

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**PEYAMİ SAFA METİNLERİNDE ULUSAL
ALEGORİ**

**HASAN TURĞUT
14723005**

**TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN
EŞ DANIŞMAN: DOÇ. DR. SEVAL ŞAHİN**

**İSTANBUL
2018**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**PEYAMİ SAFA METİNLERİNDE ULUSAL
ALEGORİ**

**HASAN TURĞUT
14723005**

**TEZ DANIŞMANI
Yrd. Doç. Dr. DİDEM ARDALI BÜYÜKARMAN
EŞ DANIŞMAN: DOÇ. DR. SEVAL ŞAHİN**

İSTANBUL

2018

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK EDEBİYATI PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**PEYAMİ SAFA METİNLERİNDE ULUSAL
ALEGORİ**

**HASAN TURĞUT
14723005**

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 22.01.2018

Tezin Savunulduğu Tarih: 15.02.2018

TEZ Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Yrd. Doç. Dr. Didem Ardalı Büyükarman	
Jüri Üyeleri	: Prof. Dr. Yakup Çelik	
	Doç. Dr. Mehmet Güneş	

**İSTANBUL
OCAK 2018**

ÖZ

PEYAMİ SAFA METİNLERİNDE ULUSAL ALEGORİ HASAN TURĞUT Ocak, 2018

Peyami Safa erken Cumhuriyet dönemi edebiyatında gerek romancı gerekse kanaat önderi kimliğiyle kültürel tartışmaların hangi yöne evrileceği konusunda önemli bir rol üstlenmiştir. Yazdığı metinler yoluyla Türkiye muhafazakârlığının geleneksel/camiacı normlar etrafında bir Batılılaşma retoriği edinmesine hatırı sayılır katkılar sunmuştur. Safa bu özelliğiyle Frederic Jameson'ın Üçüncü Dünya ülke entelektüelleri için önerdiği “politik” olma halini her açıdan benimsemiş görünmektedir. Onun romanları yine Jameson'ın iddia ettiği “ulusal alegori” kavramlaştırmasına oldukça açık bir pozisyonda bulunur. Jameson'ın teorisinde Üçüncü Dünya tecrübesi, konjonktürel olarak sosyal mobilizasyonun yoğun olarak yaşanmasına imkân vermesi açısından edebi üretimin diri kalmasına sebep olur. Batılı burjuva hayatı ise, politik güçsüzlük nedeniyle bir tür içsellik edebiyatının kök salmasına olanak tanımaktadır. Bu tez, Jameson'ın bir olumsuzluk olarak aktardığı ulusal alegori tespitinin etrafında Türkçe edebiyatın ulusal/evrensel ölçekte yaşadığı kırılmalara eğilmeyi denemektedir. Bunu yaparken, Türkiye'nin doğrudan bir sömürge deneyimi yaşamadığı halde, Batılılaşma projesinin en temel araçlarına bağlanmasının sonuçları üzerinde durmayı istemektedir. Bu noktadaki kırılmayı Peyami Safa edebiyatının olağanüstü çeşitlilikteki yazınsal deneyimini merkeze alarak incelemeyi düşünmektedir. Safa'nın metinleri kaynaklık ettikleri ulusal endişelerle Batı-dışı toplumların “tek dişi kalmış canavar”la karşılaşmalarının en derinlikli örneklerinden birini teşkil eder. Jameson'ın “ulusal alegori” kavramlaştırması ortaya çıkardığı bireysel/kamusal hareketlilikle Türkiyeli yazarların yazınsal konumlarına ilişkin oldukça açıklayıcı ve betimleyici bir tarzın ortaya çıkışına aracılık eder.

Anahtar Kelimeler: Peyami Safa, Ulusal Alegori, Milli Edebiyat, Frederic Jameson, Batılılaşma, Üçüncü Dünya.

ABSTRACT

THE NATIONAL ALLEGORY IN THE TEXTS OF PEYAMI SAFA

HASAN TURĞUT

January, 2018

Peyami Safa played a significant role during the early Republican era both as a novelist and as an opinion leader by determining the direction that the cultural discussions have taken. He made remarkable contributions to Turkish conservatism in its acquirement of Westernization rhetoric around traditional norms through his writings. In that respect, Safa seems to have embraced the state of being “political” proposed by Frederic Jameson for third world intellectuals in every respect. His novels are also very conducive to the conceptualization of “national allegory” claimed by Jameson again. In Jameson’s theory, the experience of the third world also allows literary production to be alive since it renders it possible for the social mobilization to be experienced intensely in conjectural terms. The Western bourgeois life on the other hand allows a kind of inwardness literature to take root due to political weakness. This thesis attempts to address the fractures that Turkish literature experiences on national/universal scale around the notion of national allegory that Jameson conveys as a contingency. In doing so, this thesis would like to dwell upon the consequences that emerge due to Turkey’s attachment to the most essential instruments of the Westernization project by keeping in mind that Turkey has never experienced a direct colonial period. It considers examining the fracture at that point by focusing on Peyami Safa’s extraordinarily varied literary production. Peyami Safa’s texts, with the national concerns that they harbor, represent one of the most profound examples of the encounters that non-Western societies have with the “one-toothed monster.” Jameson’s conceptualization of “national allegory”, mediated the emergence of a quite explanatory and descriptive style regarding the literary positions of the writers from Turkey with the individual/public mobility it elicits.

Key Words: Peyami Safa, The National Allegory, National Literature, Fredric Jameson, Westernization, The Third World.

ÖN SÖZ

Peyami Safa olağanüstü çeşitlilikteki yazınsal üretimiyle erken Cumhuriyet dönemi edebiyatının en temel figürlerinden biri olmaya başarmıştır. Gerek edebi metinleriyle gerekse edebiyat-dışı yazdıklarıyla hemen her alana dair söz söyleme başarısı ve şaşırtıcı biçimde isteği gösterebilmiştir. Bu yönü, onu Türkiye kamusalının en başat aktörlerinden biri yapmakla kalmıyor, yazınsal tercihlerinin oldukça değişken bir yapıya bürünmesine de sebep oluyor.

Benim tezimde öncelikli olarak incelediğim meselenin çıkış noktası da bu çeşitlilik gibi görünüyor. Ulus-devlet inşa süreçleri hemen her ülkenin edebiyatını fazlasıyla politik bagajlarla yüklü olmaya itmiştir. Dolayısıyla bir imparatorluk masalının külleri üzerine kurulan Türkiye’den çıkan çoğu metnin bu siyasallıktan etkilenmemesi düşünülemez. Ancak siyasallık yazarlarına mutlak ve kesin bir rızaya dayalı çözüm önerileri sunmamıştır. Erken dönem Cumhuriyet edebiyatının birçok metninde yaşanan çatışma, gerilim ve kafa karışıklıklarının kaynağı tam da söz konusu siyasal konjonktürdür. Peyami Safa’nın en belirgin farkı, yazınsal bir kader haline gelmiş bu meseleleri bilinçli bir şekilde yapıtlarına yedirmesidir. Türkçe edebiyatın en gözde başlangıç temalarının her biri aynı zamanda bu metinlerdeki aşırı kültürel endişelerin zeminidir. Peyami Safa’yı düşündüğümde, endişe iyi bir şey gibi geliyor bana, o olmasaydı birçok romanının akıcılığından ve tematik genişliğinden yana zayıf düşeceğini iddia ediyorum. Bu endişe okunurluğu ve heyecanı katlayan bir unsura dönüşüyor.

Aslında Batı-dışı edebiyatların çatışma boyutunu irdelleyen epey kullanışlı bir kavram var. Fredric Jameson’ın “ulusal alegori” kavramının etrafında kurduğu anlatısına göre, bu edebiyatlardaki çoğu çözülememiş mesele yazarları politik olma hâliyle damgalı kılar. Her ne kadar Jameson fazla genelleyici bir üsluba sahip olsa da bu iddianın Türkçe edebiyatın özellikle erken dönemini aydınlatan yönler taşıdığını söylemek mümkündür. Jameson’ın teorisi Batı-dışı toplumlardaki yazınsal tartışmaları siyasal argümanlarla desteklemek üzerinedir. Kaldı ki bir Marksist olan Jameson’ın bunu savunması kulağa tuhaf gelmiyor. Şaşırtıcı olan kısmi düzeyde çok kolay yanlışlanabilir bir iddianın hararetle önerilebilmesi ve bir teorik paket olarak sunulabilmesidir.

Tezin giriş bölümünde, modernleşme hareketinin Türkiye toplumundaki çeşitli parametreleri ve özellikle de edebiyatı nasıl biçimlendirdiği açığa çıkarılmak istendi. “Üçüncü Dünya Ülkelerinde Edebi Söylemin İnşası” isimli başlık altında ise Jameson’ın ulusal alegori iddiasının Batı-dışı toplumları açıklamaktaki mahiyeti incelendi. Bu başlığın alt başlığı olan, “Bir Farklılık Alanı olarak Doğu Mitinin Yükselişi” isimli bölümde Batı-dışı ülkelerin Şarkiyatçı analizlere karşı geliştirdikleri kimi savunma mekanizmalarının ne olduğu üzerine bazı önermelerde bulunuldu. Tezin diğer bölümleri doğrudan doğruya Jameson’ın geliştirdiği savların Türkçe edebiyata ve giderek Peyami Safa’ya yansımalarıyla kat edildi. Böylelikle “ulusal alegori” kavramının hangi açılardan haklı/haksız olduğu ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Bu noktada, seçilen metinlerin yazınsal boyutta tipik olmasına ve Peyami Safa’nın yapısının tematik temsilini geniş ölçüde sağlamasına dikkat edildi.

Bitirirken, tezdeki bütün kusurların, eksikliklerin ve aşırı yorumların günahının bana ait olduğunu söylemek istiyorum. Bir başarı varsa da, bunun, bu çalışmayı kotarmamda büyük emeği ve katkısı olan birçok kişi sayesinde gerçekleştiğini vurgulamak gerekiyor. Onların moral, motivasyon ve güdülemesi olmasaydı bu tezin söylemsel bir bütünlüğe erişmesi mümkün olamazdı.

Yıldız Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünün değerli bölüm başkanı Prof. Dr. Yakup Çelik’e, tez sırasında gösterdiği derin ilgi, sabır ve kolaylık için danışmanım Yrd. Doç. Dr. Didem Ardalı Büyükarman’a, eski okulum Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’ndeki öğrenciliğim sırasında dersini alma şansı elde edemesem de, adını ve etkisini fazlasıyla hissettiğim eş danışmanım Doç. Dr. Seval Şahin’e ve edebi metinlere bakarken her zaman daha ötesini görmemiz için teşvik edici olan Prof. Dr. Handan İnci’ye çok teşekkür ediyorum.

