflar olarak kullanılmaya devam ediyor” (1936e: 111) der. Bu eleştirinin önemli bir ayağı ise, taklitçiliğe karşı bir uyarı niteliğini taşır. Bu taklitçiliğe karşı uyarı dergide sıkça tekrarlanan bir temadır. İlerleyen sayılarda bu tema varlığını sürdürür ama biraz daha kısık sesli ve umutsuz –çoğu zaman sitemkâr- bir tarzda.

Safa'nın bu iddialı tutumu, diğer yazarlarda görülmez. Mahmut Ragıp Kösemihal'in “*Memleket Musikicisi Tipleri*” (1936: 9-10) ve Sabri Ander'in “*Çocukların Kültürü*” (1936: 10) yazılarında bir gelenek vurgusu öne çıkar. Bu iki yazıdaki ortak hissiyat, ananelere ve göreneklere sıkı sıkıya bağlı kalınarak insan muhayyilesinin bu hassas konusuna yani eğitime ve pedagojiye dair daha temkinli bir tavır bağlılıktır. Temel hassasiyet, genç neslin milli bir ruh ile yoğrulmasına dairdir. Milliyetçilik döneme damgasını vuran en güçlü temalardan biridir.

bir edimdir bu. Aynı zamanda miladi bir söyleme de işaret eder. Arkasındakileri hiçleştirilen, küçülten ve kendisinin sıfırdan bir memleket kurucusu olma iddiasına göndermede bulunur.
²⁴ Bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde *Türk İnkılabına Bakışlar*'da tartışır (2013: 176-184).

2.3.2. Milliyetçilik

Milliyetçilik dönemin tüm düşünüş ve siyasetini etkisine alan en güçlü ortak paydadır. Türkçülüğün, İslamcılığın ve işgaller sebebiyle Batıcılığın çöktüğü bu dönemde Safa'nın ve dönem aydınlarının milliyetçilikten başka tutunacakları bir dal kalmamıştır.

Safa, Milliyetçilik anlayışını şöyle izah eder:

Şüpheli zamanlar da dâhil, daima milliyetçi ve insançı oldum. Allah'tan şüphe ettiğim zamanlarda bile onun varlığı imkânını reddetmedim. Marksist olmaksızın kendi inanış hudutlarım içinde bir çeşit sosyalistim. Fikirlerim hemen bütün kitaplarımda vardır. Esasta değişmedim. Daima kendi kendimi tashihe çalıştım ve çalışıyorum. İnsanın kendi kendisi kalma şartıyla değişmesi bütün eşyaya şamil bir zarurettir. Bunun için hem muhafazakâr hem de inkılâpçiyim (Mustafa Baydar, 1960: 173; akt. Ayvazoğlu s. 8)

Safa'nın izlediği bu hattı, Beşir Ayvazoğlu (2008: 8-9) 1930'larda Kemalist, 1940'larda faşizme kayan, 1950'lerde bir tür kültür milliyetçiliği çehresi kazanırken 1960'ları belirginleşen bir muhafazakârlık ve neredeyse Türk sağının tüm tezlerinin oluşumuna ön ayak olmuş bir dönem olarak tarifler. Safa'nın reel politika ile ilişkisi ise bir tür transfer kararsızlığı olarak özetlenebilir. Bir zamanlar yakın arkadaşı olan Necip Fazıl'ın Menderes'e yazdığı mektuplar ve deyim yerindeyse "yalvarmaları" ile kıyaslayacak olduğunda 1950'lerde CHP'den milletvekili adayı olması fakat sonrasında seçilemeyip anti-komünizm politikaları nedeniyle Demokrat Parti ile samimi ilişkiler kurmaya çabalaması politik arenada salt masumane davranışlar olarak bile okunabilir.

Peyami Safa'nın milliyetçilik anlayışı, ahlakçı ve idealcidir (Göze: 1987: 63). Karpat Safa'nın milliyetçiliği ile savrulmaları arasında şöyle bir bağ kurar:

Gerçekte bu aşırı milliyetçilik eski örgütlenme ve bağlılık kavramlarının çözümlenmesinin yol açtığı sosyal ve psikolojik bir krizdi. Hakikaten, dil, yasal sistem ve ekonomide devletçe yürütülen bir dizi reformlar eski sistemin altını oymuş ve bir kimlik krizine yol açmıştı. Peyami Safa'nın bu dönemki karmaşık milliyetçi yazıları bu krizin boyutları ile eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çabalarını açıkça göstermektedir (akt. İrem, 1997: 93).

Derginin ilk sayısının Peyami Safa tarafından kaleme alınan başyazısında, tamamen milli vasıflı bir dergi olacağının sinyalleri verilmektedir.²⁵ Milli vasıf dergiye uluslararası kültür-sanat dünyasında güçlü bir silah olma işlevi yükler. Derginin ikinci sayısının başyazısında ise bu daha açık ve net bir şekilde ifade edilir: “Bir millet için fikir ve sanat mecmuaları da, en azından bir tayyare filosu, bir donanma kadar milli müdafaanın şartlarındandır” (Başyazı: 1936a: 21). Kültür, milletlerarası bu “savaş” düzeninde ülkenin elini güçlendirecek en önemli silahlardan biri olarak militarize edilir.

İkinci sayının başyazısında dikkate değer diğer bir husus ise, derginin gördüğü büyük ilgiye teşekkür edilirken, “*halk anlamaz yalanını tekzip ediyor, milli bir gurur ile bakıyoruz*” sözleridir. Bu ifadenin *Kadro* dergisine yönelik bir taşlama olduğu düşünülebilir. Nitekim bu tartışma ilerleyen sayılarda köy edebiyatına dair konuşulurken tekrar gündeme gelecektir.

Altıncı sayının başyazısında, Safa, “köy romanı yazan bazı muharrirlerimizde tezek kokusundan nefret, bir ideoloji haline geliyor” diyecektir (Başyazı, 1936b: 101). Bu ifadenin üzerinde durulması gerekmektedir. Özipek, Burke’ün Fransız devrimcileri için söylediği “kendi toplumlarına fethedilmiş bir ülke gibi

²⁵ Milli kelimesinin oldukça geniş bir anlamda kullanıldığının altını çizmek gerekir. Milli kelimesi, “yalnız millete mensup, millet için, millet uğruna anlamına gelmez, telifçilik gayretine yabancı, tam bir milliyetçilik mefhumunun bütün manalarını içine alır” (Safa, 2013: 85-86).

davranıyorlar” suçlamasından bahsederek, bunun siyasi seçkinlerin tercih ettikleri modernleştirme programı ile benzerliklerinin altını çizer (2006: 80). Kendi taşrasını, kendisinin aydınlık götüreceği bir yer olarak kabul ederler.

Diğer bir yandan Safa'nın sözlerinin görünürde siyasi seçkinlere yönelik fakat esas itibariyle süreci yöneten iktidar grubuna yönelik bir ifade olduğu düşünülebilir. Bu ifade bir sistem eleştirisi olarak okunmamalıdır. Yedinci sayının başyazısında bu durum açıkça ifade edilir:

Düne kadar bizde meseleleri de ortaya her zaman resmi otorite koymuştu. Fakat bunların canlı, kıvrandırıcı fikirler olmasından korktuğu için geniş bir fikir hayatı yaşanmadı. Meşrutiyet devrinin bütün meselelerini hükümet icat, yine hükümet hallederdi. Sultan Hamit zamanında ise bu da yoktu. Cemiyet –büyük kütle itibariyle- mutmain bir cemiyetti. Görünüşte ve saye-i şahanede her şeyimiz mükemmel olduğu için mesele yoktu. İlk defa bugünkü devirde Avrupa manası ile insana ait meseleleri düşünmeye başlıyoruz (Başyazı, 1936c: 121).

Bu sözlerde görüleceği üzere, içinde yaşanan duruma dair bir güzelleme ve olumlama söz konusudur. Bu olumlama daha ilk sayıdan itibaren kendini açıkça ortaya koymuştur:

Osmanlı imparatorluğunun geçirdiği yüz elli senelik yıkılış tarihinde mutasavvıflar ve tekkelerin temsil ettiği kültür, sakatlanmış bir yunan kültürü ile dini bir mistisizme; mektepli sınıf pratik Çin kültürü ile kaynaştırılmak istenen bir Avrupa kültürüne sarkmış ve birbirine arka çevirmiş anlaşılmaz acayip bir karnaval haline gelmişti. Bu dağınıklığı toplamak isteyenlerin en kuvvetlileri bile bir eklektizme düşmekten fazla bir şey yapamıyorlardı. Yeni bir şahsiyet ki bu şahsiyet birdir ve Atatürk'tür (Tunç, 1936: 3-4).

Bir hesaplaşma geleneğinden yoksunluk –devlet/düzen ile hesaplaşmaktansa mevcut iktidar kadroları ile hesaplaşma- ve devlet ile olan göbek bağı Türk siyasal hayatının temel bir figürüdür. Türk muhafazakârlığı da bu konumdan azade değildir.

Devletin millete önceliğinin ve bunun tarihsel bir gelenek olduğunun tespiti önemlidir. Osmanlı aydını bir devlet kişisiydi, devlet eliti içerisinde cereyan eden bir kamusallığın aktörüydü. Bu durum, kendini devletle özdeşleştiren zümrelerin kendi konumları etrafında şekillenen bir dünya anlayışını doğurur. Acilci ve şiddetli bir tehdit algısıyla kuşatılmış bir zihniyet dünyasının da bu önceliği körüklediği görülebilir. Bakıldığında, “tarihi süreçlerini patrimoniyal bir devlet yapısı içinde yaşayagelmiş, ilksel bağların hâkim olduğu bir toplumsal bağlam içinde, modern toplumsal örgütlenmenin kurumsal nitelikleri” (Köker, 2006: 282) karşısında, söz konusu niteliklerin hazmedilemediği bir yapıda oldukça olağandır. Bu hesaplaşamama hali ve devlet baba figürü milliyetçilik ile dirsek temasının neden hiç kesilmediği sorusunun da temel cevabıdır. Çünkü “organik cemaatin dayandığı hiyerarşinin hem kendisi hem de güvencesi olarak devlet fikri, muhafazakârlığın zamanla milliyetçi ideoloji ile kaynaşmasının düşünsel zeminini de oluşturacaktır” (Taşkın, 2015: 21).

Milliyetçilik, dönemin ruh hali ile perçinlenir. Dönemde “Avrupa merkezci uygarlık anlayışının etkisinde kalınarak, Cumhuriyet ideologları arasında oluşan “tarihsel gecikmişlik” duygusu kültür politikalarında derin bir “tedirginliğine” yol açmıştır. Dolayısıyla bununla baş edebilmek, “tedirginlikten kurtulmak için geliştirilen her türlü psikolojik, düşünsel ve kurumsal savunma mekanizmalarının belirleyicisi olmuştur” (Koçak, 2006: 371).

Yetişmeye ve hatta geçmeye çalıştığı Batı’nın en yetkin ve yegâne temsilcisi olma misyonuna, *Kültür Haftası* dergisinde oldukça sık rastlanır. Her konuda en ileriye gitmeye mecbur olmak hissiyatı, Türk’ün sanatını, ilmini, folklorunu, edebiyatını tüm dünyaya kanıtlama arzusu çok belirgindir. Bu iddia Osmanlı’dan

devralınan emperyal kibrin başka bir veçhesidir. Tam sömürgeleştiremediği, kayıplar yaşadığı bir geleneğin etkisiyle ihtişamlı bir mazi ve gelecek nosyonları inşa ederek, bu durumla başa çıkabilme kaygısı hissedilir.

Derginin düşünce aksına ve dergide yer verilen yazılara rengini veren hâkim milliyetçilik eğilimi “milli” kavramının kullanılmasında da kendini net bir şekilde ortaya koyar. Özellikle derginin ilerleyen sayılarında, Ziyaeddin Fındıkoğlu bu temayı sıkça işleyecektir. Fındıkoğlu’nun milli kültürden düşüncesi hem yerellik hem beynelmilellik kaygısı taşırken, aslında yeni bir insan tipinin müjdesini vermektedir. “*Türkiye’de milli kültür davası, her şeyden önce ‘ahlaklı adam’, ‘iyi insan’ tipinin mevcudiyeti ve çoğalması demektir*” (1936: 245- 246).²⁶ Fındıkoğlu’nun iyi insanı felsefi bir dilin vücuda gelmiş hali gibidir (1936a: 265-266). Bu iradenin temelidir. Hem maneviyatta hem ilimde hem felsefede milli kavramı çerçevesinde içinde yaşadığı topluma iyilikler saçan milli bir nüvedir. Kendini aşan ve bu milli cemiyetin arzularını ve ideallerini aksettiren bir ayna gibidir (1936b: 283- 284).

Milli kavramına yapılan vurguyu tartışmaya açmak Safa’daki Gökalp etkisini bu hat üzerinden berrak bir şekilde takip etmeyi mümkün hale gelir.²⁷ Safa *Türk*

²⁶ Burada şunu gözlemlemek mümkündür, milliyetçilik-birey-kültür blok bir kavram gibi ele alınır. Bu örnek bize milliyetçilik çimentosunun kavramlarını nasıl yuttuğunu göstermesi açısından önemlidir.

²⁷ “Gerçek bir sosyolog olarak, geleneği en iyi izah edenlerden biri Ziya Gökalp’imizdir. Ona göre, ‘anane (gelenek), çeşitli tarih anları birbirine kaynaşmış bir maziye (geçmişe), arkadan hareket ettiren bir kuvvet gibi ileriye doğru iten bir tarih cereyanına maliktir ki daima yeni gelişmeler, yönelmeler doğurabilir’. İleri Avrupa medeniyeti geleneklerden doğmuştur. Gökalp, İngilizleri ileri götüren ananeciliktir diyor ve bizi geri bırakan sebeplerden birinin de, canlı geleneklerimizi bir tarafa atarak her ülkeden, tarihsiz ve geleneksiz birtakım kaideleri almamız olduğunu söylüyor” (1963: 55).

*İnkılâbına Bakışlar*²⁸ kitabında inkılâp öncesi fikir dünyasını ve hâkim eğilimleri tartışırken²⁹, her eğilimin programına ve ilkelerine değinir. Bu değinide yer alan Türkçülük ilkelerinin Türk yurdu düşüncesi ve İslam beynelmileliyeti istisnalarını³⁰ saymazsak diğer tüm ilkeler Türk tarihi ve harsı, Türk dili, muasırlaşma, milli iktisat ve milli edebiyat³¹ temaları dergide oldukça geniş bir yer bulur. Bu milli hususundaki özen, Sadi Anadolu'nun, “*dil davasının köklerine kadar araştırıldığı bir devirde, dilin istiklâli ve millî bir ilim yapmadaki rolü önemle nazarı dikkate alınacak bir meseledir*” (1936: 53) sözlerinde berraklaşır. Safa, yine aynı eserinde (2013: 85-87) milli tanımlamasının sadece millet için millete ait bir husus olarak algılanmaması gerektiğini, bu tanımlamanın aynı zamanda dönemin yaygın eğilimi olan telifçiliğe karşı halis ve eksiksiz bir milliyetçilik mefhumuna işaret ettiğini belirtir.³²

Muhafazakâr aydınların dünya görüşü, “Cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışın muhafazacı ufukları da modern ekonomi olarak kapitalizm, modern siyasal yapılar

²⁸ Türk İnkılâbına Bakışlar, “Kadro çevresindeki aydınların sosyalizmden esinlenerek yaptıkları inkılâp yorumlarına” (İrem, 2006: 108) karşın Safa'nın inkılâbı buna muhalif bir yerden doktrinleştirme çabasına denk düşer.