Tanımaktan büyük keyif ve ilham aldığım arkadaşlarım Duygu, Buse, Burcu, Özge, Fırat, Habil, Gökhan, Sefa ve Mert’e de çok teşekkür ediyorum. Peyami Safa’nın yaşadığı tereddütlerin çok azını yaşamam biraz onlar sayesinde. Tezin çeşitli aşamalarına yaptıkları hayati ve muzip katkılardan dolayı hepsine minnet duyuyorum. Ve elbette varlıklarıyla hayatımı daha anlamlı kılan sevgili aileme sonsuz şükran borçluyum.

İstanbul; Ocak, 2018

Hasan Turgut

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. ÜÇÜNCÜ DÜNYA ÜLKELERİNDE EDEBİ SÖYLEMİN İNŞASI.....	9
1.1. BİR FARKLILIK ALANI OLARAK DOĞU MİTİNİN YÜKSELİŞİ.....	15
2. ÜÇÜNCÜ DÜNYANIN GERİ DÖNÜŞÜ.....	21
2.1. TÜRKÇEDE ÜÇÜNCÜ DÜNYA’NIN TEMSİLİ.....	25
3. ULUSAL ALEGORİ İDDİASININ İZİNDE ENTELEKTÜELLER VE PEYAMİ SAFA.....	39
3.1. PEYAMİ SAFA METİNLERİNDE ALEGORİK YAPI.....	58
SONUÇ.....	101
KAYNAKÇA.....	105
ÖZ GEÇMİŞ.....	112

KISALTMALAR

AGE	: Adı Geçen Eser
AGM	: Adı Geçen Makale
BKZ	: Bakınız
BS	: Basım
ÇEV	: Çeviren/ler
DAN	: Danışman
DER	: Derleyen
ED	: Editör
HAZ	: Hazırlayan/lar
N	: Numara
S	: Sayı
VB	: Ve Benzeri

GİRİŞ

Modernleşme kavramı ekseriyetle Batı Avrupa ülkelerinde 16. yüzyıldan itibaren yaşanan sınai genişleme, anayasal özgürlüklerin toplumun bütününe yayılması, hayatın dinsel otoritenin söylevleriyle şekillenmekten çıkıp seküler bir manzara edinmesi ve nihayet metropol olgusunun ortaya çıkması süreçleriyle ilişkilendirilir. Diğer bir deyişle, bu olgu kıta ülkelerinin hem mekân hem de zaman bakımından dünyanın geri kalanından yapısal özerkleşmesini ifade eder. Hemen her alanda görülen bu farklılaşma nihayet sivil toplumun doğuşu ve ardından bireyin yükselişiyle başka bir veçheye geçmiştir. Şerif Mardin'e göre, modernleşme, toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsar. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi, bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlar¹. Mardin'in merkezileşme vurgusu önemlidir; çünkü modernleşme yalnızca sivil toplumun yayılmasını ihtiva etmekle kalmaz, en az onun kadar yeni bir sivil bürokrasinin meydana gelişinin de habercisidir.

Bir başka bağlamda, söz konusu süreç despotik ve tekli yönetim anlayışlarının yerine daha katılımcı siyasetlerin doğmasına neden olmuştur. Yeni yapılar artık organik bir bütün görüntüsü sergilemeyen toplumun sil baştan kuruluşunda en önemli görevi üstlenir. Artık reaya, self gibi aidiyetlerle değil, vatandaş, yurttaş gibi çağdaş kimliklerle karşımıza çıkan bireyler normatif bir

¹ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, 20. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 63.

düzende yaşamaya başlarlar. Düzenin bu yönde akılsallaştırılması, bireylerin de özgür düşünceye dayalı bir hayata doğması anlamına gelir. Öyle ki, özgür düşünce birçok gelişmenin kaynağı olacaktır: İktidar ilişkisinin geleneksel bağlardan kurtulup laik bir form kazanmasından, aklın en yüce değer olarak takdimine, örgütlenmenin bütün toplumca kabulünden, deney ve gözlemin bilimsel ilerlemenin kaynağı yapılmasına, ekonomik alanın sistematik ve kuralcı bir biçimde düzenlenmesine kadar sayısız gelişmenin başlangıcında bu yatar. Bununla birlikte, modernleşmenin Kıta Avrupa'sında başlayan serüveni giderek yakın veya uzak birçok toplumu sarmalına almakta gecikmemiştir.

Daha çok Batı medeniyeti dışında konumlanmış olan bu toplumlar modernleşme olgusuna geç yakalandıkları için çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda, modernleşme sürecinin eş zamanlı biçimde yaşanmadığı yerlerde kimi gerilimlerin su yüzüne çıktığı söylenebilir. Gerilimlerin çeşitli boyutları vardır; siyasetten, ekonomiye, kültüre, ve özellikle de edebiyata birçok düzlemde türlü türlü yansımaları olmuştur.

Orhan Koçak Türkiye modernleşmesinin yaşadığı açmazla ilgili bir makalesinde şöyle der:

“Cumhuriyet’in kültür politikaları derin bir tedirginlikle ve bu tedirginliğe karşı geliştirilen psikolojik, düşünsel ve kurumsal savunma mekanizmalarıyla belirlenmiştir. Tedirginliğin kaynağında bir ‘tarihsel gecikmişlik’ duygusu vardır ve sadece Türkiye’ye özgü de değildir, modernliğin sahnesine İngiltere ve Fransa’ya oranla geç çıkan bütün toplumlarda derece derece hissedilmiştir. Gecikmişliğin dereceleri ve biçimleri vardır ve hissedilme, adlandırılma ya da gizlenme biçimleri farklıdır. Yine de çoğu kez bir ‘zaman çarpılması’ algısıyla beraber belirir bu duygu; tarihsel özne bir türlü kendi çağına, kendi anına denk düşemiyordur”.²

“1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları” isimli makale Türkiye modernleşmesinin çevresindekilere göre yaşadığı gecikmişlik, tedirginlik ve çocuksulaşma hallerini inceler. Yazarın zaman çarpılması dediği durum bu sürece ilişkin dikkate değer bir saptama niteliği taşıyacaktır. Erken dönem Cumhuriyet kadroları yaşadıkları dönemdeki değişimleri gönül rahatlığıyla uygulayamıyordu; her uygulama eksiklik duygusunu daha da derinleştirmişti. Hem bir zorunluluk perspektifinden bakılmıştır modernleşmeye, hem de mümkün mertebe onun anaforundan çıkılmaya çalışılmıştır. Zeynep Direk’e göre, hayatta kalmak için değişme ve ötekini benimseme Türkiye

² Orhan Koçak, “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 371.

modernleşmesinin mantığını özetler³. Ancak buradaki gerilimli nokta, benimsenen uygarlığın aynı zamanda bir tehdit unsuru olarak kabul görmesidir. Zeynep Direk bu durumu, Levinas'çı bir bakış açısıyla “başkada aynı kalmak” biçimde kuramsallaştırır. Bir başka deyişle, Osmanlı-Türkiye modernleşmesi, ötekini taklit ederek, onun izlediği yolu benimseyerek kendi eşsizliğini ve başkalığını sürdürme tavrı olarak görülebilir. Erken Cumhuriyet dönem aydınları bu eğilimle, sayısız kültürel tartışmayı mutenalaştırılmış bir politik düzleme çekerek ele almaya başlamıştır.

Yaşanan durumu bir başka çerçevede Nurdan Gürbilek şöyle detaylandırır:

“Etkilenmeyi karanlık bir ilişki olarak tarif ediyor, gecikmişliğin doğurduğu hıncın edebiyatın vazgeçilmez bileşenlerinden biri olduğunu söylüyordu Bloom. (...) Edebi etkilenme başından bu yana ‘yabancı’ ebeveynle girilen bir hayranlık-korku ilişkisinin içinde şekillendiğinden, edebi endişe daha baştan bir ulusal-kültürel endişeyi hayata geçirdiğinden, etkilenme problemi yerel-ulusal benliği kaybetme gibi tüm cemaati ilgilendiren bir kamusal korkuyu da beraberinde getirdiğinden, kısacası borçlanmışlık başından bu yana bir ulusal-kültürel mesele olarak görüldüğü için, etkilenmenin içerdiği karanlık mücadele de hemen her örnekte kamunun çıplak ışığında, bir toplumsal seferberlik duygusuyla, kişisel endişenin ulusal-kültürel endişeyle daha da şiddetlendiği bir alanda yaşanmak zorunda kalmıştı”.⁴

Gürbilek tıpkı Koçak ve Direk gibi modernleşmenin ortaya çıkardığı bölünme hali üzerinde durur. Harold Bloom’un şiirsel yarış için kullandığı etkilenme endişesi kavramını Gürbilek bu kez doğrudan doğruya Türkçe edebiyatın bütün üretimine teşmil eder: Selefiyle mücadele etmeden kendisini yaratamayan kişi bu süreç boyunca bir ölüm kalım deneyimine hapsolür. Model her zaman belirli bir mesafeden algılanırsa da bıraktığı etki az olmaz. Deneyim bazı açılardan kimi korkuları tetikleyecektir. Buna göre, Batı’yla girilen etkileşim Türkiyeli yazarları hayranlık-düşmanlık ikilemine düşürmüş ve bir tür açmazla karşı karşıya bırakmıştır. Bireysel-kamusal ayrımının çok belirgin olmadığı toplumlarda bu türden açmazlar zorlu süreçler haline gelmekten geri duramaz. Gürbilek’in ifade ettiğı üzere, endişe hemen her zaman bireysel düzlemde çok kamusal düzlemde yaşanır.

Yine de yaşanan şaşkınlık sadece Türkiye’ye özgü değildir: Yunanistan ve Japonya gibi ülkelerde de benzer bir durum sürüp gider; Avrupa medeniyeti dışında kalan bu ülkeler, Batı merkezli bir proje olan modernleşmeden kendi özgöl tarihsel koşullarının yardımıyla yararlanamazken daha çok üstten kurgulanan bir baskılama

³ Zeynep Direk, “Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları Üstüne”, **Toplum ve Bilim**, s. 98, (2003): 27.

⁴ Nurdan Gürbilek, **Kör Ayna Kayıp Şark**, 3. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 32.

yöntemine maruz kalmaktadırlar. Batılılaşmak bir zorunluluk haline getirilmiş, siyasal ve kültürel bakımdan restorasyona giren birçok ülke için bir hazır reçete halini almıştır. Fakat bir uyumsuzluk söz konusudur; yerel gerçeklikler ile evrensel ölçütler her zaman örtüşemez. Nitekim Batı’da bir silsile halinde yaşanan ilerleme bu ülkelerde görülmemiştir. Batılı örneklerdeki gibi kültürel, siyasal ve ekonomik bir farklılaşma yaşanmamıştır. Her ülkenin kendi özgül konumunun getirdiği özel biçimleri olsa da bunun üzerinde çok durulmamış; alttan gelen talepler daha çok sentez çabalarıyla yumuşatılmış ya da tabanın baskı altına alınmasıyla ileriki bir tarihe ertelenmiştir.

O halde, modernleşme projesi Batılı olmayan toplumlar için onlara hem benzeme hem de onlardan ayrışma şeklini alır. Kimi ulusal değerler törpülenirken, kimileriye sivriltilir. Ancak nihayet gecikmişlik duygusu bir cemaate modernliği başlatmış olanlara yetişme zorunluluğu dayatır⁵. Bu zorunluluk altyapıdan yoksun olarak gerçekleştirildiği için genellikle başarısızlığa mahkûm olur. Gregory Jusdanis’in modernleşmenin Yunanistan’daki görünümünü incelediği kitabı *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*’de yazdığı gibi, modernlik başarısızdır; çünkü Batılı klonların yaratılmasına ve yerli pratiklerin tamamen ortadan kaldırılmasına nadiren olarak yol açar. Yerel olan yabancı olana karşı kendini savunur.⁶ Yönetenler söz konusu gerilimli hattı elden geldikçe kontrol altına almaya çalışırlar: Bu noktada en çok kullanılan araçsa ideolojik varyasyonlardır. Güncel anlamıyla ideoloji toplumsal defoları görünmez kılmaya yarar. Terry Eagleton’ın Marx’tan mülhem tanımına bakılırsa ideoloji,

(...) “egemen bir ideolojik formasyon değerler, düşünceler, inançlarla ilgili, az çok uyarlı bir dizi ‘söylem’den oluşur. Belli maddi aygıtlarda fark edilen ve maddi üretim yapılarıyla bağlantılı olan bu ifade ve inançlar, öznelarının kendi toplumsal çevreleri ile olan ilişkilerini gerçeğin çarpıtılmasını garantileyecek şekilde yansıtır. Bu çarpık ‘gerçek’ egemen toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesine katkıda bulunur”.⁷

İdeolojinin bu olumsuz anlamı bir yandan bireyin kendisine dair öz farkındalığını örtmüş, diğer yandan ise toplumsal hareketlerin önüne geçici bir işlev yüklenmiştir. Bir başka deyişle, ideoloji hem gerçeğin belli bir bölümünü saklar, kendine mal eder hem de alternatif gerçeklik tasarımlarının önüne geçer. Slavoj Žižek de her türlü

⁵ Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 109.

⁶ *age*, 14.

⁷ Terry Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 66.

ideolojinin evrensel olma iddiasıyla bir hegemonyaya yol açtığını vurgular⁸. Hegemonik evrensellik, toplumsal alana ilişkin otantik ve popüler içeriği, bu içeriğin çeşitli biçimlerdeki sunum tarzlarını aynı anda barındırmak zorundadır. Evrensellik iddiası her şeyi olduğu gibi ideolojiyi de fetişleştirir. Dolayısıyla politik bir manevra aracı olarak ideoloji monolitik bir kültür dizgesinin ortaya çıkışındaki temel etkidir.

Gregory Jusdanis milli kimliğin inşa sürecinde ideolojiyi ekseriyetle edebiyatla bağlantılandırarak şöyle söyler: “Milli bir fikir olarak Almanya’nın kökenleri, çeşitli eyaletlerin bireylerinin ortak bir anlatıya katılmalarına izin veren bir milli edebiyat kültürü yaratmış olan Alman *Bildung*’undadır”⁹. Benzer biçimde, bu köken, Yunanistan’da Homeros’un anlatılarında, Türkiye’de ise Ergenekon, Göç ve Türeyiş gibi destanlardadır. Her milli kültür kendisini içinden çıkaracağı bir tarih yazımına yönelmiştir. Bunun uğruna tarihteki bazı olaylar göz ardı edilir, bazı sahnelerse yeniden kurgulanır. Sonuçta, tarih de modern bir bilim; modernliğin yasalarıyla oluşturulmuş bir kurmaca mekânıdır; her ne kadar gerçeklere dayalı da olsa, içinde çokça aşırılık, eksiklik ve düğümleme âni saklar. Ulusun önceden var olan anlatılarla bir araya getirilmesi tamamen modernliğe özgü bir eylemdir. Modern dönem, cemaat hayatına özgü olan etnik-dini aidiyetler yerine seküler bir varoluş olan milliyetçiliği koyar. Milliyetçilik bütün bireyleri hikâyeler, destanlar ve deneyimler yoluyla kolektif bir kimliğe kaydeder. Yabancı olan karşısında girilen görece dezavantajlı konum milliyetçiliğin toparlayıcı ve aktif yönüyle savuşturulmaya çalışılır.

Milliyetçiliğin ekseriyetle Avrupa merkezli serüveni çetrefil bir yol izlemiştir. Anthony D. Smith konuya ilişkin şöyle yazar:

“Bu, her şey bir yana, "millî" kimlikle kastettiğimiz şeyin, zayıf da olsa belli anlamda bir siyasî topluluğu gerektirdiğini gösterir. Siyasî bir topluluk da, topluluğun bütün fertleri için en azından belli ortak kurumların, hak ve görevlere dair tek bir yasanın varlığını ima eder. Yine topluluk mensuplarının kendilerini özdeşleyecekleri, aidiyet hissi duyacakları belli bir toplumsal mekân, az çok hatları kesin ve sınırlanmış bir toprak parçasını da akla getirmektedir”¹⁰.

Milli kimliğin oluşma koşulları siyasal birliğe ve bu siyasal birliği ayakta tutacak yasal bir çerçeveye bağlanmıştır. Ancak bu çerçevenin işlerlik kazanmasına zaman içinde kimi kültürel temalar da eşlik edecektir; çünkü bu arzuyla yürümeyen hiçbir

⁸ Slavoj Žižek, **Kırılğan Temas**, çev. Tuncay Birkan, 2. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 53.

⁹ Jusdanis, **age**, 13.

¹⁰ Anthony D. Smith, **Millî Kimlik**, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 24.

milliyetçilik başarılı olamaz. Hemen hemen bütün milliyetçilik modelleri harcıâlem bir hissiyat ve anlayış birliğine seslenir. Batı dışı toplumları da sarmalına almış olan Avrupa merkezli milliyet modelinin en önemli özelliği doğrudan doğruya bir anlatı geleneği üzerine kurulu olmasıdır. Anılar, mitler, simgeler ve tarihi bellek bu geleneğin temellendirilmesinde başat kaynaklar olmuştur. Bununla birlikte, Anthony D. Smith milliyetçiliği yalnızca politik bir aksiyon olarak okumaz:

“Ama en genel düzeyde milliyetçilik, eski dinî kültür tarzlarını ve ailevi eğitimi örten ya da onları yerinden eden tarihselci bir kültür ve eğitim biçimi olarak görülmelidir. Milliyetçilik, bir siyasî doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade tınısını yerküreye yaymış bir kültür -bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç- biçimi ve millet de anlam ve önceliği bu kültür biçimi tarafından ön varsayılan bir kimlik tipidir. Bu anlamda millet ve milli kimlik milliyetçiliğin ve taraftarlarının bir yarattısı olarak görülmelidir. Anlamı ve kutsallığı da milliyetçilerin el emeğidir”.¹¹

Smith’in yaratı vurgusu önemlidir. Burada milli kimliğin tarihsel koşullar sonucu ortaya çıkartılmış bir kurgu olduğu iması vardır. Bir başka düzlemde milliyetçiliğe atfedilen yaratı özelliği Smith’i başka bir milliyetçilik okumasına yaklaştırmıştır. Benedict Anderson’ın okumasında ise milliyetçilik şöyle ele alınmıştır:

“Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur –kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam eder. (...) Milliyetçilik ulusların kendi öz-bilinçlerine uyanma süreci değildir, ulusların var olmadığı yerde onları icat eder”.¹²

Batıda dinsel düşüncenin çöküşü milliyetçiliğin icat koşullarından ayrıştırılamaz. Toplumsal yaşamın maneviyatçı temsilden arındırılması ve akıl merkezli bir düzene geçilmesi icada zemini hazırlar. Tanrısal dayanağını kaybeden toplumlar başka arayışlara girer. Bu ortamda doğan milliyetçilik ezeli ve ebedi olan ulus fikrini bir sisteme oturtmuştur. Kendiliğinden ortaya çıkmış bir enerji birikmesi değildir o halde milliyetçilik; dinsel düşünceden boşalan alanın seküler bir formla ikame edilmesidir.

Bu çalışma gecikmiş modernliğin şafağında kendi kalabilmek adına edebiyatı bir tür bilgi nesnesi haline getiren toplumlarda yaşanan gerilimlerden söz edecektir. Çalışma öncelikli olarak Fredric Jameson’ın “Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı” isimli makalesindeki görüşleri merceğine alacaktır. Nitekim tezin ulusal ve uluslararası olmak üzere iki yaklaşımı olacaktır. Uluslararası plan merkeze alınarak, tezin birinci bölümünde edebiyatın milliyetçilikle olan

¹¹ Smith, *age*, 147.