²⁹ “Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür ki mütefekkirlerimiz evvela Muasırlaşmak lüzumunu hissetmişlerdir. Üçüncü Sultan Selim döneminde başlayan bu temayüle meşrutiyet inkılâbından sonra İslamlaşmak emeli iltihak etti: Son zamanlarda bir de Türkleşmek cereyanı çıktı” (2013: 27).

³⁰ Safa'da Türk yurdu bu coğrafi bir mekândan çok düşünsel bir odağa, kültürel bir tanıma işaret ederken, İslam Türkçülüğü besleyen tali bir damardan, kişinin kendisini ilgilendiren bir özel tanımdan öte belirgin bir nitelik taşımaz. Özellikle Mütareke döneminde yıldızı parlayan milliyetçilik düşüncesinin dönemin diğer akımlarının öncüsü olan isimlerine bile sirayet ettiğini özellikle vurgular. “Ümmetçi” Mehmet Akif'in İstiklal Marşı'nda ırk ve millet kelimelerini tekrarlamasını çarpıcı bir detay olarak sunar (2013: 87). İslam beynelmileliyeti değil Hristiyan beynelmileliyeti taraftarıdır. İnkılabın temelini oluşturan tüm inkılâpların kökeni bu kaynaktan beslenir.

³¹ Safa şunu vurgular: “Milli edebiyat Türk birliğini müdafaa hamlesinden doğar” (Tekin, 2003: 96).

³² Safa bu düşüncesini, Mustafa Kemal'in 1923 senesi Mart'ında Konya Türk Ocağı'nda yaptığı konuşmasına referanslarla destekler (age. s: 86). Bu canlı milliyetçilik tanımı inkılâbın en temel dinamosu olarak işleyecektir.

olarak da ulus devlet ve parlamenter demokrasi ile sınırlandırılmıştır” (İrem, 2006: 106).

Birinci Dünya savaşının ardından, 1930’larda korkunç bir ekonomik çöküşle sarsılan ve İkinci Dünya Savaşına doğru ilerlenen bir süreç yaşanmaktadır. Böylesi bir tarihsel izleğin ekonomi modeli ise Hobsbawn’ın Linz’den aktardığı “organik devletçilik” tanımında berraklaşır:

Geleneksel düzeni fazla savunmayan ancak hem liberal bireyciliğe direnme hem de emek ve sosyalizme meydan okuma tarzı olarak kendi ilkelerini bilinçli biçimde yaratan... Bunun gerisinde, hayali bir ortaçağa ya da feodal topluma duyulan ideolojik nostalji yer alıyordu. Bu hayali toplumda sınıfların ve ekonomik grupların varlığı kabul ediliyor, ancak şiddetli sınıf mücadelesi beklentisi, toplumsal hiyerarşinin benimsenmesi, her toplumsal grubun ya da ‘estatae’nin ve bunların oluşturdukları organik toplumda oynadıkları belirli rollerin ve kolektif bir varlık oluşturmaları gereğinin kabul edilmesiyle sınırlı tutuluyordu (2014: 150).

Devletçilik ile “kapitalist modernitenin toplumsal sonuçları ile hesaplaşma” (Bora, 1997: 10) çabalarının dinamosu da yine burada aranmalıdır.

Dönemin ekonomik modeli, esasen muhafazakârlığın ilkeleri çerçevesinde örülmüş bir nizam ve ölçülülük ile temellenir. Bu görüş, *Kültür Haftası*’nda Münir Serim’in ekonomi yazılarında görünürlük kazanır. Milli ekonomiyi temel alan yazılarında Serim, ekonominin temel kuramları ve kuramcılarını detaylı bir şekilde tanıtır. Ülke örneklerini ve milli ekonomiye karşıt görüşleri de titizlikle inceler. Yazılarda dikkat çeken milli iktisat politikası ise döneme damgasını vurur. Safa da, “büyük istihsalin devletleştirilmesi ve büyük sermaye tahakkümün önüne geçilerek, sınıf farkı tanımaksızın bütün müstahsillerin refaha sevk edilmesi, Kemalist ekonominin öz prensibini teşkil etmiştir” (2013: 201) sözleriyle güçlü korporatist

eğilimler taşıyan bu prensipleri berrak bir şekilde ortaya koyar.³³ Sınıflara karşı körlük ve refah hususunu sadece bir dağıtım sorunu olarak okuma eğilimi Safa'da oldukça güçlüdür. *Kızıl Çocuğa Mektuplar* yazısına şöyle başlar: “Söyle bana! Konuşalım! Ne istiyorsun? İçtimai adalet. Ben de bunu istiyorum” (1963: 79). Safa'nın içtimai adaleti zaten eşitsizliklerle var olan toplumda zorla bir eşitlik düşüncesinin kaybetmeye mahkûm bir hayal olacağını iddia eder. Sanayi hamlesi için mecali olmayan, hammadde yoksunluğu çeken bir tarım ülkesinde bu hesaplaşma oldukça sarsıntılı geçecektir. Sarsıntıları asgariye indirebilmek için ise bu sınıfsız, kaynaşmış kitle için devletçilik, “iktisadi kalkınma sürecinde ortaya çıkabilecek sınıf farklılıklarıyla çatışmasını önleyebilmek için gerekli” (Köker, 2006: 280) bir müracaat noktasıdır. İşin ekonomik yanı ile böyle başa çıkılmaya çalışırken siyaset ve kültür sanat için daha alternatif güzergâhlar izlenir. Bergsonculuk bunlardan en önemlisidir.

2.3.3. Bergsonculuk

Bergsonculuk, 20. yüzyılda akla karşı başkaldırının en önemli öncüllerinden olup, pozitivistin ve dar bilimsel yorumların iddialarına şiddetle karşı çıkarken, insani ve manevi değerlerin önemini vurgulamıştır (Cevizci, 2011: 974). Kesinliğe karşı ihtimaliyet fikrine önem veren Bergson'un, élen vital (hayat hamlesi/yaşam atılımı) ve durée (süre) gibi temel kavramları önemlidir.

³³ Sınıfsal çelişkileri bastırmaya dönük bir uzlaştırma stratejisi olan korporatizm, Türkiye örneğinde bir solidarizm olarak tezahür eder. Ahmad, 1934'te çıkarılan iş yasasının 1936'da Mussolini'nin yasaları örnek alınarak işçinin aleyhinde daha da güçlendirildiğini belirtir (1995: 142). Ülkede ne sendikal örgütlenme ne de sermaye örgütlenmesi vardı ve yeni rejim bu sınıfsal çelişkileri kaynağında boğmak amacını güdüyordu. Safa'nın milli ekonomi tanımı bu hususu netleştirir: “milli ekonomi hâkimiyeti bir sınıfın elinden alıp ötekine vermek değil, sınıflar arasındaki ihtilafı ve müsavatsızlığı milli menfaat lehine ortadan kaldırmak davasıdır” (akt. Ay ve Durakoğlu, 2012: 38).

Bergsonculuk “muhafazakâr çevrelerin Türk modernizminin doğası hakkındaki değerlendirmelerini de derinden şekillendirmiş ve deyim yerindeyse muhafazakâr bir modernite anlayışının temel felsefi-siyasal uğraklarından biri” (akt. İrem, 1999: 156) olarak erken Cumhuriyet döneminde oldukça güçlü bir akımdır. Bergsonculuk, Kemalizm’e doğrudan itiraz etmenin güç olduğu dönemde, muhafazakâr aydınlara alternatif ve daha güvenli bir muhalefet imkânı sunmuştur. Bergsonculuk’un temel kavramı hayat hamlesi (*élan vital*) alternatif inkılâp yorumlarına açık kapı bırakması yönünden güvenli bir izleğe imkân tanımıştır. Bergsoncu bir bakışla, Kemalizm’i bir tür *hayat atılımı*³⁴ olarak okumak demek esasen değer ve geleneği yeniden yaratma hamlesi olarak pozitivistliğe karşı mistisizmi çağırma anlamına gelir. Bu davet, Nazım İrem’in de belirttiği gibi, pozitivistliğin Batı’ya değil, köklerini 18.-19. yüzyılın romantik, ruhçu ve aydınlanma karşıtı Diğer Batı’ya çevirmek anlamına gelir (1999: 144).

Bergsonculuk damarı Türk muhafazakârlığını kuran ve ona nefes aldırın bir hattır. Ama bunun yanı sıra yüzünü, “aydınlanmacı ve akılcı pozitivist geleneği eleştiren ve 1920li ve 1930lu yıllar içinde liberal modernlik karşısında kısmi başarılar kazanan ‘Diğer Batı’ya” (İrem, 1999: 145) çevirmesi önemlidir. Bergsonculuk, Türk muhafazakârlarına Batı’yı kendi silahlarıyla vurma şansı veren bir düşünce olması bakımından oldukça caziptir. Bu motivasyon sayesinde

³⁴ Mustafa Şekip Tunç, *Türk İnkılabına Bakışlar*’a yazdığı önsözde, “yalnız hakiki inkılâplar fikirden ziyade bir hayat hamlesi veya geniş ve büyük bir ihtiyaç gücünün tezahürleri olduğundan...” (2013: 19) sözleri ile bu noktayı vurgular.

sahiplendikleri ruhçu, mistikçi görüşü her defasında bunun beşiği olduğunu belirttikleri Şark'tan değil, Garp'tan almayı tercih ederler.³⁵

Bergson felsefesi, “Maddeci/meکانist Batı'ya karşı yine Batı içinden maneviyatı öne çıkararak bir karşı felsefe geleneği... [olarak] 1900'lü yılların başından itibaren Osmanlı aydınlarının ilgisini çekmiştir” (Çınar, 2006: 86). *Kültür Haftası*'nda Bergson etkisi oldukça çarpıcıdır. Bu felsefi geleneğin izleri özellikle Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç ve Hilmi Ziya Ülken'in yazılarında belirgindir.

Bergsonculuk akımının Safa'nın fikirsel ikliminde var oluşu, tabiri caizse Türkiye bayiliğini yapan Safa'nın yakın dostu ve *Kültür Haftası*'nda yazılarıyla yer alan Mustafa Şekip Tunç vasıtasıyla olmuştur.

Mustafa Şekip Tunç'un *Kültür Haftası*'ndaki “*Ruhiyatın Yeni Verimleri*” (1936a: 23- 24; 1936b: 43-44; 1936c: 63-64; 1936e: 103- 104; 1936f: 24-26) yazı dizileri oldukça önemlidir. Aynı zamanda Mümtaz Turhan'ın psikanalizi ve yeni eğilimleri açıklamaya yoğunlaşan *Gestalt Nazariyesi* yazıları (1936: 29- 30; 1936b: 150-151) da dergide yer bulmuştur. Mazhar Şevket, “*fakat bilgi, kaderden çok daha kuvvetsizdir... kozmopolitliğe karşı kutsiyeti, yeniye teamül yerine eskiye hürmet, tasannu yerine tekâmül, akıl yerine duygu, mücerrede karşı müşahhas, kaideye karşı yaratıcı muhayyele ilah*” sözleriyle hayatta kökünü bulan fikirler üzerine yazar (1936a: 69- 70). Elif Naci, “Bergson'un tarif ettiği fert, bu suretle eski mistik ve kapalı ferdiyetçiliğin ferdi olmaktan çıkarak açık ve inkişaf halinde bir tarih, başka bir tabirle cemiyetin bir fonksiyonu oluyor” sözleriyle aynı noktaya seslenir (1936:

³⁵ Çünkü esasında bütün ayıklama çabalarına karşın Şark hakkındaki fikri özü itibariyle şudur: “Şark düşüncesinde açıkça anlatılabilen, ölçülebilen, ispat edilen hiçbir şey olmadığı için, içine kolayca her iddia boca edilir” (Safa, 2013: 133). Safa'nın yapmaya çalıştığı şey, bu içine çer çöp sıkıştırılan hurca bir şekil verebilmektir.

93- 94). Bu yazılardaki başka bir motivasyonun “Türk inkılâbını ve Kemalizm’i ferdiyetçilik- cemiyetçilik karşıtlığına düşmeden yorumlama girişimi” (İrem, 2006: 106) olduğunu vurgulamak gerekir.

Mustafa Şekip Tunç’un, derginin daha ilk sayısındaki yazısında kültür kavramını mistik bir yerden okumaya çalıştığını belirtilmişti. Tunç bu yazısında buna ek olarak, “*akıl ve tecrübe bilgileri tabiatı ile dar olacak, buna karşılık her şeyi kendine benzeten bir muhayyile geliştirecektir... mistik muhayyilenin geniş ve derin tezahürünü...*” (Tunç, 1936: 3- 4) demektedir. “*Ruhiyatın Yeni Verimleri*” yazı dizisiyle yaratıcı atılım, sezgi, yaratıcılık, bilinç, bilinçaltı, nevroz, davranışçılık, Freud, Adler, Pavlov (1936d: 263- 264) vb. derinlemesine tartışır (1936g: 163- 164; 1936h: 183- 185). Başka bir yazısında “*ihtiyarlanmış ve donmağa yüz tutmuş Fransız kültürü*” ifadesini kullanır (1936d: 89). Hilmi Ziya Ülken, “*Newton fizikinin esaslarına dair tenkidin başlaması zaman hakkında yeni telakilerin başlamasına sebep oldu. Bu yeni telakkiler Bergson’un nazariyesinde, Husserl’in fenomenolojik araştırmalarında³⁶ ve izafiyet nazariyesinde mündemiçtir*” (1936: 106- 107) sözleri ile Bergsonculuk hattını güçlendirir.

Safa’nın tutumu ise daha mesafelidir. Safa bir sevgi arayışından çok bir riyaziye kafası önceliğine odaklanmış durumdadır.³⁷ Pascal’ın “hendese ruhu” olarak kavramsallaştırdığı büyük Avrupa keşfinin gerekliliğine, “*İşkembe-i Kübra Edebiyatı*”(1936i: 182) yazısında geniş bir yer ayırır. Safa’ya göre, hendese kafasının

³⁶ “1930’larda aşkinci idealizm Husserl’in fenomenolojisinde birleşerek, her türlü pozitivizme ve nominalizme karşı bir felsefi etki yaratmaya başlamıştır” (İrem, 1999: 151).

³⁷ Mustafa Şekip Tunç, Safa’daki bu riyaziye övgüsünün fikirler ve realite arasındaki uçurumun tetabuku gayesiyle, bu uçurumun acı meyvelerinin bilincinde olan bir muharririn inkılâbı böyle bir yaradan kurtarmak amacı taşıdığından bahseder. Amaç, kelime ithali değil, hayattan yola çıkan bir inkılâbın modern düşüncenin tenkidi karşısında savunmasız kalmasının önüne geçebilmektir. (2013: 21).

Şark'ta keşfedilememesi, Türk edebiyatının bir gönül edebiyatı olarak, Türk ilminin ise donuk ve kapalı bir hal ile tanımlanmasının baş müsebbibidir.³⁸ Hendese kafasının atasının *astrobioloji* olduğuna vurgu yapan Safa, bu ilimin Şark düşüncesini yoğuran fakat sonra Şark'ın sahip çıkamadığı, elinden kaçırdığı bir kıymet olduğuna vurgu yapar (2013: 120). “Hakikatin esas kaynağı bizdedir” tutumu bu hayıflanmanın temel sebebidir.

Mustafa Şekip Tunç, terimi, “*Yunan ve Avrupa kültürlerine ilk hamleyi verdiğini gördüğümüz astrobioloji*” şeklinde tanımlar (1936j: 243). Daha sonra bu husus ile ilgili “*bizim beşiğimizden çıkan bir hamle nasıl oluyor da bugün bize en yabancı kalmış hamlelerden biri oluyor*” diye sorar (1936i: 203; 1936i: 222).