¹² Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 21.

netameli ilişkisi üzerinden Fredric Jameson'ın ulusal alegori tezine değinilecek. Üçüncü Dünya ülkelerinde edebiyatın kurucu rolüne dair bir kazı çalışmasına girişilirken, Jameson'ın iddiasına verilen cevaplar üzerinden ne tür donelerin açığa çıktığı tartışılacaktır. Jameson Üçüncü Dünya ülkelerinde edebi söylemin hemen her zaman siyasal retorikle harmanlanmasının bir farklılık unsuru olduğundan yola çıkarak bu ülkelere bir değer atfeder. Ancak söz konusu değer atfetme oldukça tehlikeli bir kavramsal malzemeyle yapılıncı bildik Şarkiyatçı kodlar da kendiliğinden devreye girmiştir. Dolayısıyla tezin bu kısmında, Doğu'nun Batılı epistemoloji tarafından bir manzara unsuru haline getirilmesi ve bu istikamette Şarkiyatçı bilginin yeniden üretilmesinin sebep olduğu gaflardan bahsedilecektir. Bununla birlikte, Doğu Şarkiyatçı bilgi karşısında tastamam bir efendi-köle ilişkisi geliştirmemiştir. Zira Üçüncü Dünya'da veya Batı-dışı toplumlarda kimi savunma biçimleri genellikle modernleşme karşıtlığı üzerinden ortaya çıkar. Tezin "Üçüncü Dünya'nın Geri Dönüşü" başlıklı kısmında bu temel antagonizmaların en önemlilerinden olan Maduniyet ekolünün savları doğrultusunda Jameson'ın tezine yaklaşılabilecektir. Tezin ikinci bölümünde ise, ulusal plan doğrultusunda Türkçe edebiyatta milliyetçi/muhafazakâr kültürün edindiği görünümeler inceleme nesnesi yapılacaktır. İmparatorluk sisteminden ulus-devlet gibi oldukça sıkışık bir siyasal yapıya hapsolan Türkiye doğrudan bir sömürge deneyimi yaşamadan Üçüncü Dünya ülkelerine benzer bir sosyal mobilizasyonla matuf olmuştur. Bu nedenle Üçüncü Dünya deneyiminin Türkçede hangi türden gerilimlerle su yüzüne çıktığı önemlidir. Tez Jameson'ın ulusal alegori kavramını Türkçenin en spekülâtif yazarlarından biri olan Peyami Safa üzerinden araştırmayı denemektedir. Safa erken Cumhuriyet döneminin en gözde kalemşörlerinden biri olarak dönüşüm geçiren toplumsal alanda âdeta sözel bir hegemonya kurmuştur. Bu kuvvet onun Jameson'ın Üçüncü Dünya entelektüellerine atfettiği politikliği her açıdan benimsediğini göstermektedir. Tezin "Peyami Safa Metinlerinde Alegorik Yapı" başlıklı son bölümünde tematik bir tarzda metin incelemesi yapılacaktır. Bu inceleme sırasında kullanılacak teorik bagaj Fredric Jameson'ın önerileri doğrultusunda şekillenmiştir. Zira Jameson'ın siyasalla estetik, özelle kamusal, bireyselle toplumsal arasında yaptığı pozitif ayrımlar Safa'nın romanlarının alegorik bakımdan okunmasına iyi bir zemin sunar.

Sonuç olarak, Fredric Jameson ve Aijaz Ahmad arasında dönen tartışma gecikmiş modernlikle yaralanan Batı dışı toplumlarda estetik mecraların ne türden

bir tarihsel görünüm arz ettiğini ortaya çıkarması açısından çok kıymetlidir. Tezde, bu tartışmanın Batılı ve Doğulu konumların yeniden üretimini hangi parametreleri kullanarak gerçekleştirdiği araştırılacaktır. Peyami Safa'nın milliyetçi/muhafazakâr yazının en meşhur simalarından biri olarak bu tartışmaya pratik katkısı yadsınamaz. Nitekim Tanzimat'tan başlayarak Türkçe edebiyatın kayda değer bir kanalı Jameson'ın iddalarına mütekabiliyet açısından son derece uygundur. Ancak bu çalışma yalnızca, Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, *Sözde Kızlar*, *Bir Tereddüdün Romanı*, *Yalnızız*, *Fatih Harbiye* ve *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* romanlarıyla, çeşitli alanlarda yazdığı düşünsel metinlerine odaklanmayı amaçlıyor. Sadece bu metinlerin seçilmesi, Jameson'ın savlarının doğrulanması/yanlışlanması bakımından yeterli görülmüştür. Zira, Safa'nın metinsel politikası belirli temaların sürekli olarak yeniden anlatımı üzerinden gerçekleşmektedir. Tematik süreklilik bu metinleri daha makro bir metnin dağılmış parçaları kılmış gibidir. Bir tür kurmaca döngüsüyle mühürlü bu yapıttan seçilen belli başlı eserler Jameson'ın öne sürdüğü tezin tartışılması noktasında son derece işlevseldir.

1. ÜÇÜNCÜ DÜNYA ÜLKELERİNDE EDEBİ SÖYLEMİN İNŞASI

Edebiyat siyasal birliği kuran hayali birliktelikte en önemli üretim araçlarından biri olarak görülmüştür. Hiç şüphesiz, bunun onu oldukça araçsal bir konuma bağımlı kıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, ideolojiye dönük eleştirilerin çoğunda edebiyatı koruma güdüsü ön plana çıkar. Söz konusu güdünün arkasında, edebiyat yapıtlarını otorite, iktidar ve toplum gibi merkez güçlerin elinden kurtarma eğilimi yatmaktadır. Bu düşünceye göre, mutenalaştırılmış bir alanda söz alan edebi eser kendisinden yol alarak ilerlemek isteyen her türlü hegemonik iştiağın karşısına konumlanma tutumuyla hareket eder. Yine de bir başka düzlemde, ekseriyetle merkez olmayan kuvvetler tarafında, ideolojinin edebiyatla harmanlanmasına tanık olmak kaçınılmazdır. Feministlerden siyahlara, göçmenlerden işçilere dek geniş bir toplumsal kesimin ürettiği edebiyatın bir başka biçimiyle ideolojiden esinlendiği söylenebilir. Bu anlamıyla, edebiyat mobilizasyonun ve büyük oranda dikey hareketliliğin mekânı haline gelir. Bir yanda edebiyat kanalıyla kitleleri depolitize etme arzusu varsa, görüldüğü üzere, diğer yanda da tam tersi sirkülasyona itme güdüsü karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle, edebiyatı benzersiz bir tekilliğe hapsedenlerle, onu toplumsal yaşamın minyatürüne dönüştürenler arasında amansız bir tartışma yaşanır. Tekillikte ısrar edenler, edebi metni sosyal alandan yalıtarak, bireysel deneyimi işlemeyen her türlü yapıtı aynı kefiye koyma yanlısına düşerken, edebiyatı bir tür aydınlanma aracına dönüştürenlerle kısmi bir anlayış ortaklığında buluşmuş olur. Oysa Rita Felski'nin deyişiyle “edebi metinleri önceden belirlenmiş siyasi hakikatlerin yankıları yahut tahrifleri olarak değil, yeni görme biçimlerini bünyesinde toplayan temsiller şeklinde” ele almamız durumunda, hem onun radikal tekilliğine övgüler düzen hem de onu herhangi bir toplumsal çağrının manifestosu olarak gören anlayış boşa düşmüş olacaktır¹³.

¹³ Rita Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, çev. Emine Ayhan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 15-16.

Kaldı ki edebi metinleri ideolojik cepheleşmelerin gereci yapma çabasının literatürde çok sayıda karşılığı olmuştur. Çoğunluğunu Marksist teorinin Lukacs'çı kanadının oluşturduğu bu yaklaşım tarzları yöntemlerini toplumsal yarar prensibine bağlı kılmıştır. Georg Lukacs'ın Kafka, Beckett ve Joyce gibi modernist edebiyatın önemli yazarlarını, bireyselci bularak gericilikle suçlaması, eleştiriyi yerleştirdiği bağlamla yakından ilişkilidir¹⁴. Dünyayı konturları iyice belirlenmiş bir politik tercihin açıklanmasına malzeme yapmak, edebiyat düzeyinde gerçekçi geleneğin sorunlu yönünü oluşturur. Lukacs'ın ardından birçok Marksist eleştirmen onun iddialarını unutmaya, bir şekilde telafi etmeye ve tamire çalışmıştır. Ancak Lukacs'ın izinden giden ve ona göre daha geniş bir eleştirel yelpaze kullanan Fredric Jameson'ın bir iddiası verimli bir tartışmanın kaynağı olur.

Jameson, “Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı” adlı makalesinde “ulusal durumun saplantılı bir geri dönüşünden” söz eder. Vurgu, işaret edilen ülkelere ve bu ülke edebiyatlarının politik potansiyeline yapılmıştır. Jameson, bu ülkelerdeki akışkanlığı olumlu bulur ve şu öneriyi getirir:

“Bütün Üçüncü Dünya metinleri, zorunlu olarak alegoriktir, üstelik son derece özgül biçimde alegoriktir; bunların ulusal alegoriler adını vereceğim alegoriler olarak okunmaları gerekir, hem de biçimleri ağırlıklı olarak roman gibi Batılı temsil düzeneklerinden çıktığında bile ya da –belki öyle söylemem gerek- özellikle o zaman”.¹⁵

Jameson, bunları söyledikten sonra modernist roman kültürünün Batı yaşantısında yol açtığı eksiklikleri sıralamaya başlar. Ona göre Batı'nın kültüründe şiirsel alanla ile siyasal alan, cinselliğin, bilinçdışının alanıyla seküler-iktisadi alan, son tahlilde Freud'la Marx'ın alanları arasında radikal bir yarıma vardır. Burjuva devriminin aldığı nihai boyut, toplumsal hayatta bir türlü giderilemeyen gedikler açmıştır. Aslına bakılırsa, bütün Üçüncü Dünya metinlerini alegoriler, üstelik ulusal alegoriler olarak okumanın kullanışlı yanları vardır. Alegori kavramına yüklenen anlamların Jameson'ın teorisi dikkate alındığında oldukça faydalı sonuçlar taşıdığı su götürmez gerçektir. Jameson tarihsel olarak kapitalist ve sosyalist bloklar dışında kalmış toplumları tanımlamak için icat edilen Üçüncü Dünya terimini kuramının merkezine yerleştirmiştir. Üstelik bununla kalmamış, söz konusu ülkelerdeki yazınsal üretimi kategorik olarak alegori gibi oldukça arkaik bir edebi türe sıkıştırmıştır. Alegorinin

¹⁴ Georg Lukacs, **Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı**, çev. Cevat Çapan, 5. bs. (İstanbul: Payel Yayınevi: 2000), 25.

¹⁵ Fredric Jameson, **Modernizm İdeolojisi**, çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 372.

başına ulusal sıfatının getirilmesinin gerekçesi ise Üçüncü Dünya olarak kabul edilen toplumlardaki sosyal mücadelelerin münhasıran milliyetçi bir retorikle sürdürülmesidir. Jameson bu adlandırmayı taammüden tercih etmiştir; ona göre postkolonyalizm deneyimiyle şekillenmiş Üçüncü Dünya kültürünün genel yapısını bundan daha iyi açıklayacak başka bir tanım yoktur.

Kavramsal olarak alegori gerçek anlamı tümünden silinmiş iki yönlü bir önerme olarak tanımlanabilir. İki yön her zaman muhafaza edilmektedir; ancak kasıt her zaman uzak olanadır. Alegorinin bir diğer önemli özelliği de yorum için gerekli katmanlaşmaya olanak sağlamasıdır. Alegorik yapı üzerine kurulmuş metinlerde okuma eylemi her zaman anlamın çoğaltımına dayanır. Tzvetan Todorov “Şiir ve Alegori” isimli yazısında, Fransız retorikçi Fontanier’in şu cümlesini alıntılar: “Alegori iki anlamlı bir önermedir, biri düz anlamlıdır öteki de tinsel anlam”.¹⁶ Tinsellik kültürden, sanata, siyasetten edebiyata geniş bir anlam ağıyla örüntülendirilebilir. Jameson’ın teorisi bağlamında ise tinsel anlam ulusun merkez olduğu toplumsal süreçleri işaret eder. Tinsel bir kavram olarak ulus içinden çıkardığı yazarlara bir bağlanım dolayımıyla geniş bir kamusal malzeme imkânı sunar. Söz konusu imkânların, somut mecrasına kavuştuğu en kilit alanlardan biri ise edebiyattır. Bu çerçevede, milliyetçilik sürecini odağına alan her metin son haliyle ulusu ayna idealine ulaştıracak bir mekanizma işlevi görür. Edebiyat estetik olsun olmasın nihai olarak kamusal bagajlarla yüklü bir sanatsal arayışa dönüştürülürken, yazarlık kategorisi de temsil düzeyine çıkarılır.

Gregory Jusdanis’e göre,

(...) “edebiyat milletin, böyle bir birliğin üyeleri olarak yaşayan insanların, kendini yansıttığı hayali aynaydı. Hem bir milletin tezahürü hem de millet-oluşturma sürecinin bir parçasıydı. Edebiyat kanonu bir anlatılar toplamı olarak, bir cemaatin üyelerinin ortak bağlarını anlamalarını sağlayan hikâyeleri kapsar. Edebiyat bir anlamda milletin günlüğüdür, onun geçmişinin ve geleceğinin hikâyesini anlatır. Edebiyat kültürü, millet olarak bütünlüklerini pekiştirmek ve modernliğe hazır olduklarını (gecikmiş olarak) göstermek isteyen etnik cemaatler için vazgeçilmez önem taşımıştır”.¹⁷

Jusdanis’in modernliğe geç kalmış yahut yakalanmış milletler için söyledikleri edebiyatın kurucu rolüne ilişkin önemli veriler sağlar. Buna göre, edebi mesai özerk bir alan olarak kurgulanmaktan öte, bizatihi siyasal alanın dönüştürücü bir unsuru haline getirilmiştir. Ayrıca, Jusdanis edebiyata atfedilen bu öncü rolü yalnızca Batı

¹⁶ Tzvetan Todorov, **Fantastik**, çev. Nedret Öztokat, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 67.

¹⁷ Jusdanis, **age**, 76.

dışı kalmış ama nihayet Batılı kültürle alışverişe geçmiş toplumlar için önerir. Yunanistan'dan Rusya'ya, Japonya'dan Türkiye'ye bütün bir Batı dışı toplumlarda edebiyat yalnızca edebiyat olarak görülmez. Edward Shils'a göre, geleneksel stoktan alınan edebiyat eserleri, edebi form ya da üslup kadar normatif niyetler de taşır; bir düzenlemeler ve inançlar takımını överek diğerinin yanlışlığını göstermeyi denerler. Edebiyat eserlerinin içerdiği ahlaki yargıların genellikle toplum için kapsayıcı sonuçları vardır¹⁸. Bu bağlamdan hareketle, Jameson ve Jusdanis yan yana okunduklarında ulusal alegori iddiasının birçok bakımdan önemli doğrular içerdiği söylenebilir. Yine de doğrular içermek, teoriyi büsbütün makul bir alana yerleştirmez; bir edebiyat kuramı oluşturmanın zorlukları bir yana, Batı dışı modernlik deneyimiyle çarpılan bütün Üçüncü Dünya'yı ulusal alegori gibi aşırı şematik bir teoriye sıkıştırmak oryantalizmin inceltilmiş versiyonu olarak da okunabilir. Buna karşılık, ulusal alegori iddiası Batı dışı toplumlardaki edebiyat-ideoloji ilişkisine dair söyledikleriyle ise kayda değer bir söylem olarak görülmelidir.

Nitekim Jameson da, kuramsal enerjisini Batı hayatındaki yetersizlik duygusunu aşmak için -tasnifindeki belirlenime şerh de düşerek- Üçüncü Dünya'nın libidinal ve toplumsal metinlerine yönlendirir. Nurdan Gürbilek'e göre, Jameson'ın bu çabasının arka planında Amerikan akademik dünyasındaki kendi yalıtılmışlığına bir çözüm bulma çabası da yok değildir. Gürbilek bu konuda şöyle yazar:

“Bir Marksisttir Jameson. Parçalanmış bir öznelliğe dayalı Birinci Dünya edebiyatının gündemine yeniden ‘toplumsal bütünlük’ fikrini taşımak, Batı edebiyatında gözden düşmüş bir tür olan alegoriyi yeniden canlandırmak, bu metinlerde bilinçdışına itilen alegorik yapıların deşifre edilmesini sağlamak, nihayet bütünlük fikriyle birlikte siyasi düşüncüyü de edebiyat eleştirisinde yeniden canlandırmak istiyordur. Üçüncü Dünya metinleri tam da bu özellikleriyle Batı edebiyatı için bir ‘acil ders’ içeriyordur”¹⁹.

Bu ülkelerde edebiyat, bireyin yazgısını ulusun yazgısıyla harmanlayarak alegoriye yol açmıştır. Üstelik toplumsal olana verilen aşırı önem Batı toplumuna bir mesaj niteliğindedir. Jameson Batılı hayatın çıkmazda olmasından hareketle bir özeleştirii yapar:

“Yukarıdan bakış epistemolojik olarak sakatlayıcıdır ve öznelere indirger: Bir sürü parçalanmış öznelilik şeklindeki yanılsamalara, kolektif geçmiş ya da gelecekte yoksun, toplumsal bütünlüğü kavrama yönünde herhangi bir olanaktan mahrum bırakılmış, ölmek üzere olan bireysel bedenlere. Bize, Sartre'ın sözünü ettiği anlık parıltı lüksünü sağlayan bu yer'siz bireysellik, bu yapısal idealizm, “tarih kabusu”ndan hoş bir kaçış olanağı verir, ama aynı zamanda kültürümüzü, kişiye özel özneliğin psikolojizmine ve “yansıtmalar”ına

¹⁸ Edward Shils, “Gelenek”, **Doğu Batı**, s. 25, (2003-2004): 122.

¹⁹ Gürbilek, **Kör Ayna Kayıp Şark**, 172.

mahkûm eder. Bütün bunlar, kendisine rağmen durumsal ve materyalist olmak zorunda olan Üçüncü Dünya kültüründen esirgenmiştir. Ve son olarak, Üçüncü Dünya kültürünün –bu kültürde bireysel öyküyü ve bireysel deneyimi, sonuçta kolektiflik deneyimini anlatma gibi zorlu bir çabayı içermek zorundadır- alegorik doğasını açıklayacak olan da budur”.²⁰

Marksist bir eleştirmen olarak toplumsal bağlamından kopmuş bir edebiyat dünyasını olumlamaz Jameson; postmodernizmin Batı hayatında yarattığı metalaştırıcı ve içe dönük anlayış yerine Üçüncü Dünya’nın aktif politik anlayışını yeğler. Batılı burjuva/kapitalist kültür tarihsel sorumluluktan kaçmak için kamusal meselelerin alanına girmekten imtina eder. Oysa bu temkinlilik hali Batılı sanatı bir tür maniyerizme hapsederken çorak bir kültürel ortamının doğmasına yol açar. Jameson’ın en çok şikâyet ettiği konulardan biri artık ezbere dönüşmüş olan bu şekilciliktir. Ona göre, Üçüncü Dünya metinleri, hatta görünürde özel alana özgü ve gerçek bir libidinal dinamikle donanmış olanları bile, ulusal alegori biçiminde bir siyasal boyutu zorunlu olarak yansıtırlar: “Özel bireysel yazgının öyküsü, her zaman kamusal Üçüncü Dünya kültürünün ve toplumunun kuşatma altındaki durumunun bir alegorisidir”.²¹ Zira Jameson Üçüncü Dünya söz konusu olduğunda bireysel/kamusal ayırımına gitmez. Toptancı ve belki de fazla indirgemeci bir yaklaşımla, bütün Üçüncü Dünya metinlerini, ulusal alegori olarak okumak ister. Alegorik vurgu, bu dünyadan yazarları burjuva tarzı yazar olmaktan çıkararak çeşitli siyasal angajmanlara itmiştir. Bu yüzdendir ki, Üçüncü Dünya entelektüeli her koşulda politik olma durumuyla kodlanmıştır.

Jameson makalesinin başlarında Üçüncü Dünya adlandırmasının problemleri yanlarının farkında hareket eder:

“Bu ifadeye (Üçüncü Dünya) yönelik eleştirilerin, özellikle bu ifadenin Batılı olmayan ülke ve durumların oluşturduğu bütün bir yelpazedeki derin farklılıkları sildiğini vurgulayan eleştirilerin farkındayım. (...) Ne var ki, kapitalist Birinci Dünya, İkinci Dünya’nın sosyalist bloğu ve sömürgecilik ile emperyalizm deneyimini yaşayan bir dizi öteki ülke arasındaki temel ayrılıkları bu ifade gibi dile getiren benzeri bir başka ifade göremiyorum. (...) Ben ‘Üçüncü Dünya’ terimini temel olarak betimleyici bir anlamda kullanıyorum”.²²

Tam bu noktada Üçüncü Dünya ülke edebiyatlarının resmi görünümü haline gelen postkolonyalizmden bahsetmek gerekir. Gelgelelim halihazırdaki konjonktürde postkolonyal terimiyle sadece Üçüncü Dünya ülkelerinin yaşadığı bir süreç değil, Birinci Dünya olarak bilinen birçok ülkedeki dezavantajlı grupların mücadeleleri de kastedilir. Kolonyalizm sonrasını ima eden bir kavram olan postkolonyalizm

²⁰ Jameson, *age*, 395.

²¹ *age*, 372-373.

²² *age*, 368.

sömürge ülkelerin sömürge deneyiminden çıkışını ifade eder. Bununla birlikte, sömürge deneyiminin kesintiye uğraması bu ülkelerdeki emperyal ilişkileri örtük hale getirmez. Mahmut Mutman'a göre, postkolonyalizm terimi, basitçe zamansal bir gösterge değildir, postkolonyalizm, tam da bu sorunu ima eden, yani bir kez tecrübe edilmiş ve çalışmamış olduğu varsayılan milliyetçi çözümden farklı bir konum ve söylem vaadi içeren bir adlandırma olarak tercih edilmiştir²³. Mutman bu söylem vaadini melezlik (hybridity) kavramının postkolonyal literatürde gördüğü geniş kabule bağlar.