İlimin Şark'ın elinden kaçıp, Garb'ta eşi görülmemiş medeniyetler kurmaya yaraması, iki muharriri de büyük bir sukut-u hayale uğratmıştır. Sadece ellerini açarak gökten medet ve kehanet uman Şark'a karşı, Garp tahlilci ve tabiatçı bir bakışla buradan felsefenin ve mantığın kökenlerini atmıştır. Bu tartışma derginin bir sonraki sayısında da devam edecek ve sezile akıl arasında bir tezat olmadığı ve her ikisinin de gerekli olduğu hususunda sonuca bağlanacaktır (Başyazı: 1936k: 241).

Derginin sayılarında Pascal'a da özel bir yer ayrılarak (1936: 248- 249; 1936a: 265- 266), onun ve eserlerinin tanıtılmasına gayret edilir. “Pascal'da Mevlana'da olmayan bir unsur görüyoruz: Metodik Şüphe, Mantiki muhakeme ve ispat”. (Başyazı, 1936k: 241). Bu çaba bir tür kültürel gündem regülasyonu olarak okunabilir. Amaç isimlerin bilinmesini sağlayarak, onları entelektüel yaşamın gündemine dâhil edebilmektir. Argümanlarını temel aldığı birçok düşünür için

³⁸ Bu kafa yerleşemediği içindir ki, “bu kafaya muhtaç kompozisyon sanatları trajedi, roman, polifonik müzik doğmadı... Türk ilmi gibi Türk sanatı da Rönesans'ı idrak edemedi” (2013: 183).

Bergson, Pascal vd. böyle spesifik yazılar derginin sayılarında göze çarpar. Dergide yer verilen tüm yazarlar, konular, kitap tanıtımları ve tartışmalar aynı amacı güder: Bergson felsefesinden ilhamla, yani pozitivist akla mesafeli, daha bütüncül ve mistisizmin ağırlıklı olduğu bir görüş çerçevesinde geliştirmeye çalıştıkları alternatif modernite/inkılâp/Kemalizm algılarına meşru bir zemin yaratabilmek.

İnkılâbın alternatif bir yorumunu yapabilmek başlıca vazifedir. Aytaç Yıldız'ın da vurguladığı gibi (2011: 210) bu yorumlamada biri aktüel diğeri tarihsel olan iki bakış açısının belirgin olduğu söylenebilir. “Hayattan ve kitaptan doğan inkılâplar” aktüel olan kanadı, tarihsel olan da doğu-batı sentezi üzerine şekillenen kısım ise diğeri kanadı oluşturur. Türk inkılâbı kaynağını ve orijinalitesini bizzat hayattan kaynaklı olmasına borçluyken, bu sav üzerinden, *Kadro* dergisine yönelik şiddetli karşı çıkışı, “inkılâba zorla giydirmeye çalışılan gayri milli bir matbu ideoloji” ve pozitivistlik, dolayısıyla bunu benimseyen kurucu-elit kadroya itirazları da, “zındık ve maddeci Batı medeniyetini Türk devriminin örneği gibi gösterenler” bu argümanla birlikte düşünülmelidir. Diğeri bir hat ise Doğu-Batı sentezidir. Bu sentezin bir olanak olarak gelişebilmesinin ön şartı, “Doğu’ya has kuvvetli bir sezgi istidadı”nın korunmasıdır. Bu istidadın nasıl korunacağına ilişkin tartışmayı da, Türk inkılâbının medeniyetçilik ve milliyetçilik ilkelerine olan bağlılığında yeşerir. İfrat ve tefrit dengesi, temel olarak muhafazakârlığın ana dayanaklarından biri olan ölçülülükte yükselir

Bu husus *Kültür Haftası* dergisinde çok katmanlı olarak yerini almıştır. Bir katmanını Safa'nın kitaptan ve hayattan doğan inkılâp³⁹, Tunç'un fikre dayalı

³⁹ “Kitaptan ve hayattan doğan ihtilaller vardır. Birincinin hareket noktası ideal, ikincilerin hareket noktası realitedir. Kemalizm iki büyük milli zarurettten doğdu: Biri Türk yurdunu ve Türk birliğini

aksiyon ve ananeye dayalı aksiyon tartışmaları bu hattı izler.⁴⁰ Türk inkılâbı gerek milli esaslara dayanmasıyla gerek tüm milletin çıkarını gözetmesiyle sadece siyasal değil, topyekûn bir inkılâptır. Emperyalizmin dışında ve hatta ona karşı, Batı dışında ilk modern inkılâp olmasıyla diğerlerinden ayrılır.

Tartışmanın diğer katmanı ise süreklilik-kopuş tartışmasıdır. Kösemihal tarafından, “*şekle tapanlar birinci yolu, öze tapanlar ikinci yolu tercih edeceklerdir. Discontinü görüşle başkalarını aldatmak ve başkalarını oyalamaktan başka bir şey yapamayız. Kâinata ve şeniyyete ancak continü görüşle baktığımız zaman derinleşir ve samimileşiriz*” (Kösemihal, 1936a: 189) sözleri ile derginin benimsediği sürekliliğin savunusunu ortaya koyulur. Süreklilik, millet inşası için milli kültürü unsurlarını yaratmak ve milli malzemeyi bulmanın bir gereğidir.⁴¹ Millet, değişimin devamlılığı ve tarihsel devamlılık hususları üzerinde yükselir. Bu bulunup keşfedilmesi, çıkarılması gereken öz ise halk’ı romantize⁴² edilmiş bir kavram haline getirir. İdeal olan millet ile yeniden yaratılması gereken halk arasındaki ayırım netleşir. Bu bakış, vesayetçi, korumacı bir temsil politikası, oryantalizm ve pragmatizm el ele yürür. Pragmatizm hiç kaybedilmeyen temel hattır.

içeride bozgun dan dışarıda salgından kurtaran Milli Savaş; öteki de bu yurdu ve birliği kurtardıktan sonra Türk toprağını ve kafasını betonla inşa” (2013: 190-191). Betonla inşa bugün içinde yaşadığımız TOKİ ideolojisinde berraklaşmaktadır. İnşaat ya Resulullah mottosunun nüvelerini bu tanımlamada burada bulabiliriz.

⁴⁰ Bu husus Safa’nın sonraki yıllarda da üzerinde oldukça kafa yoracağı bir husustur. Bu hususu aşabilmek sentez düşüncesindeki sentetikliği aşabilmek için de kullanır. “Atatürk bunu hissettiği içindir ki, Batı medeniyeti ile Orta Asya Türk medeniyetinin kökleri arasında bir yakınlaşma aradı... Bu sentez bizi tercüme inkılâpçılıktan, telif inkılâpçılığa, hazır konuculuktan yaratıcılığa, 1930’dan beri kurulan teknik devletten kültür devletine ulaştıracaktır” (1963: 60).

⁴¹ “Türk inkılâbının ideolojisi mefhumculuk değildir, yüzde yüz milli zaruretlere doğmuştur” (2013: 188).

⁴² Mardin, “gelişmemiş memleketlerin modernleşme süreci içinde ‘romatizm’in temel bir fikri ‘kategori’ oluşturduğunu” aktarır (1999: 26). Dolayısıyla bu sadece tek bir kavram için kullanılan bir eğilim değil, hâkim bir tutumdur.

2.3.4. Pragmatizm

Türk muhafazakârlığındaki pragmatist damar, kıvraklıkla –gerektiğinde ekarte etme gerektiğinde tam tersine sahip çıkma- oldukça güçlüdür. Tarihini yeniden yazan⁴³ şanlı gelenek, kökünü yaratılmış bir tarihten alır. Nitekim İrem, “gelenek ve kültür üzerine tarihsel bilinci uyandırmaya yönelik çabalar ve bu çerçevedeki faaliyetler, ulusun Türklük hissini ve şahsiyetin tarihsel olarak belirlenmiş olduğunun kanıtlanmasını hedeflemiştir” (1997: 71) diyerek bu noktaya işaret eder.

Muhafazakârlık üzerine düşünmek, geçmiş ile temellense de esasında bir gelecek hazırlığı olarak okunabilir. Bu okuma, kavramlara daha geniş bir perspektiften bakabilme şansı verir. Bu bağlamda ise, “statüko, geçmişin akideleştiği bir değerler manzumesi olmaktan çok geleceğin ‘yenilik’ ve ‘başkalık’ tehlikelerine kendini oranlayarak korumaya çalışan, çoğu zaman bölük pörçük bir değerler çizgisidir” (Baker, 2006: 101). Türk muhafazakârlığını da bu dağınıklık ekseninde değerlendirmek gerekmektedir. Dağınıklığın itham edici bir tarzda tonlamasına rağmen bazı yapısal zorunlulukların da ürünü olduğunun hakkını vermek gerekir.

Muhafazakârlığın Aydınlanma aklının eleştirisinden doğduğu belirtilmişti. Türk muhafazakârlarının bu pozitivist aklın eleştirisinde bulunduğu da eklenmişti. Keza Türk muhafazakârlarının da bu eleştiri geleneğine Bergson vasıtasıyla eklendiğinin de altı çizildi. Safa, bu manzarayı, muhafazakârlığın, “erdemlerin birincisi olan temkinlilik, farklı iyilikler arasında, iyi ile kötü arasında farklı

⁴³ “Türk Tarih Kurumu, 1931’den beri devam eden faaliyetlerine devam ediyor... Bugünün Türk çocukları biliyor ve bildireceklerdir ki onlar 400 çadırlı bir aşiretten değil, on binlerce yıllık ari, medeni, yüksek bir ırktan gelen, yüksek kabiliyetli bir millettir” (Safa, 2013: 205). Oryantalizmin Türklere bakışında bir restorasyon çabasıdır bu. Avrupa bizi medeniyet ehliyeti olmayan geri bir kavim olarak gördü ama böyle olmadığımızı kanıtlamalıyız amacı vardır.

kötülükler arasında hesap yapmayı, uzlaştırmayı, birleştirmeyi dayatan” (Beneton, 2011: 24) özünü, bir muvazene aydını olarak öncelikleri arasına alır. Fakat kendine has kavram tırpanlaması ile. Bu hususu biraz daha netleştirmek gerekmektedir.

Bu düzlem belirleyicidir çünkü farklı felsefi prensipler üzerinde şekillenen bir toplumsal tahayyüle sahip olsalar da söz konusu gelenekçi-muhafazakâr merkez etrafında toplanan aydınlar için Kemalist devrimin sonuçları, geleceği, Kemalist yöntemlerin meşruiyeti ve nasıl bir felsefi anlayış içerisinde Kemalist modernizmin idealinin gerçekleştirileceği, çözülmesi gereken sorunlar olarak ortaya çıktığını belirtir (İrem, 1997: 62).

Safa'nın muhafazakârlığın temel kavramlarını nasıl dönüştürüp, uyumlu bir hale getirmeye çalıştığını ortaya çıkaran bir çerçeveyi çizebilmek önemlidir. Temel gaye, Safa'nın dalgalanmaları arasındaki süreklilik hattını keşfedebilmektir.

İlimi ve edebiyatı öven Safa ile 19. Asrın ilimci ve tenkitçi zihniyetini yerden yere vuran Safa nasıl bir tutarlılıkla aynı kişi olabilir.⁴⁴ Bunun, iki cevabı olduğu söylenebilir. İlki döneme ayak uydurmak gerekliliği. Yeni ayağa kalkmaya ve atak olmaya ihtiyacı olan genç Cumhuriyet Batı'ya yetişebilmek için riyaziye mantığına muhtaçtı.⁴⁵ 1936 yılı özelinde düşünüldüğünde bu rasyonalite şahikasına yönelik eleştiriler henüz ortada görülmemektedir. Muhafazakârlığın karşı devrimci niteliği gereğince, “hem genel olarak pozitivistlerin, hem de özel olarak İttihatçıların ve Kemalistlerin, Aydınlanmanın ve Fransız Devriminin varisleri” (Zürcher, 2006: 41)

⁴⁴ *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın ikinci önsözünde “Ancak, o devirde, Ortaçağ mistik inanışlarından modern ve müsbet ilim anlayışına henüz geçiyorduk. Bu değişmeyi kolaylaştırmak için, 19. Asrın Batı'da bugün çok sarsılan ilimci ve akılcı zihniyetinin tenkidine kitapta yer verilmedi” demektedir (2013: 13).

⁴⁵ “Türkiye için kurtarıcı döviz şu olur: İlimi zihniyet ve ondan doğan teknik: ‘Hayatta en hakiki mürşit ilimdir’” (Safa: 1963: 50).

olduğu göz önünde bulundurulursa esas “saldırılması” gerekene muazzam bir kıvraklıkla sahip çıktığı görülür.

İkincisi ise, tipik bir pragmatistik tutum olarak, kavramları tırpalamaktır. Hendese kafasını öven (1936i: 182), riyaiziyeye ve rasyonaliteye övgüler düzen Safa ile Batı’nın soğuk ve beton yüzünü eleştiren Safa da yine aynı tutarlı hattı izler. Elbette yazar geç dönem yazılarında, “resmi teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu” (2013: 13) diyecektir. Fakat mevzu bir nedamet gösterisinden çok yazarın düşüncesinin temelinde yer alan bir noktaya seslenir: Pragmatizme.

Pragmatizm, sentez düşüncesinin temel harcıdır. Safa şöyle der: “hendese kafasından gelen bu sağlamlığı ve seziden gelen bu hamleyi birleştirebilirsek...” (1936j: 262). Yazdığı, çizdiği, düşündüğü, bir parçası olduğu ya da sonradan tam zıddı bir yerde durduğu tüm hattı bu düşünce üzerinde yürür. Bunu hiç terk etmez. Yürüdüğü tüm yollar istisnasız bu fikre çıkar.

Peyami Safa’daki genel eğilim tüm kavramlar için öncelikli bir dikotomi yaratma eğilimidir. Dikotomilerin oldukça elverişli olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu eğilim salt pragmatizmle açıklanamaz, ideolojik bir yansımayla işaret eder. Çünkü ideolojinin, “alanında, dışsal doğrular genel kavrayışta değişiklik yapmazlar, bu olanaksızdır, aksine, sistemin değişmez doğruları açısından yanlış olarak kabul edilirler. Yani ideoloji yanlışları kendi içinde değil de, kendi dışında bulabilen sistem” (Kılıçbay, 2004: 237) olduğu düşünüldüğünde bu tavrın çok net bir ideolojik duruş olduğu görülebilir.

. Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da inkılâbın temel direklerinden biri olarak Garp medeniyetçiliğinden ve bu medeniyetçiliğin Hıristiyan kökeninden bahseder. Bu bahis esasen o dönemde inkılâba yönelik eleştiriler için oldukça güçlü bir eleştiri odağıdır. Safa bu odağa hemen ikili bir karakter atfederek, sadece dini bir veçhe olmadığının altını çizerek (agy. s. 109).

Safa, Doğu'yu tariflerken de yine iki çeşit doğu olduğundan bahsedip, eski doğuyu bir kenara iterek yeni doğu üzerinden bir model inşa etmeye girişir. Bu dikotomiler hususunda diğer önemli bir nokta salt ayırıcı yani birinden birini seçmek anlamında değil, birleştirici bir tanımlama için de kullanılabilir oluşlarıdır. Örneğin Avrupa'yı tanımlarken hem kafa hem coğrafya diyecektir. Bu kıvraklığın Safa'nın elini güçlendirdiğini tespit etmek mümkündür. Yine bu pragmatist eğilimin muhafazakâr düşüncenin alamet-i farikalarından biri olduğunu da hatırlamak gerekmektedir.