Buradan hareketle, Jameson'ın üslubunda Üçüncü Dünya tercihinin tuzaklarına düşmekten kendini alıkoyamayan bir yan vardır. Goethe'den mülhem dünya edebiyatı kavramlaştırmasının Avrupa-merkezci anlamından haberdar olmakla birlikte, kimi sorunlu cümleler de getirmiştir Jameson; Batı dışı kalan ama bir biçimde onun modernleşme vakumuna yakalanmış toplumları bir antropolog edasıyla incelemeyi önermiştir. Bu edanın yaratacağı ilgi zincirinin Üçüncü Dünya'nın ötekiliğini daha da pekiştireceğinin pek ayrımında değildir. Jameson'ın yer yer oryantalistleşen bakışı son kertede Batılı olmayan deneyimleri inceleme nesnesi haline getirerek kendi hegemonyasını güçlendirme eğilimi gösterir. Zira söz konusu ülkeler bağlamında, edebiyata atfedilen aşırı değer estetik kaygılardan çok toplumsal arzularla şekillendiği net biçimde ortadadır.

Ancak ileride göreceğimiz gibi, Üçüncü Dünya söyleminin arkasında daha arkaik ve baskın bir siyasal vizyon gizlidir. Kökensel olarak Şarkiyatçı yazına kadar götürülebilecek bu anlayış söylem düzeyinde kurduğu Doğu ve Batı kimlikleriyle epistemolojik bir ayrımın temelini atmış olur. Gramatik ayrım, söz konusu kimliklerin her türden tanımlanmasında çok sık bir manevra aracına dönüşecektir. Kaldı ki Türkçe edebiyatın modernizasyon sürecindeki temel antagonizması bu karşıt konumların gölgesinde gerçekleşecektir.

²³ Mahmut Mutman, "Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri", **Toplumbilim**, s. 25 (2010): 118.

1.1. Bir Farklılık Alanı Olarak Doğu Mitinin Yükselişi

Çok farklı biçimlerde tanımlanmasına rağmen şarkiyatçılığı şu şekilde açıklamak mümkündür:

“Hâkim kültürde 'Şark' ya da 'Doğu' hakkında gösterilen insani (bilimsel, sanatsal, kültürel ve edebi) ilgiye verilen ad'dır. Doğu hakkında yazarlar ve düşünenlerin ilgileri ancak belirli tarihsel koşullar ve bağlam içinde mümkündür. Bu tarihsel koşullar Doğu'yu Batılı tarafından incelenebilir, seyredilebilir, gözlemlenebilir veya hakkında yazılabilir nesneye dönüştürmektedir”.²⁴

Edward Said'in sistematize ettiği şarkiyatçı düşünce Doğu'nun tarih-dışı, donuk ve sonlu bir kimliğe hapsedildiği bilgisini açığa çıkarır. Said bu hapsedişin ardında güçlü bir iktidar örüntüsü olduğunu vurgularken bilimsel üretimi bundan münezzeh kılmaz. Bu istikamette, Batı iktidar kurgusunu bilgi üretimiyle birleştirerek Doğu'nun ikincil konumunu pekiştirme yoluna gider:

“(Oryantalizm) jeopolitik bir duyarlılığın estetik, akademik, ekonomik, sosyolojik, tarihsel ve filolojik metinlere dağıtılmasıdır; sadece temel coğrafi bir ayrımın üstünde düşünmek değil, akademik buluşlar, filolojik yeniden inşalar, psikolojik çözümlemeler, doğa ve sosyoloji tanımlamaları aracılığıyla gerek yarattığı gerekse sürdürdüğü tam bir 'çıkarlar' dizisi üstünde de durmaktır”.²⁵

Şarkiyatçılık bu anlamıyla Batı dünyasındaki bütüncül bir bakış açısını yansıtır. Yalnızca ayrımcı bir politik tavra tekabül etmez bu bakış, buna mukabil dört başı mamur bir entelektüel uğraşmayı da kapsamına alır. Şarkiyatçılık ötekileştirici söylemini sadece siyasal alana hasretmemiştir, en az burası kadar kültürel alanı doldurmaya dönük içerimler taşımıştır. Bir başka deyişle, siyasal ve kültürel iktidar yapıları türdeş ve etkileşimli bir biçimde Doğu'nun farklılığını vurgulama yoluna gitmiştir. Şarkiyatçılığı bu mütakabiliyet ilişkisinden bağımsız olarak düşünmek pek bir şey ifade etmeyecektir.

²⁴ Mahmut Mutman, “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinçil, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 189.

²⁵ Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, s. 20, (2002): 159.

Ancak bu tutum hemen her zaman karşıt yönelimler yaratmaktan kurtulamamıştır. Batı-merkezli yapı feminizm, siyahi politika ve LGBTİ mücadelesi gibi hem kendi içinden hem de dışından birçok kültürün doğmasına olanak sağlamıştır. Bunun yanında, şarkiyatçılığın tam karşıtına imkân sağladığı dönemler de vardır. Oksidentalizm Batı’ya ilişkin her şeyin reddi biçimindeki bir karşı oluşturmıştır. Bir tür savunma mantığıyla işleyen oksidentalizm Batı’ya verilmiş bir cevap gibidir ama refleksif yapısından dolayı çoğunlukla radikallaşma riski taşır. Üçüncü Dünya’daki birçok hareketin milliyetçiliğe bulaşması bu riskin doğurduğu sonuçlardan en önemlisidir. Taner Timur bu bağlamda şöyle yazar:

“‘Batı’ kavramını, savunma amacıyla da olsa, yerme amacıyla da olsa, *bütüncü* ve *türdeş* bir ortam olarak kullanmak gerici bir ideolojinin tuzağına düşmek demektir. ‘Batı’ kavramı ne coğrafi, ne sosyolojik ne de ideolojik bakımdan türdeş olan, çelişkilerle dolu bir ‘fiction’dur. (...) Bu kavramı aynı şekilde *bütüncü* ve *türdeş* olarak kabul etmek ve bunları emperyalizm ve yeni sömürgecilikle özdeşleştirerek, bunlara *bütünüyle* cephe almak da aynı derecede yanlış ve bizi emperyalizmin tuzağına sürükleyen bir davranıştır. Çünkü bu tutum, bir çelişkiler yumağı olan ‘Batı’dan yararlanabileceğimiz ve yararlanmamız gereken alanlarda bizi itici bir davranışa sürükler. Böyle bir tutumun ideolojik temeli ancak dini fundementalizm veya şoven milliyetçilik olabilir”.²⁶

Batı kavramıyla mesafeli bir ilişkinin yeğlenmesinden yana bu tavra rağmen modernlik karşıtı çok sayıda hareketin doğması engelenememiştir. Birçok ülkede yatay ve heterojen tarih arayışları baş göstermiş, bunlar resmi tarihin perdelediği deneyimleri açığa çıkarma işlevi görmüş ve nihayet kültürel manzaranın dönüşümüne katkı sunmuştur. Tarihi kesintili ve egemen olmayan bir perspektiften okumaya dönük bu çabalar edebi alanın çoğulculaşmasını sağlamıştır. Bu anlayışlar yalnızca iktidar söylemlerini hedeflememiş; benzer biçimde muhalif görünümdeki kimi merkez tutumları da yapıbozuma uğratmayı denemiştir. Ekseriyetle Hindistan bağlamında yaşanan maduniyet tartışmaları siyasal ve kültürel hayatın farklılaşmasına yol açar. 1970’li yıllarda baş gösteren bu tartışmalar egemen tarihyazımı parametrelerinin yara alması ve dönüşüm geçirmesine neden olur:

“Maduniyet okulu Hindistan’daki kolonyal ve milliyetçi tarihyazımının eleştirisinden kaynaklanmıştır. Bu ekol ile ilişkili tarihçilere göre, kolonyal ve milliyetçi tarihyazımları ‘modern Hint ulusunun’ yaratılmasını, tamamen ve diğer grupları dışlayıcı bir şekilde Hindistanlı seçkinlerin olarak gördükleri için elitisttirler. Kolonyal tarihyazımına göre bu ‘başarılar’ İngiliz yöneticilerinin, kurumların ve politikaların uygulamaları sonucu ortaya

²⁶ Taner Timur, **Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik**, (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1991), 279-280.

çıkılmış iken, milliyetçi tarihçiler bu ‘başarıları’ Hint kökenli seçkinlere, kurumlara, fikirlere ve hareketlere atfetmişlerdir”.²⁷

Maduniyet tarihçileri Hindistan tarihyazımına egemen olan iki anlayışı eleştirerek seçkinli olmayan bir anlayış inşa etme yoluna giderler. Buna göre, şarkiyatçı/sömürgeci tarihyazımı Hintli geniş halk kesimlerini edilgen, ilkel ve tehdit altındaymış gibi kurgulayarak ele geçirmeyi hedeflediği; milliyetçi tarihyazımı ise bu kitleleri yeterli düşünsel ve fiziksel kapasiteye sahip olmadıklarından seçkinlere muhtaç biçiminde kurgulayarak ikincilleştirdiği için Batımerkezcidirler. Edward Said’in şarkiyatçılık okumasından kalkarak yapılan bu eleştiriler Batı’nın kendisi gibi olmayı negatif ve hiyerarşik bir takım özellikler üzerinden inşa etmesine bayrak açar. Antonio Gramsci’nin madun (subaltern) kavramlaştırmasına yaslanan maduniyet tartışmaları özellikle Gayatri Chakravorty Spivak’ın eleştirileriyle daha geniş bir yelpazeye kavuşmuştur.²⁸ Mahmut Mutman madunu onun önerileri bağlamında şöyle tanımlar:

“Eğer özneyi modernliğin bilinen paradigması içinde, ‘konuşan’ özne olarak alıyorsak, ‘subaltern’ın özne olmadığını ya da her zaman için öznelliğin eşliğinde kalan, öznel(a)mayan özne olduğunu söylememiz gerekiyor. Bir başka deyişle, ‘subaltern’ özne olmanın sürekli bir mücadele, bir ölüm-kalım mücadelesi olduğu yerdir”.²⁹

Bununla birlikte, madunun mücadelesi özneye bir bakışım gerektirir. Mücadele madunun ötekiyle gerçekleşecek karşılaşmalarıyla zaman zaman şiddetli boyutlara ulaşır. Gramsci’nin daha çok sosyal mobilizasyona dâhil olamayan işçi ve köylüler için önerdiği madun kavramı Spivak’ın önerileriyle daha farklı kimlikleri atfetmeye başlamıştır. Spivak madun kavramının sadece yoksulları kapsamadığını, aynı zamanda sömürgeci özneyi üreten, kültür alanında ilerlemiş, gelişmiş ve doğruyu ya da iyiyi bilen olarak nitelendirilenlerin haklarından ve olanaklarından yoksun olanları da kapsadığını ifade etmiştir³⁰. Buna göre, madunu Marksist, sömürgeci ya da milliyetçi çerçevelerin okumak tanımlamak imkânsızlaşır. Bu çerçeveler madunu anlamaktan uzak bir politik/kültürel dil kullandıkları için tarihyazımında etkisizleşir.