Bu yapay eğilimin diğer bir yönü, Safa'nın düşünce şemasının merkez noktasında duran sentez düşüncesi ile açıklanabilir. Bir tür eklektizm ile Safa her parçadan bir ölçü alıp bir tür "makul" yaratmanın peşindedir. Bu itki muhafazakâr düşünüşün temel taşlarından olan ölçülülük ve düzenin devamını sağlamaya yöneliktir. Doğu-Batı sentezi bu uyumun temel bileşenidir.

2.3.5. Doğu- Batı Sentezi

Sentez kavramı, Safa'nın düşünsel hattının en temel kavramlarından biridir. Tüm yazdıkları, savundukları doğrudan ya da dolaylı olarak bu kavrama çıkar. Nitekim derginin üçüncü sayısından itibaren "*Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış*"

isimli yazı dizisiyle hemen bu konuyu ele almaya başlayacaktır. Bu yazı dizisi *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabının özünü oluşturur. *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı temel almamın nedeni Safa'nın *Kültür Haftası*'ndaki “*Şark-Garp Münakaşasına bir Bakış*” isimli yazı dizisinin daha olgunlaşmış hali olması ve Safa'nın bir ideolog olarak en nadide eseri olmasıdır.

Safa sentezi tanımlarken, hem Doğu'yu hem Batı'yı, hem inkılâbı, hem geleneği hem toplumu açıklamaya girişir. Bu kavram aynı zamanda modernite ve Kemalizm ile ilişkisinin bir turnusolu görevini de üstlenir. Nazım İrem, Hangi Batı sorusunun, Türk muhafazakârlığının düşünsel kaynaklarını ortaya çıkarmak üzere yapılacak çalışmalar için önemli bir başlangıç noktası olarak değerlendirmek gerektiğini belirtir (1999: 146).⁴⁶ *Kültür Haftası* örneğinde, Batı kadar Doğu'nun da yeniden tanımlanması oldukça önemlidir. Safa, öncelikle bu kavramları net bir şekilde ortaya koyarak, düşüncesini geliştirmenin ön hazırlığını yapmıştır.

Safa, sentez çağrısını şöyle yapar: “Suares'in dediği gibi Asya'yı dışı, Avrupa'yı erkek kabul edersek, bu iki kıtaya da zıfak döşegi olarak, ikisinin birleştiği yeri, en hâkim ve en güzel bitişme ve buluşma noktası olarak Türkiye'yi gösterebiliriz. Yıllardır baygınlıklar geçiren harp sonu dünyasının aradığı büyük terkibi kendimizde bulabiliriz” (1936f: 123).

Safa sentez düşüncesini olgunluk dönemi eseri olan *Doğu-Batı Sentezi*'nde (1963) aynı önemle vurgular. Sentez, “ölü” Batı'nın bir sorunu olarak ortaya koyar ve canlı Batı'yı rehber olarak Türk inkılâbı örneğinde bu tür aksaklıkları aşmaya

⁴⁶ Safa, *Doğu Batı Sentezi* kitabında, bu konunun ülkedeki öncü düşünürünün kendisi olduğunu; *Kültür Haftası* ve *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da bu davayı derinlemesine kurcaladığının altını çizer (1963: 43).

çalışır yani Şark ruhunu zer ederek.⁴⁷ Akıl örneğinde de aynı tutumunu korur. Rasyonalitenin –Devrim doğrudan hedefi değildir- insanlığın yıkımına yol açtığı konusunda muhafazakârlarla hem fikirdir. Ama bunu yine yontarak, bir muhalefet kanalı olarak kullanarak, açıkça kötüleyemediği devrimi, onu oluşturan temel ilkelerini tartışarak, “materyalist tarih anlayışı ile rasyonalist toplum ve insan kuramına karşı bir direnme noktası” (İrem, 1999: 152) oluşturmaya çalışmak amacındadır. .

Batı ve Doğu medeniyetleri arasında bir sentez düşüncesi bu amaç ve eleştiriler neticesinde ortaya çıkar. “İhtirasla tevekkülü birleştiren bir Şarklı-Garplı ruhu, makine medeniyetini, kendine has bir spiritüel mukavemetle dengeleyen Türkiye, modernle mistik olanın, akılla inancın, madde ile mananın buluşma yeri” olarak tarif edilir (1963: 23).

Türk İnkılâbına Bakışlar, Batı’yı hem bir kafa hem de bir kıta olarak özetler. Safa’ya göre (1936f), Avrupalı olan yalnızca Avrupa kıtasında yaşayan kişi demek değildir. Avrupa kafasının oluşumunu belirleyen üç tesir –Yunan, Roma ve Hıristiyanlık –vardır ve bu üç tesirden doğan bir kafa Avrupalı olmayı hak etmektedir. Kimdir bunlar? Safa’ya göre Yunan’ın matematik zekâsı, Roma’nın cemiyet disiplini ve Hıristiyanlığın ahlaki disiplini içinde biçimlenen Avrupa.

Safa, Batı’nın üç ayrı ama birbirini de tamamlar görünen tarihsel yönlerini açıklama denemesinin ardından Doğu analizine geçer. “Her şey Asya’nın beşiğinde gözlerini açmıştır: Bütün Allahlar ve peygamberler; bütün dinler ve akideler;

⁴⁷ “Evet, çünkü İslam ve Türk düşüncesi, Yunan düşüncesini yalnız yaşamakla kalmamış, Orta Çağ’da onu Avrupa’ya tanıtmıştır. Evet, çünkü İslam dini Hristiyanlığın bir antitezi değil, tekâmülüdür” (Safa, 2013: 145).

güzellik ve kemal fikri; bütün hikmet ve felsefe Şark'ta süt emmiştir” (1936c: 65). Böyle kadim kökenlere sahip olmasına rağmen, “Şark tecessüsü, tahlilden ziyade terkibe gider; parçadan ve sayıdan kaçır; eşya ile perakende muameleyi hakir gören toptancı bir tefekkürdür o; büyük sezişin gıdalarını tahlilci ilmin vitrininde değil, vahdetçi felsefenin depolarında arar” (Safa, 1936d: 85).

Batı için söylediğini Doğu için de söyleyerek başlar. “Çok yayılmış ve çok yaşamış bir kanaate göre bütün Şark fatalist bir kadercidir; onu garptan ayıran, lapalaştıran ve hımbillaştıran bu kafadır... Fatalizm, akide olarak değil, hareket tarzı olarak Şark'a aksiyon nefreti getiren Brahmanizmin ve Budizm'in yakın akrabasıdır” (2013: 136).

Safa, tanımlamalarıyla oldukça tanıdık bir temizleme işlemi yapmaktadır. Ahmet Çiğdem, Türk Muhafazakârlığı için, “koruyacak şeylerin ne olduğuna karar vermek yerine, onu ‘yaratmak’ zorunda kalan bir muhafazakârlıktır” der (1997: 45). Bunu yok edilmesi gerekenler için de söylemek mümkün sanıyorum. Safa, Batı ile uzlaşmaz gördüğü tüm özellikleri diğer Doğu'ya doğru öteleyerek, *West-friendly* bir mekân yaratmaya girişmiştir.

Hâlbuki asıl sorun der Mahmut Mutman, Batı'nın reddedilip reddedilmemesi değil, Batı'nın kendinden menkul bir başarı olmadığının kavranması sorunudur (2012: 208). Pratik ise böyle bir hususta düşünmek yerine bunu bir hınç-haset ikiliğine hapsederek kısırlaştırma yönünde güçlü eğilimlere sahiptir. Öte yandan, korku ve derinlikli yüzleşmeden uzak bu zayıf tutumun, mazeretçilik olarak vuku bulması şaşırtıcı değildir. Safa'nın terkihi temizlenmiş bir Doğu'ya hitap etmesi, dış mihraklardan gelen ve mevcudu kötürümleştiren unsurları işaret etmesi de bunun bir

yansımasıdır. Doğu ile Batı arasındaki bu derin farklar bir kere daha tüm açıklığıyla gözler önüne serilir.

Batıcılık çerçevesinde kendi içine başka bir Doğu olarak bakan bu ayıklama bir tür iç oryantalizme denk düşer. Şark'ın, İslam Şark'ının elbette, diğer Doğulara kıyasla Akdenizli, enikonu Garplı olduğunu iddia eder. Bunu sadece coğrafya ve nitelikler açısından da yapmaz, düşünürler için de yapmaya girişir. Batının gelişiminde Doğunun rasyonel düşünce esaslarının belirleyici olduğu üzerinde durur. Dante'nin, İbn-i Sina ve İbn-i Rüş'tü antikitenin en büyük on iki dehası arasında zikretmesini ve bu iki düşünürün garpta bütün ilahiyatçılar ve mistikler tarafından şiddetli hücumlara uğradığından bahseder (1936c: 65). Gerçek İslam bu değil tartışmasının da bir ucundan tutan Safa, İslam hukukunun aslında ne kadar eşitlikçi olduğundan fakat Emevi Halifesi Muaviye ile birlikte İran menşeli bir teknokratlığın her şeyi darmadağın ettiğinden dem vurur (2013: 168). Bu çabalarda, öncelikle güçlü bir oryantalizm tespit etmek mümkündür.

Safa'nın bu tavrında, oryantalizmin ırkçı kalıplarını sorgulamaktansa beyaz üstün ırka dâhil olmak ya da kadim tarihlerini hatırlatarak zaten hak ettikleri yeri istemek gayesi vardır.⁴⁸ Türklerin kablettarih zamanlarından beri var oldukları, Avrupa henüz o seviyede bile değilken Türklerin çoktan medenileşmiş olduğumuz savına yaslanır.

⁴⁸ Onur-İnce (2010), Thomas Mann'ın Doktor Faustus romanından bir karakterin ağzından Weimar yıllarının ruh durumunu anlatan şu cümleyi aktarır: "Rusların bir derinliği var ama asla bir biçimi yoktur. Batıdakilerin bir biçimi olsa da derinlikleri yoktur. Her ikisinin birlikteliği ancak biz Almanlar'da mevcuttur". Alman olmayı 'yücelik' ve 'kültürel doruk' gibi kalıplarla tanımlayan bu anlayış, Safa düşüncüsü için oldukça tanıdiktir. Belki bu bağlamda Türk muhafazakârlığının Alman muhafazakârlığı ile benzerlikleri vardır.

Safa'ya göre, (1936f: 123; 1936d: 85) iki tane Batı vardır. Devrini tamamlamış, tarihe mal olmuş ölü bir batı. Ölü Batı, Batı'yı ve Türk devrimini yanlış anlayanların, Türk devrimini bu ölü batıya göre şekillendirmeye çalışarak, onu tehlikeli bir mimetizme, Arap maymunculuğundan Frenk maymunculuğuna bir atlayışa sürüklemek isteyenlerin örnek aldığı bir modeldir. Bu model, zındık ve maddeci Batı medeniyetini Türk devrimin örneği gibi göstererek, halkta Batı'ya karşı bir nefret uyandıran, tartışmayı, ilimden ziyade polisin işi haline getiren bir inkılâp-irtica tartışmasına büründürür.

Diğer Batı ise, oluş halinde, kendisinin bu ölü tarafının farkında olan ve bunu tasfiyeye çalışan canlı bir Batıdır. Türk inkılâbının örneği, birincisi değil ikincisidir. Bu bağlamda, Safa'nın değişime inandığı ve geçmişe yüzünü dönerek zamanın tek buudu içinde kalanları mürteci olmakla itham ettiğini hatırlamakta fayda var. Çünkü Safa, din yobazları ve devrim yobazlarından bahseder. Din yobazları İslamiyet'in ne kadar ilerici ve gelişime müsait bir din olduğunu anlamazlarken; devrim yobazları ise dinin ve amellerin rolünü anlayamamaktadır (agy. s.51).⁴⁹

Muhafazakârlığın sabit ve olumsuz tınlarına mesafeli olan Safa için, muhafazakâr bugünden evvelki hali iade ederek gericilik yapanlarla aynı kefeye koyulamaz. Bu tip “tutucu” muhafazakârlar için, “onlar bilmez. inkılap yaşayan gelenekleri ve tarihi değerleri kabul etmeye mani değildir” diyecektir (2013a: 81-85). Safa için, “Türkiye örneğinde iddia edilen asıl modernliğin (muhafazakâr modernlik) hem inkılâpçı hem de muhafazakâr olabilme olanaklarını kendi tarihi içerisinde çelişkisiz durumlar olarak kurguladığını (akt. İrem, 1999: 14 [Safa, 1959: 9])

⁴⁹ “Bunun müsebbibi ise, Batı'yı sadece, teknik, Amerikan barı, kokteyl parti, striptiz, cinsi hürriyet ve dinsizlik olarak anlarlar. Salt şekilcidirler, frak giymiş yobaz, ten fanilasının içinde orak-çekiç taşıyan devrimbaz” (agy. s. 23).

vurgulamak gereklidir. Safa'ya göre inkılâp, “bir tekâmül hamlesidir. Ağır değil, hamleli bir tekâmüldür. Tarihsiz tekâmül olmaz. Geçmişe dayanmayan bir geleceğin temeli yoktur. Bu şartları inkâr eden bir inkılâp anlayışı, Batı medeniyetine değil, komünizme mahsustur” (1963: 56). Bu makulleştirme çabası dil ekseninde de yürüyen bir mücadeledir.

“Devrim, devrilmek fiilinden üretilmiş bir kelime olduğuna göre, ani değişme manasında kullandığımız inkılâb kelimesinin Türkçesi olamaz. Değişmek bir şeyin yerine başka bir şeyin gelmesidir. Devrilmek sadece bir şeyin yıkılması ve yerine hiçbir şey konmamasıdır. Eğer Türkiye’de yıkılan değerlerin yeri boş bırakılmışsa, bu körü körüne yıkıcılık hareketine devrim kelimesi şüphesiz inkılâptan daha fazla yararır. Devrimcilerin bu kadar ağır bir suç itirafında bulunabileceklerini sanmam. Bu kelimedede ısrar edilirse, kendileri devrilirler... Muharrir inkılâb kelimesini o zibidi ve manasız devrim sözcüğüne feda etmemelidir” (1963: 107).

Devrim-inkılâp tercihinin esaslı bir pozitivizm eleştirisinden beslendiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu eleştiri, Batı'nın ahlaki ve düşünsel bir buhranda olduğu iddiasına yaslanır. Safa'ya göre (1936c: 65), Batı'yı bir iç yırtılış ve buhrana sürükleyen iki kol vardır: Pozitivizm (dar ve kapalı ilim görüşü) ve İlimin İflası.

Safa, İlme hayranlığının altını çizer fakat ilim bir put değildir, bir ve tek en tesirli olarak kabul edilmemelidir. Bu düşünce 19. yy'ın ikinci asrında kalmış, Mithat Paşa'dan ve I. Meşrutiyetten bugüne kadar Fransız kültürüyle yetişen inkılâpçı yazarlarımız ve devlet adamlarımız Batı medeniyetini 19. Asrın ikinci yarısındaki Fransız anlayışına göre manalandırmışlar ve bütün Avrupa'yı ve Batıyı bundan ibaret sanmışlardır (1963: 52).⁵⁰

⁵⁰ Geç Osmanlı dönemine damgasını vuran, bu Fransa'da ne varsa o durumunun iki temel özelliği otodidaktizm ve ansiklopedizm'dir. Kendi kendini yetiştirmek ve her şeyden biraz bilmek. Bu bütünlüklü çerçeveden uzak gelgeç ilgiler, bizi ne kurtarır tavrının ve bir tür telafi acelesinin

Geç Osmanlı dönemi aydınları kitlelerle baş etmenin yollarını arama serüveninin başat aktörleri olarak “en büyük ilham kaynakları, popülerliği, 1870 Paris Komünü olaylarınca oluşturulan kitlelere duyulan derine işlemiş bir korkuya bağlı olan kitle psikolojisinin kurucusu” (Zürcher, 2006: 40) Gustave Le Bon ve Auguste Comte’a başvurmuşlardı.⁵¹ Esasen bu isimler tesadüfi seçilmiş değillerdir. Dönemin ihtiyaçları net ve keskin sonuçlara odaklanmıştı. Müsbet ilimin ve pozitivistimin ağırlığı da yine bu ihtiyacın temel faktörüydü. Çünkü baskın düşünce şuydu, “bilim kesin gerçekleri ortaya çıkaran bir faaliyetti. Fikirler ne kadar kesin olursa bilimlik niteliği o kadar kuvvetliydi” (Mardin, 1999: 240).

Safa’nın aklındaki ise bir ihtimaller zinciridir, soft ve keskin cevaplara yüzünü çevirir. Pozitivizme eleştirel yaklaşan bir tutuma sahiptir. Bu nedenle Safa’nın çözümü ise sentez’dir.

Yapılması gereken, ne toptan reddetmek, ne de tamamıyla benimsemektir. Yapılması gereken yabancı bir medeniyetle kendi milli ve dini geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez yaratılmasıdır. Geçmiş-gelecek sentezi; geçmişteki kültür değerlerini yeniden kazanmaya, zenginleştirmeye çalışmaktır. (1963: 24- 27).

Safa (1936c), sentez düşüncesinin özünü, Batı’nın ilim ve tekniği ile silahlanmak isteyen Doğu, Doğu’nun iç dünyasından manevi aşılardan almak isteyen

göstergesidir. Peyami Safa buna saplandıklarını söyler ama neden buna saplandıklarını söylemez. Eleştirir ama hakkını vermekten uzaktır. Oysa dönemin koşulları düşünüldüğünde Cumhuriyet döneminde de büyük farklılıklar yoktur. Kurulamamış bir toplum zembereği ortada tüm çıplaklığıyla durmaktadır.

⁵¹ Comte’a bu olumlu bakış Safa’da farklılıklar gösterir. Comte’u, Allahsızlık modasına 19. Yüzyılda hız kazandıran kişi” (1963: 97) diyen Safa, eleştirilerini şöyle sürdürür: “Profesör Ritter, XIX. Yüzyılda Auguste Comte’un din ve metafiziği tarihe ait lüzumsuz şeyler gibi ileri süren teorisinin XX. Yüzyılda nasıl bir ret ve tepkiyle karşılaştığını izah ediyor ve bu tepkiye şu manayı veriyor: ‘Bunun ilk manası geçmişe ve geleneklere arkasını dönmekten vazgeçmiştir’. Hal ile geçmişin fikir miraslarını uzlaştırmak zarureti de ortaya çıkmış olur’. Bizim sentez fikrimiz de bundan başka bir şey değildir” (1963: 45).

Batı ikilisinde bulur. Bu potansiyel, Batı'nın mistik ve maneviyatçı temayülü, ortaçağın mistik ve skolastik bakışına dönüş değil, Rönesans'tan beri kazanılan tabiat bilgileri ile insan ruhu ve ilahi perspektif arasında yeni temas noktaları bulmaktır. Harp sonrası dünyasının aradığı büyük tertibi (birleşimi) kendimizde bulmaktır.

Safa (1936d) bir yarıştan değil, verimli bir birleşimden yana olduğunu hassasiyetle vurgular. Bu hususta özenle, teknik ve maneviyat arasında bir galip olmadığını belirtir. Diğer taraftan bu sentez Batı için de oldukça yararlıdır çünkü içinde olduğu bunalımı aşmasının başka bir yolu bulunmamaktadır.

Sentez düşüncesi hem Batı'nın bu açmazlarına bir çare hem de Türkiye'nin aynı açmaza düşmemesi için kilit bir kavramdır. Dönemin mumuhafazakâr aydınların ve de Safa'nın temel odak noktası, “bugün makine medeniyeti şeklini alarak insanı kitle içinde basit bir rakam haline dönüştüren Batı, kendi anavatanında bile derin bir hakikat buhranı yaşıyorsa, aynı buhranın Türkiye’de yaşanmaması için ne tür bir değişim stratejisine ihtiyaç vardır” (İrem, 2006: 110) sorusudur. Safa, Ülken, Tunç ve dergide yer alan diğer yazarların amacı bu tür bir strateji geliştirebilmenin yollarını aramaktır.

Şark Garp Münakaşasına Bir Bakış yazısında Maeterlinck'ten örnek verir Safa, (1936b: 52) her insanın beyninde bir doğu köşesi bir de batı köşesi vardır diye belirtir. Yüzde yüz bir tanesi olmak söz konusu değildir. Tek taraflı bir bağlanış, bizi yarım yamalak, sakat, hayatiyetten mahrum bir varlık haline sokar der. Safa'nın bu çift yönlü kavrayışı dikkate değerdir.

Safa, çözüm olarak siyasi ampirizmi işaret eder. Övgüyle Hindistan ve Japonya örneklerini verir. Safa'ya göre, milli gelenek ve dini itikatlarından hiçbirini

feda etmek zorunda kalmadan, yirmi sene gibi kısa bir zaman içerisinde en ileri millet haline gelen Japonya; Göğe yükselen apartmanları, geniş asfalt caddeleri, hava trenleri, meydanlarıyla diğer yandan ihtişamlı mabetleri, dini milli raksları, kıyafetleri, adetleri ve görenekleriyle Hindistan (1936b: 51) Türkiye'nin rol model kabul edeceği mükemmel örneklerdir.

Safa'nın amacı bir yandan Avrupalılaştırken, bize bir tarih ve iklim nimeti olan Şarklı'ya has sezîş hassamızı iptidai mistik halinden yeni terkiplere doğru tekâmül ettirebilmek, kentleşme ve büyük nüfusa bir an evvel ulaşabilmektir (1936c: 65; 1963: 19; 126; 188). Safa'nın bu satırları, Cumhuriyet'in 15. yılı için yazdığını da düşünürsek, bu satırlar bize “on yılda on beş milyon genç yaratan” bir inkılâp programının özünü gözler önüne serer.

Esasen bu dönemde rüzgârın bir tür bileşkeler ihtimaline doğru esmesi bunda çok etkilidir. Bora, Gökâlçî kültür-uygarlık ayrımının mekanik, indirgemeci bir tekrarıyla, Batı'ya öykünme örneklerinin karikatürizasyonu, kendilerini alamadıkları temel izlek olur demektedir (2002: 253).

Safa, neden sentez sorusunu şöyle cevaplar: Avrupasız hiçbir şey olmayacağını kabul ettiğimiz için, Avrupa'nın kendi fikir yapısı içindeki diyalektik yırtılış yeni bir senteze gebe olduğu için, her medeniyet ve fikir bir sentez olduğu için (1936f: 123).

Safa için Türkiye, Gürbilek'in sözleriyle “ihtirasla tevekkülü birleştiren bir Şarklı- Garplı ruhu. Makine medeniyetini kendine has bir spiritüel mukavemetle dengeleyen ve modernle mistik olanın, akılla inancın, madde ile mananın buluşma

yeridir” (2015: 95). Bu kabul, inkılâbı nasıl tanımladığına da rengini veren özelliğidir.⁵²

İnkılâp, onu kendisi olmaya bağlayanları yıkmamak şartı ile değişmektir. Dolayısıyla, ona göre, makbul olan değişim, eskiye yeninin kavuşması ile vuku bulan kısmi değişimdir. Çünkü muhafazakârlık, eskiyi muhafaza eder fakat yeniyi tepmez der Safa. Kemalist devrimi milli gerekliliklerin sonucu olarak görmesiyle de cumhuriyetçi-muhafazakâr tavrını netleştirir.

Atatürk, Garplılaşma devrimini dil ve tarih hareketleriyle tamamlamak ve Batı kültür ailesi içine Türk milletinin bir taklitçi gibi değil, kendine has bir hüviyet ve şahsiyet sahibi olarak girmesini sağlamak istedi. Atatürkçülerimizin çoğu bunu unutuyor veya daha fenası Türk Devriminin bu halis milliyetçi karakterini unutturmak isteyen aşırı sol cereyanı destekliyor (1963: 17).

İnkılâbın milli yanını ön plana çıkaran Safa, Doğu ve Batı arasında kurmayı deneyeceği sentezin ancak İnkılâbı özümsemekle olanaklı olduğunu dile getirir.⁵³ Safa’daki düşünce değişimleri hattını izlediğimizde, “hangi inkılâp” oldukça yerinde bir soru olacaktır. Hangi İnkılap sorusu, Hangi Safa sorusunu da beraberinde getirir.

Safa, olgunluk dönemi eseri olan *Doğu Batı Sentezi*’nde, Kendisi kalmak şartı ile değişimi savunur. İnkılâp gelenek düşmanlığı değildir, taklit edilemez, hiçbir inkılâp tek adamın eseri olamaz, Türkiye’de milli hâkimiyet 1923’te değil 1908’de başlar der ve laiklik Batı medeniyetinin şartı ve esası değildir diye de ekleyecektir

⁵² Atatürk ilke ve inkılâplarını Doğu-Batı sentezi olarak yorumlayan Safa (2013), Kemalizm’in skolastik düşünceyi aşmış bir dindarlık, ırkçılıktan arınmış bir milliyetçilik ile uzlaşan toplumsal bir program olduğu düşüncesindedir. Safa’ya göre Kemalist medeniyet projesi aklın ve karizmatik bir liderin düşüncesi değil, tarihi ve geleneksel bağlarına oturan rasyonel bir toplumsal kurgudur.

⁵³ Safa, (2013: 92-93) Yozlaşmayı engelleyip, köklerini unutmamaya sağlayacak olan milliyetçilik ile kendi özüne kapanma ve rehavete kapılmayı engelleyecek olan medeniyetçilik prensibi inkılâba da damgasını vuran ve inkılâbı radikalliğe kaymaktan kurtaracak olan anahtar kavramlar olarak sunar.

(1963: 56).⁵⁴ İnkılabın sayılan özellikleri arasında ilk ikisinin *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın ilk önsözünde, diğerlerinin ise tekzipli ikinci önsözünde yer aldığını da göz önünde bulundurmak gerekir. İlk önsözde inkılâbın Türk düşüncesindeki bu ikiliği bir bıçak gibi kesen, azametli bir önder sayesinde miladi bir an yarattığından bahsetmişti. Güçlü bir iradecilik vurgusu hâkimdi. Kararlı ve güçlü bir öznenin istediği her şeyi yapabileceği ve tarihi kahramanların yapabileceğine dair güçlü bir inanç vardı. İttihatçılığın mirası olan bu mitos, milletin kaderini çizen bir fedailer zümresi öngörüyordu. Doğal olarak da bu zümreye yöneltilen her eleştiri bir ihanet tınısı taşımaktaydı.

Devir değiştiğinde, yani bu zümre eski gücünü kaybetmeye başladığında çatlak sesler daha gür bir ton kazanmışlardır. Bunda dönemin tek parti yönetimin zayıflamasının yanı sıra bu kadronun Kemalist elit kesimin iktidar paydasında düşündüğü yeri bulamayacağına ikna olmuş olması gösterilebilir. Esasen bu akım, belirli değerler, belirli idealler ve öncü lider etrafında kilitlenen kadrodan ve bu gerilimle baş edememiş, başka bir yol çizmiştir. *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın ikinci önsözünde anlıyoruz ki, Cumhuriyetin bıçağı o denli keskin değildir. Çünkü Türk inkılâbı esasen Cumhuriyet öncesi fikir hareketleri ile bir sürekliliğe sahiptir. Hâlbuki Safa daha önce bunun bir kopuş olarak adlandırılması gerektiğini savunmaktaydı. Safa'daki mistisizm etkisinin belirginleşmeye başlamasını bu tip nüanslardan rahatlıkla izlemek mümkündür.

Mistisizmin etkisi, elbette din'e de eskisinden daha "ayrıcalıklı" bir konum sağlar. Ali Fuat Başgil'in deyişiyle, "cevheri ve cürufu olan" (akt. Demirel, 2007:

⁵⁴ Laiklik Safa için başat ve gözden çıkarılmaz bir kavram olmamıştır. "Atatürk inkılâbına kadar laiklikle milliyetçiliğin birbirine mani akideler olmadığını idrak eden tek bir fikir adamı çıkmadı" (2013: 39) derken vurgusu yine milliyetçilik üzerinedir.

233) Batı'nın ayıklanması, gelenek ve din ile doldurulduğunda ki orası da muallaktır inkişafa engel olan adetlerin⁵⁵ ve itikatların tasfiyesi mahkûmdur çünkü riyaziyeye ulaşmak, site medeniyetine geçebilmek ne kadar mümkün olacaktır. Ya da beklenen erdem ve itinalı nizamın aksine geçilen bu yeni düzen esasında bir liberalizm muhafazakârlık kırması sermaye uyumlu bir bulamaç görüntüsü mü verecektir? Safa'nın sentezi, sentez düşüncesinin yapaylığını ve işlemezliğini savunanların yabana atılamayacak iddialarını da göz önünde bulundurursak, bu noktada oldukça muallak bir konumda durmaktadır. Süleyman Seyfi Ögün, “teknîği denetim altına almış olan kültür söylemi, muhafazakârlığın belki en gösterişli, ama içerik itibarıyla da o denli naif olan bakışının yansımasıdır. Ama burada muhafazakârlığın beklentisinin tam tersi olan sonuçlarla karşılaşmaktayız” derken tam da bu noktayı işaret eder (1997: 145).

Türk muhafazakârlığını değerlendirmeye kalktığımızda, belki de Kemalizm ile ilişkisini açıklayan en uygun bir benzetme şu olabilir: “Bir çocuğa, iç mekanizması aracılığıyla açıklayamayacağı hareketler yapan oyuncaklardan biri verildiğinde, bir süre oynayıp eğlendikten sonra, içini görmek için oyuncakı kırar” (Beneton, 2011: 37). Türk muhafazakârlığının geçmişine ve bugününe baktığımızda bundan daha isabetli bir analogi kuramayız. Erken dönem muhafazakârlarının Kemalizm'e yaptıkları tam da bu parçalara ayırma işlemidir. İnkılâbın ideoloğu olan Safa, bir süre onu anlamaya ve mekanizmasını çözmeye çalışmış fakat en sonunda milliyetçi-muhafazakâr savrulmalarıyla tüm ideali yerle bir etmiştir. Safa *Türk*

⁵⁵ “Türk inkılâbı, dini ananeler arasından, yalnız medeni inkişafa engel olan adetleri ve prejüjeleri tasfiye etmiş, ötekilere, gene lâik prensibinden dolayı, müdahaleyi düşünmemiştir” (Safa, 2013: 108).

İnkılabına Bakışlar'da "hayat doktrinden üstündür" der (s: 192). Safa'nın ilerleme hattını düşündüğümüzde, sanıyorum şunu eklemek gerekir ama hep doktrin kazanır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, *Kültür Haftası* dergisi özelinde Türkiye’de muhafazakârlığın bir kesitine bakmayı amaçlamıştır. Dönemin siyasal ve kültürel iklimini dergilerden takip etme savına yaslanan bu çalışmanın amacı Göze’nin sözlerinde netleşir: “Yeni Türkiye’nin düşünce tarihini yazmak isteyenler, o dergilerin koleksiyonlarına başvurma şartına yabancı kalmayacaklardır” (1987: 24). Türk muhafazakârlığının *Kültür Haftası* kesitine bakmanın önemi de yine bu sözlerdedir.