Hiçbir özcü söyleme indirgenemeyen madun bir başkalık olarak siyasal alanın yeniden kurgulanmasında hayati roller edinir. Madunun başkalığı onu türdeş

²⁷ Boğaç Ergene, “Mâduniyet Okulu, Post-kolonyal Eleştiri, Tarihte Bilgi-Özne Sorunu”, **Toplum ve Bilim**, s. 83, (1999-2000), 33.

²⁸ Bkz. Gayatri Spivak, **Madun Konuşabilir mi?**, çev. Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016)

²⁹ Mahmut Mutman, “Özne: Bir Başka Arşiv”, **Toplum ve Bilim**, s. 23, (1997): 23.

³⁰ Ebru Yetişkin, “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, **Toplumbilim**, s. 25, (2010): 17.

kimliklere hapsedilmekten uzağa düşürmüştür; her ne kadar tek bir başlık biçiminde sunulsa da madun çoğul bir alanı işaret eder. Madun, genelleştirilerek, tek tipleştirilerek, uymasalar dahi bir cemaat, tanım ya da grup kimliğinin altına sokularak tekinsizliğin yarattığı kaygı ve endişenin güdümünde, baskın ve hâkim olanın mevcudiyetinin sürdürülmesine eşlik etmek durumunda bırakılır³¹. Hâlbuki madunu bütünsel bir çerçeveye ait kılmak, onu bu yolla homojenleştirerek tekilliğinden arındırmak doğru bir yol değildir. Madun bütünün hemen bitişiğinde, homojen yapılara değerek ama bir başkalık olarak yaşamını sürdürmek durumundadır. Onu herhangi bir cemaatin, normun yahut kural silsilesinin bir bileşenine dönüştürmek yok etmekle eş anlamlıdır.

Necmi Erdoğan, madunun egemenle karşılaşmasında yaşayacağı uzlaşmanın onu madunluktan çıkaracağını vurgular:

“Madun olanların sesleri bir daha geri getirilemez bir şekilde kaybolmuş durumdadır ve dahası madun özne sistematik olarak konuştuğu, bir ‘pozitif bilince’ sahip olduğu zaman artık eski konumundan uzaklaşmış demektir. Ancak, resmi metinlerin suskunluklarında veya folk anlatılarda bu seslerin tarihsel veya folklorik yankılarını aramak, madun öznenin buralarda dolaşan ‘hayaletinin’ izlerini sürmek mümkün ve gerekli”.³²

O halde pozitif bilince dönüşen madunun, yaşadığı epistemolojik ve fiziksel şiddeti reddetme imkânı ortadan kalkar. Mesafenin yitimi madunun söz söyleme kapasitenin de sonu anlamına gelir. Diğer bir deyişle, tarihyazımından dışlanan madun, yazılmayı, söylenmeyi ve üzerinde mutabakata varılmayı araştırmakla mükellef tutulmuştur. Şarkiyatçı, milliyetçi ya da Marksist tarihyazımlarının yanlı anlatılarından medet ummaz madun; söz konusu anlatıların kendisi için bir kapan olduğunu bilir. İşte maduniyet çalışmalarının temel mantığı, büyük anlatıların es geçtiği, boş bıraktığı, içini dolduramadığı veya siyasal/kültürel körlükten dolayı göremediği alanların yeniden kurgulanması üzerinden işler. Resmi söylemleri elden geçirerek oraya sızmayı amaçlamaz madun, oradaki boşlukları ve dil sürçmelerini ifşa ederek tarihsel sürekliliğe darbe vurur. Maduniyet çalışmaları bu yolla resmi söylemin yerine geçmeyi de tasarlamaz; bir etkileşim ve bakışım sistemi kurmayı ister. Tarihyazımını dikey ve çizgisel bir anlayıştan çıkarmak, herkesi kendi yerel/mahalli özellikleriyle anlatmak, gruplar arasındaki hiyerarşiyi yıkmak, sosyal yapıları birbirinin panzehiri olarak görmekten vazgeçmek maduniyet çalışmalarının

³¹ Yetişkin, *agm*, 152.

³² Necmi Erdoğan, “‘Devleti idare etmek’: Mâduniyet ve düzenbazlık”, *Toplum ve Bilim*, s. 83, (1999-2000): 12.

ruhunu özetler. Hiyerarşinin alt üst edilmesi tarihyazımında demokratizasyon ve diyalogun önünü açmaya hizmet eder.

Mahmut Mutman şarkiyatçılık okumasında şöyle yazar:

“Said, şarkiyatçılığı epistemolojik ve ontolojik düzeyde almakla (Doğu’nun durağanlığı varsayımından Doğu’yu kadınlaştırmaya kadar), aslında emperyalizmi ve sömürgeciliği onları oluşturan temel kurucu varsayımlar düzeyinde ele alıyordu. Bu varsayımların en başında elbette Doğu diye bir yerin ayırt edilmesi hareketi geliyordu. Said buna “imgesel coğrafya” diyecekti. ‘Doğu’ diye bir bilgi, yazı, gözlem, inceleme ve seyahat nesnesi ayırmanın ve işaretlemenin kendisi ne masum bir hareketti ne de bu ayrımı yapanların mensubu olduğu toplumun ‘Doğu’ diye ayrılmış, öte olarak kurulmuş olan bu yer ile olan iktidar ilişkilerinden ve sömürgecilikten bağımsızdı”.³³

Edward Said’e göre Doğu Batı’dan ayrılmış bir alan olarak tanımlanmıştır. Bu ayrılma egemen kültüre, ötekinin farklılığını daha da belirginleştirme fırsatı sunar. Bununla birlikte, söz konusu ayrılmada ötekinin ne tür iktisadi süreçlerle kurgulandığının iması gizlidir. Sömürgeci öznenin kuruluşu efendi-köle ilişkisi sayesinde mümkün olmuştur.

Mutman şöyle devam eder:

“Böylece Said’in yaptığı şey, aynı zamanda Batı’nın nasıl Batı haline geldiği üzerine yepyeni bir perspektif oluşturmaktı. Batı’nın evrensel özne olarak kurulması öyküsü kendi başına, kendi kendine yeter biçimde oluşmuş bir hikâye olmaktan çıkıyordu. Batı, Batı olabilmek, kendi öyküsünü evrensel olarak kurabilmek için şarkiyatçılık türünden, güç ilişkileriyle iç içe geçmiş ayrımlamalara ihtiyaç duymuştu. Öznenin kuruluşu bir ‘Ötekileştirme’ işlemi gerektiriyordu”.³⁴

Dolayısıyla ötekileştirilen Doğu, Batı için hem bir sınır hem de koşul halini alacaktır. Doğunun durağan bir kimliğe hapsedilmesi basit biçimde sadece şarkiyatçı analizlerle yapılamaz. Doğunun çoraklaştırılması ve sömürge konumuna itilmesi aynı zamanda emperyal bir sürece işaret eder. Şarkiyatçılık sömürgeciliğin emperyalizmle ortaklaştığı bir eşiği simgeler. Batılı medeniyet inşası Doğu’yu hem kendi coğrafi sınır çizimine hem de ontolojik yapısının inşasına temel yapmıştır. Nitekim Doğu çok sayıda imgeyle tasvir edilmiş bir bilgiye dönüşecektir.

Kimi eleştirmenler ötekileştirmeye karşılık olarak yaşanan milliyetçiliğin haklı ve makul bir talep olduğu konusunda hemfikirdir. Bunlardan en bilineni Aijaz Ahmad’ın yaklaşımıdır:

“Bu “Üçüncü Dünya” sırf “kolonyalizm ve emperyalizm tecrübesi”nce oluşturuluyorsa ve doğabilecek tek tepki milliyetçi bir tepkiyse eğer, bu “tecrübeyi” anlatmaktan daha acil ne

³³ Mutman, “Postkolonyalizm”, 120.

³⁴ Age, 120.

olabilir ki?... Çünkü burada toplumlar üretim ilişkileriyle değil içsel tahakküm ilişkileriyle tanımlanıyor; bu toplumlar kapitalizm (Birinci Dünya) ve sosyalizm (İkinci Dünya) arasındaki çatışma alanının dışında sonsuza kadar askıya alındıysa; tarihin güdüleyici gücü bu toplumlarda ne sınıfların oluşumu, ne sınıf mücadelesi ne de sınıf, toplumsal cinsiyet, ulus, ırk vb.'ye yaslanan ve birbiriyle çakışan çatışmalar çokluğu değil ulusal ezilme konusundaki üniter "tecrübe"yse eğer, ... bu durumda kişi ulusal ezilmeden başka neyi anlatabilir ki? Politik açıdan hepimiz Kaliban'lanz".³⁵

Ahmad Üçüncü Dünya deneyiminin özgüllüğüne ilişkin önemli bir tespit yapmıştır. Buna göre, sömürge deneyimiyle belirlenmiş bir toplumsal yapının edineceği ilk mücadele birikimi milliyetçilik olacaktır. Çünkü burada mücadele farklı sınıfsal klikler arasında yaşanmıyor, birbirinden bağımsızlaşmış kimlik grupları içinde gerçekleşmiyordur. Üçüncü Dünya deneyimini ortaklaştıran en kritik eşik milliyetçiliktir; öyleyse ulusal aşağılanmayı savuşturacak tek tepki de buradan devşirilecektir. Bir başka deyişle, sömürgeleştirilen insanın mahkûm edildiği sessizlik, ancak, sömürgeleştirilen insanın kendi ulusal tarihini yapmaya karar verdiği zaman bozulur³⁶. Nitekim, postkolonyal yapıtlar ile ulus arasındaki bağlantıyı kavramanın yolu, bizatihi "ulus"un bir ihtilaf zemini olduğunu, farklı ideolojik ve politik çıkarların birbirleriyle yarışan tahayyüllerinin bir bölgesi olduğunu anlamaktan geçer. Üçüncü Dünya'ya ilişkin her gerilim; cinsiyetten sınıf mücadelesine, politikadan iktisadi uçuruma son kertede her konu ulusal zeminde tartışılır. Dolayısıyla Üçüncü Dünya kaynaklı tüm metinlerin milliyetçiliğin birer alegorisi olduğunu iddia etmek aşırı olsa da, "ulus"un kurulması ve tartışılmasının o kadar çok sayıda yazar açısından niçin yüklü bir sorun haline geldiği anlaşılabilir³⁷. Ahmad'ın postkolonyal edebiyatın milliyetçi yönüne ilişkin yapılan eleştirilere verdiği cevaplar bu açıdan değerlidir. Bir zorunluluğa koşuluştan söz etmektedir yazar: bu temadan yol almayan bir postkolonyal edebiyat düşünülemez. Ancak bu zorunluluğun Ahmad'ı ironik biçimde Jameson'a yaklaştırması şaşırtıcıdır.