Peyami Safa yazı hayatına 1918 yılında ağabeyi İlhami Safa ile çıkardıkları *Yirminci Asır* dergisinde yazdığı *Asrın Hikâyeleri* ile başlamış, 1921’de daha 22 yaşındayken yazdığı *Sözde Kızlar* onun ilk kitabı olmuştur. 1924’te *Mahşer*, 1928’de yazdığı *Şimşek* romanları ile yükselen bir üretim ivmesi dönemine girmiştir. Bunu 1931’de *Fatih Harbiye*, 1938’de *Türk İnkılabına Bakışlar* ve 1939’da *Biz İnsanlar* kitapları izlemiştir. 1935’de Nâzım Hikmet ile girdiği sert polemik ile kalemi de düşüncesi de sivrilmiştir. 1936’ya geldiğimizde yine abisi İlhami Safa ile birlikte çıkardığı *Kültür Haftası* dergisinde karşımızda birçok gazetede çalışmış, kendini ispat etmiş, dönemin güçlü isimlerini bir araya getirmeyi başarmış özgüvenli bir Peyami Safa buluruz

1936 yılı ve bu yılda çıkardığı *Kültür Haftası* dergisi Safa’nın yaşamında ve düşünsel hattında oldukça kritik bir kavşakta durur. 1930’ların başından, *Fatih Harbiye* romanını yazdığı 1931 senesinden, *Türk İnkılabına Bakışlar*’ı yazdığı 1938 yılına kadarki dönem Safa için bir mayalanma dönemidir. Bu dönem hem değerli eserler vermiş hem de gelecek eserlerinin nüvelerini verecek düşüncelerini oluşturmuştur.

Türk muhafazakârlığı açısından 1930'lu yıllar onun kendi gelişimi için uygun bir hat arama arayışlarının belirginleşmeye başladığı yıllardır. 1930'lu yılların başından itibaren Türk siyasal yaşamı içinde gelişen bu tali bir inkılâp yorumu, Türk modernleşmesini günümüz sınırlarına taşıyan liberal ve milliyetçi yönelimli siyasal hareketlerin rejim içinde 'sağcı' bir nitelik kazanmalarını sağlayan kavram, tema ve motifler ile kendilerini bağlantılandırırdıkları felsefi-siyasal bir uğrak olmuştur (İrem, 2006: 107).

Safa'nın *Kültür Haftası*'nin zamanlamasının bu uğraktan bağımsız olmadığını tespit edebiliriz.

Kendisini karşıtlarıyla tanımlayarak meşru bir patika bulmaya çalışan bu akım, kültür merkezli bir güzergâha sahiptir. Döneminin diğer düşünce akımlarından, kendileri için bir tür sigorta işlevi gören, güçlü Bergsonculuk ile ayrılır. Bergsonculuk'u, projelerini üretirken yaslandıkları güvenli bir muhalefet hattı imkânı olarak tanımlayabiliriz. Bergsonculuk, "Cumhuriyet'in fikir hayatına güçlü bir eğilim olarak damgasını vuran pozitivist siyaset ve toplum kuramı ve genel bir eğilim olarak akılcılığa karşı pozitivistliğe rakip olmaya aday ilk felsefi girişim" (İrem, 1999: 142) olma niteliği ile öne çıkar. Eleştiri oklarını görünürde, pozitivistliğe yöneltmek, yani yönetime saldırır gibi yapıp ideoloji eleştirisini dolaylı yoldan yapan bir tutum fark edilir.

Kurulan felsefi ve siyasal hat, milliyetçiliğin konumlandığı duygusal ve düşünsel iklime son derece kuvvetli bir yaşamsal bağ mahiyetiyle sarılır. Bunu hem kendilerini güçlendiren hem de kendilerine bir çıkış yolu sağlayacak bir dayanak olarak kodlamışlardır. Çünkü modern olmak, modernleşmek nasıl kurtuluşun bir zarureti ise millet olmak da hayatta kalabilmek için zaruridir. Milliyetçilik, özellikle geç Osmanlı aydınlarına ve genç cumhuriyetin kurucularına bunalımdaki bir toplumu ayağa kaldırmak için bir reçete olarak görünmüştür. "Batı'ya karşı kültürel ve politik bir hınçla onun maddi gücüne duyulan hayranlığın yan yanılığı, sadece

İslamcı ve milliyetçi muhafazakâr düşünüşte değil, modern Türk siyasal düşünce akımlarının Batı'ya bakışında güçlü izler bırakmış bir ikiliktir” (Bora, 2007: 263).

Kültür Haftası'nın önemi, dergide yer alan yazarların ve yazarların savunularının Türk muhafazakârlığı için ifade ettikleri anlam bağlamında billurlaşır. Derginin “Baltacıoğlu, Mustafa Şekip ve Peyami Safa gibi önemli temsilcilerine 1920li yılların ortalarından başlayarak üniversite, siyasal partiler, yayın ve dernek faaliyetleri gibi Cumhuriyet'in bilgi üretme ve siyaset yapma araçları içinde sağlanan ayrıcalıklı konum” (İrem, 1999: 144) dikkate alınmalıdır.

Kültür Haftası'nın kapanmasından on sekiz yıl sonra, 1 Aralık 1953'te çıkardığı *Türk Düşüncesi* dergisine yazdığı programda, çağının ötesine geçmeyi başarmış dergilerden, *İçtimad* (1904), *Sebilürreşad* (1908), *Türk Yurdu* (1911) ve *Yeni Mecmua* (1917) dergilerini bu çağlarının dört büyük düşünce fırtınalarının rüzgârlarının içine doldukları bir gemi olarak tarifler. Safa, aynı zamanda başarısız olarak değerlendirdiği ve yaşadıkları zaman hakkında ne düşüneceğine, nasıl bir tavır alacağına karar veremeyen bu dergilerin eleştirisini de yapar. Bunu yaparken *Kültür Haftası* dergisi ile ilgili günah çıkarıyor gibidir. Çağının ruhunu yakalamakta ve halk efkârına tesirde oldukça başarısız olmalarına rağmen, bu gereklilik hâlâ varlığını sürdürmektedir. Aradan geçen onca zamana rağmen kültür hayatının tam bir karmaşa içinde olduğuna ve bu karr içinde kaybolan gençliğin gizli siyasi emellerin kementlerine teslim edilmem ektiği fikrinde hâlâ ısrarcıdır.

Kültür Haftası'nın temel motivasyonlarından biri düşünce ve sanat akımlarını yakından takip ederek hem onları bilimsel ve eleştirel bir çerçevede değerlendirmek hem de bu minvalde memleketteki kültür atılımlarını bu bilgi ile besleyip şekillendirmektir. Safa'nın temel amacı karmaşaya hapsolmuş kısır kültür hayatını

gerçek bir fikir davası seviyesine çıkarabilmektir. *Kültür Haftası* bu niyetin bir ürünüdür. Yılmaz, bu fırsatı derginin “dönemin siyasi perspektifleri kısıtlayan otoriter anlayışı karşısında kültür küresiyle sınırlı tavrına karşın, *Türk Düşüncesi* bu tür bir kısıtlamaya tabi değildir” (2006: 217) sözleriyle açıklar. Safa, bunu *Türk Düşüncesi* dergisinde daha uzun soluklu olarak yapma fırsatı bulacaktır.

Kültür Haftası, tüm aksamalara rağmen “ulus, otorite, ödev, özgürlük, dayanışma, erdem gibi düşünce motiflerini, bilimcilik-karşıtlığı, idealizm, romantizm, şahsiyetçilik, ananecilik, kültürcülük gibi diğer muhafazakâr temalar ile harmanlayarak, Türkiye örneğinde önemli siyasal sonuçlar yaratan kültür-merkezli bir modernizm anlayışının ilk terimlerini oluşturmak” (İrem, 1999: 165) bakımından önemli bir denemedir.

Çalışmanın amaçlarından birinin Peyami Safa nezdinde incelenen Türk muhafazakârlığının bugüne dair söyleyecek bir sözü olup olmadığıdır. Bu bağlamda, Türk muhafazakârlığının güçlü bir eleştirel pozisyon alamaması ya da almayı tercih etmemesi “kültürel” etiketi altında bir nüfuz yaratmaya çalışmasını tespit etmek oldukça önemlidir. Görece daha güvenli bir sahada var olmaya devam etmek derginin kültür temasını daha anlaşılır kılar. Kültür alanında hareket etmek, ideoloji ile mesafelenmelerini oldukça kolaylaştırmıştır.

Kurtuluş Kayalı, muhafazakârlık üzerine yayınlardan bahsederek İletişim Yayınları'nın *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* başlıklı serisini özellikle anar:

Bu ciltteki kapsayıcı ve kuşatıcı mahiyette muhafazakârlık anlayışı, son yüz yıllık düşünce tarihinde muhafazakâr olmayan Türk Düşünce adamının olmadığı noktasına varmaktadır. Aradaki farklar üzerinde durmamak, düşünce hayatının zenginliğini değil, fakirliğini kanıtlar bir bakıma... Kemalizm'e

yönelik muhafazakârlık nitelemesi yapılmıştır. Bir süredir hemen hemen herkes Kemalizm'i muhafazakârlık olarak nitelemektedir (2004: 64).

Burada Kurtuluş Kayalı, bir kolaylıktan ve körü körüne eşitlemeden dem vurur. Şunu söyler, neden tek bir Kemalizm yerden yere vurulurken, Muhafazakârlık bu denli çeşitlilik sahibi olarak gösterilir? Kayalı'nın bu tespitine ek olarak, bu tutumun yarattığı kültürel dominasyonu dikkate almak gerekir. Bu, konu üzerine okumak, düşünmek isteyen bir neslin ideolojiler üzerindeki tahayyülünü hegemonya altına almak anlamına gelir. Elbette konunun siyasal bir tarafı da vardır. Bu taraf kendini, basit liberal akıl yürütme ile savunulan bu tür önermelerin toplumun hayatını cendereye alacak sonuçlar için nasıl bir sıçrama tahtası haline getirildiğine ibretle şahitlik ettiğimiz bir ülkede tüm yakıcılığı ile gösterir.

Ufuksuz bir Kemalizm eleştirisi yapan ve bunu salt kendini aklamak için yapan muhafazakârlığa karşı bir pozisyon alma gayreti önemlidir. Amaç bir dönemi aklama çabası değildir. Elbette, lider kültürünün perçinlenmesinin bir dönemin ve hatta günümüzde bile politik kültürün en önemli bileşeni olduğunu göz ardı etmeyeceğiz. Fakat bu muhafazakâr riya'yı deşifre etmek, tüm sol öğelerin buldozerle ezildiği bir siyasal iklimde mağdur söyleminin sağ siyasetin bir alamet-i farikası olması tezatlığını anlama denemesidir.

Özipek şunu önemle belirtir; “gerçekten de günümüzde sağ ve soldan oluşan klasik siyasi yelpazenin açıklayıcılığını yitirdiği, siyaseti esas olarak bir önceki yüzyıla ait olan sağ ve sol eksenine sığdırmaya çalışmanın artık anlamsızlaştığının sıkça dile getirilir olduğu bir dünyada muhafazakârlığın yerini netleştirmek daha da önem kazanmaktadır” (2005: 11). Kendini ideoloji olarak kabul etmeyen bir ideolojinin, ideolojilerin ölümünü duyurduğu bir tablo çıkar karşımıza. Tabloya

baktığımızda, aldığı neo ekiyle tüm geçmişine rahmet okutan muhafazakârlığın, pozisyonunu netleştirmeye ihtiyacı yoktur. Zira “büyük sermayenin egemenlik anlayışına, onun askeri ve bürokratik örgütlenmesine ve nihayet ideolojisine boyun eğişiyle” (Onur-İnce, 2010: 57), çok net bir pozisyonu vardır zaten. Fakat buna odaklanmak yerine o da “ideolojilerin ölümü”nü ilan etmekten geri kalmaz, kendini ideolojiler üstü bir konuma yerleştirerek, tarihsizleştirir.

Kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak muhafazakârlık, “tabiatı icabı, hâlihazırdaki hareket istikametime bir alternatif sunmaz. Mevcut trendlere direnerek arzu edilmeyen gelişmeleri yavaşlatmakta başarılı olabilir, fakat bir başka istikamet göstermediğinden, bu trendlerin devam etmesini engelleyemez. Bu sebepten kendisinin seçmediği bir yol boyunca sürüklenmek her zaman muhafazakârlığın kaderi olmuştur” (Hayek, 2004: 6). Muhafazakârlığın kendini gerçekleştiren kehaneti tam da bu noktadır. Bu denli ideolojiden sakınıp, sonunda gerçekten ideolojisiz bir yere savrulmak. Koruma öncelikli pragmatist tutumun makul açıklamalarının sona erdiği noktada, muhafazakârlığın o denli derin bir düşünce haresi taşımadığı gerçeğiyle de yüzleşmesi gerekecektir. .

Kültür Haftası inkılâbın ideolojisini sağ elle yazma teşebbüsüydü. Bahsedilen bu kültürel dominasyon ise bir hem kültürel hem de akademik disiplin alanlarını sağ elle yazma teşebbüsü olarak okunabilir. Muhafazakâr entelijansiyanın beklenen tüm bu desteklere rağmen gerçekleşemeyen büyük atılımı⁵⁶ hem bir iktidar mücadelesine hem de bir parçalanmaya karşılık gelir. Safa'nın muhafazakâr yarığının başka bir

⁵⁶ Bunun güncel bir örneği için bkz. Durgun, 2014.

biçimde yeniden kurulmasına da sebep olur. Fakat bu sefer iki kıta arasında değil, aynı ülke içerisinde.

Safa, *Kızıl Çocuğa Birinci Mektubu*'nda içtimai adaletten dem vurarak, müsavat isteyen kızıl çocuğa emek-değer teorisini farklı becerilere sahip insanların aynı parayı alması olarak anlattıktan sonra, herkese layık olduğu kadarını vermenin zorunluluğuna bağlar. (1963: 79-81). Peyami Safa'nın usta demagogluğu, hızlı bir yer değiştirme ile Marksizm'in yetersizliğini ilan etmeyi bir çarpıtma üzerine inşa eder. Safa'nın takındığı bu önemsizleştirici ve küçümseyici tavır ideolojik bir el çabukluğunun göstergesidir.

Muhafazakârlığın bu kavram kaçırımları oldukça sıkıntılıdır. Özgür düşünme ve yaşamının karşısında bir güç olan otorite kavramı, nasıl bu denli olumlu ve yapıcı bir anlamda kullanılabilir? Pragmatiklik de bu kaçırmanın diğer bir yönüdür.. Bunun güçlü bir veri olmadığını ve muhafazakârlık hakkında kesin tanımlamalara böyle bir tutarlılık beklentisi ile varamayacağımız söylenir.⁵⁷

Murat Belge, 12 Eylül döneminde gerçekleşen bir rota değişikliğinden bahseder, “Kemalizm, Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımına açık bir eleştiri getirmemiş, ama pratiğiyle onu yok saymıştı. Atatürk Devrimleri olarak bildiğimiz bütün bu uygulamalar, Gökalp'in getirdiği ayrımın kabul edilmemesi üzerine inşa olunmuştur. Ama 12 Eylül'den bu yana Türkiye, Mustafa Kemal'in ideallerinden çok Ziya Gökalp'in çizdiği değerler çerçevesinde yaşıyor” (s. 55). Bu alıntı bize muhafazakârlığın şimdiki durumu için ne düşündürebilir? Avrupa Birliği ile bağlarını koparmanın eşiğinde olan, yerli milli söylemiyle tüm gündelik hayatı

⁵⁷ Bkz. Nisbet (2007).

abluka altına alan, evrensel insan haklarını tanımayan bir yapıda Gökalp çizgisine de veda edildiğini söyleyebiliriz. Esasında direksiyona “mürşit” Necip Fazıl geçmiştir. Tüm ırkçılığı, farklılıklara tahammülsüzlüğü ve düşmanlık siyaseti ile!

Hiç kaybolmayan esas tema ise paternalizmdir. Kurumlardan, değerlerden ve ölçülülükten bahsederken hepsi bu noktaya seslenir. Kimi daha sakın bir tonda kimi ise daha yüksektir. Esasen, bu seslenişin hatipliğine, inkılâbın İdeoloğluğuna Safa’dan başka kim soyunabilirdi ki? İktidarın aslan payından dışlanmış ve hakkı yenilmiş bir yetimin, cumhuriyetin ana gösterilerinden birinde başrol istemeye çalışması son derece güçlü bir motivasyonudur. Fakat buna ulaşamamak, bir sıkışmışlık hissi yaşanır. Bu sıkışmışlık hissi hem bir ruhiyata hem de bir coğrafyaya karşılık gelir. Sıkışmış halden kurtulmak için düşünülen çareler de son kertede bir sukut-u hayale denk düşer.

Ahmet Çiğdem, “Türkiye’nin *Sonderweg*’i” yazısında dolaylı da olsa bu durumu tartışır. Almanca özgün yol anlamına gelen bu kavramın, Osmanlı’dan devralınan politik ve ideolojik çatışmaların ve kutupların arka planında esasında bu kavramın kavgasının yapıldığını iddia eder. Türkiye buna sahip midir, sahip olabilecek midir ya da bu uzak bir ihtimal midir sorularına cevap arayan Çiğdem, şöyle bir tespitte bulunur. Daha genel, soyut ve toplumsal bedelini ödemeksizin paylaşılabilir olanı, toplumsal hayatın hemen her alanında öne çıkaran kolaycı eğilimler, Türkiye’nin ad Hoc postmodernizmiyle birleşerek, zaten büyük ölçüde “Türkiye için bir *Sonderweg*’i mümkün ve gerekli midir?” sorusunu gündemden çıkarmaktadır. Dolayısıyla Türk toplumu için özgül bir yolun ne kadar mümkün olduğu sorusu, aslında bir tarafından görmezlikten gelinen bir soru olarak kalmaya mahkûmdur (1992: 11).

Canlı geleneklerimizi bir tarafa bırakıp, geleneksiz ve tarihsiz kaideler alıyoruz, inkılâp tarihi bağları olan geleneklere dayanır. Geçmişe dayanmayan geleceğin temeli yoktur. Bunu inkâr etmek, batı geleneğine değil komünizme ve onu aşk çocuğu diye tabir ettiği materyalizme dayanır der ve şu can alıcı soruyu sorar; Tanzimat'tan beri inkılâp hareketleri, kültür çevrelerinden ve onun halka sirayet etmiş şuurundan değil, saraydan ordudan ve devletten gelmiştir. İnkılaplarımızın manası üzerine bizi düşündüren bir milli tarih felsefesinden mahrum olmamıza hayret edilebilir mi? (1963: 103).

Tam da bu sebeple, bu soruyu soran Peyami Safa, kanımca bu soruya samimi bir cevabı kendisi de verecek bir konumda değildir. Süreklilik düşüncesine vurgu yaparken, geçişliliğe pek de imkân tanımayan bir ameliyat isteğine, cerrahi bir kolaycılığa meyilli gibidir.⁵⁸

Safa, sentezden bahseder⁵⁹ buna gerçekten inanır ya da inanır görünür ama 1936 yılındaki Avrupa Seyahatini anlattığı *Büyük Avrupa Anketi*'nde (1938) şunları yazar: “Avrupa ve bizim aramızdaki farka dair yazılmış ve söylenmiş şeylerin hepsi asıl hakikatin üstüne düşmüş soluk ışıık lekeleridir... Avrupa'da beni hayrete düşüren şey, onlarla bizim aramızdaki farkın resimde ve kitapta görünen bütün dereceleri aşacak kadar büyük olmasıdır” (akt. Ayvazoğlu, 2008: 262). Safa'nın sözlerinde başkalarının gözünden kendine bakan birinin, görmeyi hiç beklemediği bir manzara ile karşılaşmanın şoku hissedilir. Yaşadığı şaşkınlık, eski bir anının güçlü bir şekilde kendini yeniden hatırlatmasıdır.

⁵⁸Bu ameliyat isteği, sosyal Darwinizm'in güçlü bir ayağı olan bu bakış, sosyal sorunların tıbbi problemler gibi görülmesi, bilimselleştirilmesi, keskin ve radikal çözümler tasarlanmasıdır. Bir ur gibi söküp atmak, ameliyat etmek vb. ifadeler bu bakışın göstergesidir.

⁵⁹Sentezi her ne kadar iki eşit taraf gibi kurgulasa da, “Eğer Avrupalılar olmasaydı Asya kendi hakkının ne olduğunu asla bilemeyecekti. Asyalı denen insani sahip olmak istediği toprağın haritasını bile çıkarmaktan acizdir” (2013: 130) sözlerinden de çıkarılacağı gibi esasında oyunun güçlü tarafı açıkça bellidir.

Aslolan, Mizancı Murat Bey'in söylediğidir, dinleriyle mazilerine mağrur olan Osmanlılar için Frenkleri taklit etmenin ne kadar dayanılmaz bir şey olduğudur (Belge, 2012: 48). Safa açısından, reddettiği Osmanlı mirasının, en derin çözümsüzlüğünde aradan geçen onca zamana, inkılâba rağmen, sıkışıp kaldığını hissetmek oldukça sarsıcı olmalıdır. Bora'nın ifadesiyle, “bu nefret ve hayranlık ikiliğinin karmaşalarının, siyasal düşünüşün ardyöresi açısından daima hesaba katılması gerektiğini de” (2002: 263) göz önünde bulundurmak gerekir.

Çalışmanın merkeze aldığı temel kavramlardan birinin muhafazakâr yarık olduğu belirtilmişti. Safa'nın bu yarığa çözümü ise sentez düşüncesi idi. Fakat bu noktada yazar, yarığın kapatılmasının imkânsızlığı ile yüzleşir. Bu dinamiği en net görebileceğimiz yer Safa'nın kadına bakışıdır.

Safa'nın kadına bakışının, esasen inkılâba bakışının bir versiyonu olduğunu iddia edeceğim. İki erkek arasında seçim yapmak zorunda kalan histerik ve buhranlı kadın inkılâbın ta kendisidir. Gürbilek'in deyişiyle, Safa'nın genç kızlarının seçimi, doğrudan doğruya erkeğin haysiyet problemini çözmeye yöneliktir (2004: 66). Romanlardaki tüm kadınlar Şark'ı seçerler, kurtarılması gereken şarkın hassasiyetidir. Tabirin çiğliğinden azade, bu ne yola sapacağı konusunda ciddi endişeler olan kadın, ne yöne gideceğini henüz seçememiş ve elbette yol gösterilmesi gereken inkılâbın ta kendisidir. Batı ile münasebetlerde bulunmuş, ona gönlünü kaptırır gibi olmuştur ama her şey tadında bırakılmalı, olması gerekene geri dönmelidir. Safa da, tıpkı Fransız, İngiliz, Alman, Rus ve İtalyanların kültürel ürünlerine yönelik Türk beğenisinin ve takdir duygusunun ‘egzotik beğeni’ sınırlarını aşmaması gerektiğini özenle belirten Gökâlî gibi bize bir sınırı işaretler (Parla, 2009: 81-2). Kadına dolayısıyla inkılâba pek de güven olmaz. Bu

güvensizliğin başka bir zemindeki karşılığı, muhafazakâr iklimde güçlü ve oldukça yaygın bir imge olan kadınsılık endişesi ile de katmerlenir.

Kadın ve inkılap arasındaki bu ilişkisellik, konjonktür değiştiğinde inkılâba karşı hızla değiştirdiği tutumu anlamamıza olanak sağlar. İdeologluğuna soyunduğu inkılâbı terki esasen bu güvensizlikle mümkün olabilmiştir. Elbette bu açılımda, 1945 sonrası daha esnek hale gelen koşulların dönemin koşullarının, Demirel'in belirttiği gibi, “siyasal liberalleşme ile birlikte Tek Parti dönemi Batılılaşma pratiğine yönelen eleştirilerin yoğunlaşması” (2007: 221) ile gelen bir rahatlamamanın etkisi de vardır. Fakat Safa gibi, çok güçlü düzen ve süreklilik arayışı olan bir yazarın bu ani tutum değişikliği “aslında hep böyle düşünüyordu” gibi basit bir takiyecilikten kaynaklanmaz. Safa'nın Kemalizm'e ve inkılâba olan inancı samimidir ama genç Cumhuriyet onun yüksek güven kriterlerini karşılama konusunda pek başarılı olamamıştır.

Safa, *Kültür Haftası*'nda yeni bir çıkış yapmak isterken bile, esasında bu düşünsel mirasın içerisinde seslenen bir konumdadır. Murat Belge'nin, “Osmanlı'nın yoğun kültürel ve zayıf politikasından, İttihat Terakki'nin cılız kültüründen, kuvvetli politikasına geçildiği” (2012: 54) uyarısını göz önünde bulundurursak, daha eli zayıflamış bir betimleme ile karşı karşıya kalırız. Safa'nın “Türk düşüncesinin en büyük meselesi ve Türk ruhunun en büyük işkencesi” (2013: 8) olarak tanımladığı Dolayısıyla Safa'nın *Kültür Haftası*'nda da sık sık vurguladığı, Doğu-Batı ikilemini keskin bıçaklarıyla huzura kavuşturan Atatürk güzelleme, İttihatçılığın ne yapacağını bilen, istediği her şeyi yapan kararlı ve güçlü bir özneye, kahraman kurtarıcı mitosuna dayanan iradeciliğin de övgüsüdür dolaylı da olsa. İki kuşak arasındaki bu iletimi vurgulamak gereklidir.

Muhafaza etme mefhumunu tartışırken muhafaza edilen durumu da gözden kaçırmamak gerekir. Tezel, “1915-1927 arasında Türkiye coğrafyasında yaşanan trajik savaş, ‘Tehcir’ ve ‘Mübadele’ süreçleri sonunda” (2006: 23-24) azınlık nüfusun ortadan kaldırıldığını belirtir. Milli Müslüman burjuvazi ve milli iktisat politikası ile düşünöldüğünde bu temizliğin ülkenin kurucu noktası olduğunu söyleyebiliriz. Safa’nın, Renan’ın “mazide beraberce yapılan büyük şeylerin hatırasından ve bunları istikbalde de beraberce yapmak arzusundan doğan bir topluluktur” (2013: 194) şeklindeki millet tanımlamasını sahiplenmesini de yine bu doğrultuda anlamlandırabiliriz.⁶⁰

Beneton, muhafazakârlık sözcüğünün her ülkede farklı bir anlam ile tınıladığını belirtir. Örneğin İngiltere’de daha saygın bir anlam taşıırken, Fransa’da geri/gerici bir tavrın savunulmasıdır, Amerika Birleşik Devletlerinde ise bu bir tür liberal sözcüğünün evrim sekmesi olarak kabul edilir (2011: 8). Bu Türkiye örneğinde daha kompleks ve savurgan bir tutum söz konusudur. Parlamenter demokrasiye sahip çıkışları ve kapitalizme uyumluluğu açısından İngiliz muhafazakârlığına benzerlikler görülür. Bir devrimin gölgesinde ve onun bizatihi içinde yetişmiş olması açısından, yerel yumuşatmalarla elbette, Fransız muhafazakârlığını andırır. Esasen kuvvetli bir önder ve kültür ırkçılığı/yüceltmesi temelinde de Alman muhafazakârlığı ile örtüşür.

Nazım İrem (2006) Safa’nın bir parçası olduğu Cumhuriyetçi muhafazakârlık akımının, üç temel ayağı olduğunu belirtir. İlki, materyalizme ve pozitivist akla karşı

⁶⁰Bu sahiplenmenin, günümüz iktidarının, “100 bin Ermeni’yi sınır dışı ederiz” sözleriyle istikrarlı bir hatta ortaklaşmaya devam ettiğini tespit etmek mümkündür. Diğer yandan ise bu azınlıkların temizlenme işleminin mirasın önemli bir aktarımı olduğunun da altını çizmek gerekir.

ruhçu mistik düşünceyi öne çıkarmaktır. İkincisi, İslamcılık, Türkçülük gibi akımların karşısına cumhuriyetçi ve milliyetçi olarak dikilmektir. Üçüncüsü ise modern ideolojiler karşısında ülkeyi korumaya odaklı bir muhafazakâr pozisyon. Bu üç temel hat, *Kültür Haftası*'nda açıkça izlenebilir. Kültür Haftası ile inkılâbın ideolojisini yapmaya soyunan Safa'nın ideolojiler konusundaki tavrı çok nettir; “Komünist, sosyalist, Kemalist, liberal, klerikal, hepsini bir çuvala doldurun ve üstüne etiketi yapıştırın: Cahil!” (akt. Ögün, 1997: 107). Safa, Türk gençliğinin bu tuzağa düşmeyecek tefekküre sahip olduğunu da özenle belirtir (1936g: 162).

Siyaseti bu denli kısır bir noktadan inşa eden, Cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir gelecek projeksiyonu olduğundan bahsedilebilir mi? Safa, Türk Ocağında konuşulan şu sözleri aktarır: “Bazı düşünceler vardır ki o bize yasaktır, onları bizden sonraki nesillere bırakalım. Biz manevi birliği yapalım, dilleri birleştirelim, siyasi birliği başkaları düşünsünler” (Safa, 2013: 79). Buradan Safa'nın Kültür'ü bir sıçrama tahtası olarak konumlandığını tespit etmek mümkündür. *Kültür Haftası* Safa için sonraki nesile aktarılacak bu mirasın yaratılabilmesi için önemli bir mevzidir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, F., (1995), **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Ağaoğlu, A., (1936), “Üç Kültür”, **Kültür Haftası**, S.1, S.5.
- Ağaoğlu, A., (1936a), “Bir Kültürden Ötekine”, **Kültür Haftası**, S.2, s.22,38.
- Anadolu, S., (1936), “İlim İstiklali ve İlim Dili”, **Kültür Haftası**, S.3, s. 53.
- Ander, S., (1936), “Çocukların Kültürü”, **Kültür Haftası**, S.1, s. 10.
- Ay, V., Durakoğlu, A., (2012), “Peyami Safa'nın Metinleriyle Muhafazakarlığa Yeniden Bakmak”, **AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.12, s.21-46.
- Ayvazoğlu, B., (2008), **Peyami Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı**, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Atılğan, G., (2012), “İdeoloji”, **Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler arası İlişkiler** (ed. Gökhan Atılğan, E. Attila Aytekin) içinde, İstanbul: Yordam Kitap.
- Atılğan, G., (2016), “Günümüz Türkiye'sinde ‘Siyasetin’ Değişen Anlamları”, **BirGün**, <http://www.birgun.net/haber-detay/gunumuz-turkiyesinde-siyasetin-degis-en-anlamlari-88616.html>. Erişim Tarihi: 30.06.2016
- Baker, U., (2006), “Muhafazakâr Kisve”, **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.101-104.
- Başyazı, (1936), “Kültür Nedir?”, **Kültür Haftası**, S.1, s.1
- Başyazı, (1936a), “Teşekkür ve İtiraf”, **Kültür Haftası**, S.2, s.21.
- Başyazı, (1936b), “Köy Edebiyatına Dair Konuşuldu”, **Kültür Haftası**, C. 6, s.101.
- Başyazı, (1936c), “Edebiyatımızın Fikirsizliği”, **Kültür Haftası**, C.7, s. 121.

- Başyazı, (1936d), “Hendesi ve Mistik Düşünce”, **Kültür Haftası**, S.13, s.241-242.
- Belge, M., (2012), “Batılılaşma: Türkiye ve Rusya”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Batıcılık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.3, s.43- 55.
- Beneton, P., (2011), **Muhafazakârlık**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bensaid, D., (2011), **Marx Kullanım Kılavuzu**, İstanbul: Habitus Kitap.
- Birler, Ö., (2012), “Muhafazakârlık”, **Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler arası İlişkiler** (ed. Gökhan Atılgan, E. Attila Aytekin) içinde, İstanbul: Yordam Kitap.
- Bora, T., (1997), “Muhafazakârlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, S.74, s.6-31.
- Bora, T., (1998), **Türk Sağının Üç Hali**, İstanbul: Birikim Kitapları.
- Bora, T., (2007), “Milliyetçi- Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Batıcılık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.3, s.251-268.
- Bora, T., Onaran, B., (2006), “Nostalji ve Muhafazakârlık ‘Mazi Cenneti’”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s. 234- 260.
- Çınar, M., (2006), “Dergâh Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.85-91.
- Cevizci, A., (2011). **Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a**, İstanbul: Say Yayınları.

Çiğdem, A., (1997), “Muhafazakârlık üzerine”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, S.74, s.32-51.

Çiğdem, A., (1992), “Türkiye’nin Sonderweg’i”, **Tezkire**, C.3, s.7-13.

Demirel, T., (2007), “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası muhafazakar modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değınmeler”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Batıcılık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.3, s.218- 238.

Durgun, Ö. D., (2014), “Tanıl Bora: Muhafazakarlar Kültür Alanında İktidar Olamamaktan Rahatsız”, **t24 Haber Sitesi**, <http://t24.com.tr/haber/tanil-bora-muhafazakarlar-kultur-sanat-alaninda-iktidar-olamamaktan-rahatsiz,250800>.
Erişim Tarihi: 30.06.2016

Eagleton, T., (2011), **İdeoloji**, İstanbul: Metis Yayınları.

“Erdoğan: Gerekirse 100 bin Ermeni’ye Hadi Evinize Deriz”, **t24 Haber Sitesi**, <http://t24.com.tr/haber/erdogan-gerekirse-100-bin-ermeniye-hadi-evinize-deriz,72645>, Erişim Tarihi: 30.06.2016

Ergil, D., (1986), **İdeoloji “Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Halkçılık”**, Ankara: Sevinç Matbaası.

Faulkner, N., (2014), **Marksist Dünya Tarihi Neandertallerden Neoliberalere**, İstanbul: Yordam kitap.

Fındıkoğlu, Z., (1936), “Milli Kültüre Dair”, **Kültür Haftası**, S.13. s.245-246.

Fındıkoğlu, Z., (1936a), “İyi Adam Kimdir?”, **Kültür Haftası**, S.14, s. 265-266.

Fındıkoğlu, Z., (1936b), “Milli Kültür Yaratma Şartları”, **Kültür Haftası**, S.15, s. 283-284.

- Göze, E., (1987), **Peyami Safa'nın Türk Düşüncesindeki Yeri**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Göze, E., (1995), **Peyami Safa Nazım Hikmet Kavgası**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Güler, Z. E., (2008), "Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler** (der. Birsen Öz) içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gürbilek, N., (2011), **Benden Önce Bir Başkası**, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Gürbilek, N., (2015), **Sessizin Payı**, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Güvenir, M., (1989), "Peyami Safa Üzerine", **SBF Dergisi**. C.44, S.1, s.253-263.
- Heywood, A., (2011), **Siyaset Teorisine Giriş**, İstanbul: Küre Yayınları.
- Hayek, F. A., (2004), "Niçin Muhafazakâr Değilim". **Liberal Düşünce**, S.32, s.5-17.
- Hobsbawn, E., (2014), **Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı**, İstanbul: Everest Yayınları.
- İrem, N., (1997), "Kemalist Modernizm Ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim Dergisi**, S.74, s.52-101.
- İrem, N., (1999), "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", **Toplum ve Bilim Dergisi**, S.82, s.141-179.
- İrem, N., (2006), "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.105-132.
- Kayalı, K., (2004), "Memleketi Tanımak", **Doğu Batı Dergisi**, S.29,s.
- Kemal, Y., (1936), "Memlekette Bahseden Edebiyat", **Kültür Haftası**, S.1, s. 2.

- Kılıçbay, B., (2004), “Total İdeoloji, Totaliter Siyaset: İslamcı İdeoloji”, **Doğu Batı Dergisi**. 8 (30).
- Köker, L., (2006), Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.274- 301.
- Köseihal, M. R., (1936), “Memleket Musikicisi Tipleri”, **Kültür Haftası**, S.1, s.10.
- Köseihal, M. R., (1936a), “İki Görüş”, **Kültür Haftası**, S.10, s.189.
- Küçük, Y., (1992), Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.1, s.
- Mardin, Ş., (1999), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mutman, M., (2012), “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Batıcılık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.3, s.189-211.
- Naci, E., (1936), “Memleket Resmi”, **Kültür Haftası**, S.5, s.93-94.
- Nisbet, R., (2007), **Muhafazakârlık Düş ve Gerçek**, Ankara: Kadim Yayınları.
- Oktay, A., (1986), **Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları**, Ankara: Bilim Felsefe Sanat Yayınları.
- Onur-İnce, H., (2010), **Muhafazakâr İdeoloji Din- Siyaset**, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Öğün, S. S., (1997), “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri Ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr Yanılgısı”, **Toplum ve Bilim Dergisi**. S.74, s.102-154.
- Özipek, B. B., (2005), **Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset**, Ankara: Kadim Yayıncılık.

- Özipek, B. B., (2006), “Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.66-91.
- Parla, T., (2009), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul: Deniz Yayınları.
- Pascal, B., (1936), “Hendesi Düşünce”, **Kültür Haftası**, S.13, s. 248-249.
- Pascal, B., (1936a), “Kalp, İnsiyale, Prensipler”, **Kültür Haftası**, S.14, s.269-270.
- Safa, P., (1936), “Kültür ve Edebiyat”, **Kültür Haftası**, S.1, s.8.
- Safa, P., (1936a), “Memleket ve Edebiyat”, **Kültür Haftası**, S.2, s.33.
- Safa, P., (1936b), “Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış”, **Kültür Haftası**, S.3, s.51-52.
- Safa, P., (1936c), “Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış-2”, **Kültür Haftası**, S.4, s.65-66.
- Safa, P., (1936d), “Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış-3”, **Kültür Haftası**, S.5, s.85.
- Safa, P., (1936e), “Edebiyat Tarihi Değil, Edebiyat Karnavalı”, **Kültür Haftası**, S.6, s.109-111.
- Safa, P. (1936f), “Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış”, **Kültür Haftası**, S.7, s.123.
- Safa, P., (1936g), “Bizden Evvelkilerin Edebiyatı”, **Kültür Haftası**, S.7, s.129.
- Safa, P., (1936h), “Bir Antolojinin Hakikati”, **Kültür Haftası**, S.8, s.142,149.
- Safa, P., (1936i), “Gençlik ve İdeolojiler”, **Kültür Haftası**, S.9, s.162.
- Safa, P., (1936i), “İşkembe-i Kübra Edebiyatı”, **Kültür Haftası**, S.10, s.182.
- Safa, P., (1936j), “Sanatta Malum ve Meçhul”, **Kültür Haftası**, S.14, s.262.
- Safa, P., (1978), **Doğu-Batı Sentezi**, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Safa, P., (2012), **20. Asır Avrupa ve Biz**, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.

- Safa, P., (2013a), **Din İnkılap İrtica**, Ötüken Yayıncılık.
- Safa, P., (2013), **Türk İnkılâbına Bakışlar**, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Tanpınar, A. H., (1936), “Bizde Roman”, **Kültür Haftası**, S.2, s.25-26.
- Tanpınar, A. H., (1936a), “Bizde Roman”, **Kültür Haftası**, S.3, s.45-46.
- Tanpınar, A. H., (1936b), “Bir Kitap Üzerine Düşünceler”, **Kültür Haftası**, S.8, s.158.
- Taşkın, Y., (2015), **Anti- Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Timur, T., (2008), **Türk Devrimi ve Sonrası**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Tekeli, İ., İlkin, S. (2003), **Bir Cumhuriyet Öyküsü Kadrocuları ve Kadro’yu Anlamak**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekin, M., (2003), **Peyami Safa İle Söyleşiler**, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Tekin, M., (2014), **Peyami Romancı Yönüyle**, Ankara: Ötüken Yayıncılık.
- Tezel, S. T., (2006), “Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde ‘Muhafazakârlık’ Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil) içinde, C.5, s.21- 39.
- Thompson, J. B., (2013), **İdeoloji ve Modern Kültür Kitle İletişim Çağında Eleştirel Toplum Kuramı**, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tunç, M. Ş., (1936), “Dünya Kültürlerine Bir Bakış”, **Kültür Haftası**, S.1, s.3-4.
- Tunç, M. Ş., (1936a), “Ruhîyatın Yeni Verimleri-1”, **Kültür Haftası**, S.2, s. 23-24.
- Tunç, M. Ş., (1936b), “Ruhîyatın Yeni Verimleri-2”, **Kültür Haftası**, S.3, s. 43-44.
- Tunç, M. Ş., (1936c), “Ruhîyatın Yeni Verimleri-3”, **Kültür Haftası**, S.4, s. 63-64.
- Tunç, M. Ş., (1936d), “Kendi Kendine Olan Sanat”, **Kültür Haftası**, S.5, s.89.

- Tunç, M. Ş., (1936e), “Ruhîyatın Yeni Verimleri-5”, **Kültür Haftası**, S.6, s. 103-104.
- Tunç, M. Ş., (1936f), “Ruhîyatın Yeni Verimleri-6”, **Kültür Haftası**, S.7, s.124-126.
- Tunç, M. Ş., (1936g), “Psikanalizin Değişmiş Şekillerinden”, **Kültür Haftası**, S.9, s.163-164.
- Tunç, M. Ş., (1936h), “Psikanalizin Değişmiş Şekillerinden: Tahlili Ruhîyat”, **Kültür Haftası**, S.10, s.183-185.
- Tunç, M. Ş., (1936ı), “Asya ve Hendese Kafası”, **Kültür Haftası**, S.11, s.203.
- Tunç, M. Ş., (1936i), “Kültürümüzün Ana Kumaşı: İlmi Hücum”, **Kültür Haftası**, S.12, s.222-223.
- Tunç, M. Ş., (1936j), “Tarihten Evvelki Kültürümüz”, **Kültür Haftası**, S.13, s. 243-244.
- Tunç, M. Ş., (1936k), “J. P. Pavlov”, **Kültür Haftası**, S.14, s.263-264.
- Tunçay, M., (2005), **Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Turhan, M., (1936), “Geşalt Nazariyesi”, **Kültür Haftası**, S.2, s. 29-30.
- Turhan, M., (1936a), “Hayat Stilleri ve Felsefe”, **Kültür Haftası**, S.4, s.69-70.
- Turhan, M., (1936b), “Geşalt Psikolojisi”, **Kültür Haftası**, S.8, s.150-151.
- Ülken, H. Z., (1936), “Zaman Mefhumunun Tekâmülü-1”, **Kültür Haftası**, S.6, s.106-107.
- Yaşlı, F., (2014), **Kinimiz Dinimizdir Türkçü Faşizm Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul: Yordam Kitap
- Yıldırım, S., (2003), “Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa”, **Journal of Historical Studies**, S.1, s.9-18.

Yıldız, A., (2011), “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa’nın Kemalizm Yorumu”, **Doğu Batı Dergisi**, S.3, s. 191-213.

Yılmaz, M., (2006), “Türk Düşüncesi Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.216- 232.

Zürcher, E. J., (2006), “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Ansiklopedisi Muhafazakârlık** (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) içinde, C.5, s.40-65.



ÖZET

Muhafazakâr Düşüncenin Uğrakları: *Kültür Haftası* Üzerine Bir İnceleme

Bu çalışma, Türk muhafazakârlığının bir kesitini Peyami Safa'nın 1936'da çıkardığı *Kültür Haftası* dergisi özelinde incelemeyi amaçlamıştır. İki ana bölümden oluşan tezin ilk bölümünde Peyami Safa'nın hayatı ve dönemin tarihsel ve siyasal arka planı ile yazarın düşünce şemasının oluşumu bütünsel bir bakış açısıyla serimlenmiştir. İkinci bölümde ise muhafazakâr ideolojinin genel çerçevesi ve temel kavramları açıklanmıştır. Akabinde bu geniş çerçeve içinde Türk muhafazakârlığının düşünsel köklerinin beslendiği noktalar tespit edilmiştir. Bu tespitin temel motivasyonu kavramların Türkiye özelinde ne tür değişimler geçirdiği ve bu kavramların kullanımında izlenen alternatif yol arayışlarını açığa çıkarmaktır. Bu çalışma derginin tarihsel momentleri ve yazarın düşünsel örgütlenmesinin genel bir değerlendirmesini içermektedir. Türk muhafazakârlığının Safa'nın işaretlediği bu anı bugüne nasıl taşıdığı ya da taşıyamadığı da tartışılacaktır. Çalışmada muhafazakârlığın bugününe dair tespit ve eleştiriler de yer almaktadır. Safa'nın fikri çerçevesinin mayalanma dönemine denk gelen derginin önemine vurgu yapılarak, o dönem nüvelerini oluşturduğu kavramın bugünün reel politiğindeki karşılıkları sorunsallaştırılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Peyami Safa, muhafazakârlık, Bergsonculuk, Kemalizm, Doğu-Batı sentezi, İnkilâp, *Kültür Haftası*

ABSTRACT

The Moments of Conservative Thought: An Analysis of *Kültür Haftası*

This study aims to analyse a segment of Turkish conservative thought specifically through the journal *Kültür Haftası*, published by Peyami Safa in 1936. The first part of this bipartite thesis presents the historical and political background of the period along with the formation of Peyami Safa's patterns of thought, with respect to his lifestory within a holistic outlook. The second part explains the general framework and of conservative ideology and its basic concepts. Afterwards, the points that have informed the intellectual roots of Turkish conservatism are located within this greater framework. The main motivation for this evaluation is to reveal the changes in the concepts in the context of Turkey and the alternative pathways followed during the implementation of these concepts. The conclusion includes a general evaluation of the historical moment of the journal and the intellectual organization of the author. The main issue of debate is whether and how Turkish conservatism brought into the present this moment marked by Safa. The evaluations and criticisms on the current forms of conservatism is included in the conclusion as well. By emphasizing the importance of the journal, which corresponded to the maturization period of the ideational framework of Safa's thought, the current realpolitik counterparts of the concepts whose cores were founded by Safa are problematized.

Keywords: Peyami Safa, conservatism, Bergsonism, Kemalism, East – West synthesis, İnkilâp, *Kültür Haftası*