³⁵ Aijaz Ahmad, **Teoride Sınıf, Ulus ve Edebiyat**, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995), 120.

³⁶ Frantz Fanon, **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Bayram Doktor, (İstanbul: Buhran Yayınları, 1984), 57.

³⁷ Ania Loomba, **Kolonyalizm Postkolonyalizm**, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 234.

2. ÜÇÜNCÜ DÜNYA’NIN GERİ DÖNÜŞÜ

Jameson’ın “Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı” adlı makalesine en bilinen yanıtın “Üçüncü Dünya”lı bir Marksist eleştirmenden, Aijaz Ahmad’dan; onun “Jameson’ın ‘Öteki’ Retoriği ve Ulusal Alegori” isimli makalesinden gelmesi ironiktir. Jameson’ın toptancı ideolojik yaklaşımını hedef alan Ahmad, onu Batı-merkezli klişeleri tekrarlamakla suçlar. Ahmad savlarını Hindistan gibi hiç de homojen olmayan bir ülkeyi örnek göstererek güçlendirmeye çalışmıştır:

“Kapitalizmi Birinci Dünya’ya, sosyalizmi İkinci Dünya’ya yerleştirmekle Jameson’ın teorisi, bu iki büyük itici güç arasındaki mücadelenin fiilen gerçekleştiği küresel mekânı dondurup tarihdışılaştırır. Yaşamımızın muazzam heterojenliğini ve üretkenliğini tekil bir Hegelci efendi-köle ilişkisi metaforu içinde eritmekle bu teori, bizi bir ideal-tipe indirger ve bizden kendimizi bu ideal-tipe uygun bir form aracılığıyla anlatmamızı ister. Bütün Üçüncü Dünya metinlerinin zorunlu olarak şu ya da bu olduğunu söylemek, şu ya da bu *olmayan* o toplumsal mekândan çıkan herhangi bir metnin ‘gerçek’ bir anlatı olmadığını söylemektir”.³⁸

Ahmad’ın itiraz noktalarından en önemlisi Jameson’ın genelleştirici yaklaşımıdır; bu yaklaşım Üçüncü Dünya’dan çıkan her yazarı belirli şablonlarla hareket eden kişilere indirger. Aynı zamanda, Üçüncü Dünya olarak belirlenen ülkelerdeki karmaşık yaşantılar toplamı şarkiyatçı bir bakışla tekil bir kimliğe havale edilir. Bu toplumlar mekânsal açıdan iki büyük anlatının meydan muharebesine dönüştürülürken tali bir sistem kurgusuyla tanımlanır. Jameson estetik düzeyde, Üçüncü Dünya’daki şiddetli sosyal atmosferi yansıtmayan metinleri hükümrân bir biçimde dışarıda bırakır. Bir başka deyişle, halihazırdaki kodlara başvuran ve bu kodlar kanalıyla daha büyük bir anlatıya eklemlenen Üçüncü Dünya yazarının özerkliği söz konusu edilmez.

³⁸ Ahmad, *age*, 123.

Öte yandan Ahmad kategorizasyondaki kimi kusurları da eleştirmekten kaçınmaz:

“Ulus düşüncesinin yerine daha geniş, daha az sınırlayıcı “kolektivite” düşüncesini geçirirsek ve alegorileştirme sürecini ulusalcı terimlerle değil de basitçe özel ile kamusal, kişisel ile toplumsal arasında bir ilişki olarak düşünmeye başlarsak, o zaman alegorileştirmenin hiçbir şekilde Üçüncü Dünya’ya özgü olmadığını görmek de olanaklı olur. (...) Sadece Asyalı ya da Afrikalı yazarların değil, Amerikalı yazarların da özel imgelemleri zorunlu olarak kolektivitenin deneyimleriyle bağlantılı olması gerekir. Postmodernist ABD’de bile sayısız alegori bulmak için Siyahların ve feministlerin yazılarına bakmak yeter”.³⁹

Ahmad Jameson’ın da kullanırken çekincelerini ifade ettiği Üçüncü Dünya’nın Batılı olan ile olmayan dünyalar arasındaki farkı açıklamakta yetersiz kaldığını vurgular. Zira Birinci Dünya’nın Jameson’ın hayıflanarak olmadığını ileri sürdüğü şiirsel/siyasal, ruhsal/seküler, bireysel/kamusal gibi ayrımlardan bahseden romanları zaten vardır. Oysa başka bir yerde, Ahmad, bir ulusal alegori teorisi oluşturmanın da böyle bir indirgemeyi zorunlu kıldığını vurgulayacaktır. Yine de zaruretin doğurduğu totalleştirici bakış açısı Üçüncü Dünya’yı ötekileştirerek, bu ülkelerde yaşanan olağanüstü karmaşık olaylar ağını tekil bir deneyim kimliği içinde eritir. Jameson doğruluğu birçok noktadan haklı bir teoriyi genelleştirerek hem Batılı hem de Batılı olmayan edebiyatların kimi örneklerini görmezden gelir.

Ahmad’ın eleştirdiği noktalardan biri de Marksist bir yazarın dünyayı açıklarken kurduğu ulusalcı yaklaşımdır. Ona göre, “Marksist sınıf, sömürgecilik ve imparatorluk eleştirisinden uzaklaşıp içi boş Üç-Dünyacı ulusalcılığa yönelmek, siyasi ve teorik olarak bir gerilemedir”.⁴⁰ Üçüncü Dünya edebiyatlarının sömürgeci yahut emperyalist devletlerin kültürel tezgahından geçerek yorumlanması ve bir tür politik kategorizasyona sokulması yanlış bulunur. Ahmad, Jameson’ın Batı dışı toplumları açıklamak için kullandığı tezin, bu ülkelerdeki karmaşık ilişkiler ağını teğet geçerek, retorikle oluşturulmuş kimi sınıflandırmaların tuzağına düştüğünü savunmaktadır. Kaldı ki, bir metnin Üçüncü Dünya arşivine kayıt süreci Metropolitan ülkelerdeki hazır kültürel silsileler yoluyla gerçekleşir. Diğer bir deyişle, kaydedilmiş edebi metnin, bu kültürün yarattığı haleden özerkleşmesi kolay olmaz. Üçüncü Dünya savunmalarının temelinde, bu haleyi yıkıma uğratma, parçalama ve türdeş olmayan bir kültürel iklim yaratma güdüsü yatar.

³⁹ Ahmad, *age*, 128.

⁴⁰ *age*, 56.

Arif Dirlik'e göre,

“Üçüncü Dünya terimi oldukça heterojen tarihsel koşulları tek tip bir kategoriye sığdırdığı ve küresel ilişkilerin değişmesi sebebiyle bulundukları yerlerde değişen toplumları ve nüfusları coğrafi olarak değilse, yapısal olarak sabit konumlarda tuttuğu için epeyce muğlaktır”.⁴¹

Nitekim Üçüncü Dünya eleştirilerinin çoğu kimi temel anlatıları Avrupa-merkezci bulduğu için reddetmekle işe başlamıştır. Modernleşmeden, Marksizm'e ve kapitalizme varana dek bir dizi büyük anlatı Üçüncü Dünya'nın yerel gerçekleriyle kıyaslandığı anda geçersiz olur. Sömürgelerin kolonyalarla giriştikleri varlık mücadelesi giderek farklılıkların görünür biçimde ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Buradan doğan gerilim postkolonyal edebiyatın itici gücü halini almıştır. Spivak esasen "üçüncü dünya"nın kolonyal güçler tarafından dünyalaştırılmasını (worlding) (yani, hem çiğnenmesi hem de yaratılmasını) vurgulamaya özel önem verir ve bundan dolayı, bir zamanlar kolonileştirilmiş olan toplumların "sömürseler de hâlâ ulaşmayı bekleyen el değmemiş zengin hazinelerle dolu uzaklardaki kültürler" olarak romantikleştirilmesine karşı çıkar⁴². Ancak bunun yanında, Üçüncü Dünya yazınının bir kısmında bu romantikleştirmeyi tersyüz eden bir kolonyalizm öncesi tarih övgüsü yer alır. Bir tür yerlilik olarak da görülebilecek bu eğilim tıpkı karşıtı gibi Üçüncü Dünya ülkelerinin deneyimini bütünlüklü bir biçimde aktaramaz. Ne kolonyalizm ne de ulusalcı bir tarih anlatısı tek başına bu ülkelerin tanımlayıcı görünümü olarak kabul edilebilir. Gelgelelim, Batılı olmayan edebiyatların gerek Avrupa kültürüyle giriştikleri mücadeleler gerekse kolonisizleşme sürecinde yaşadıkları bu toplumların yeniden tarih çizgisine dâhil olmaları noktasında ilk elden başvurulması gereken kaynaklardır. Öte yandan, kapitalist veya sosyalist bloklara girmeyen kimi ülkelerdeki deneyimler tarih-dışlaştırılmıştır. Bu teorik çerçeveden bakıldığında, kapitalist olmayan ama ona entegre olan, sosyalist olmayan ama ondan esinlenen bazı modeller dikkate alınmamıştır.

Bütün makul ve haklı gerekçelerine rağmen Ahmad'ın üslubunda fazla savunmacı yönler gözden kaçmaz:

“Demek ki, bunun bir sonucu, İngilizce yazan çok az sayıda yazara ölçünün ötesinde değer biçilmesidir. Örneğin, *New York Times*'de Salman Rüşdi'nin *Midnight's Children*'ının “sesini bulan bir kıta” olarak nitelendirilmesine bakınız –sanki İngilizce konuşmayınca sesi olmazmış gibi. Ya da Richard Poirier'in, şimdi Said'in son kitabının arka kapağını süsleyen *Raritan*'daki Edward Said övgüsü: Said'in büyük başarısı şudur ki, kitabı sayesinde

⁴¹ Arif Dirlik, **Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi**, çev. Galip Doğduaslan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005), 90.

⁴² Loomba, **age**, 36.

Filistinliler tarihte asla kaybolup gitmeyeceklerdir. Bu tepetaklak camera obscura dünyasıdır: Bizzat Said'in vizyonu Filistinlilerin deneyimi tarafından belirlenmiyor, Said'in kitabı olmasa Filistinliler tarihte hiçbir yere sahip olamayacaklar! Herhangi bir öneme sahip olan ve İngilizce yazan Afrikalı, Asyalı ya da Arap bir entelektüele verilen ceza, hemen tek başına muhteşem bir temsilciliğe –bir ırkın, bir uygarlığın hatta 'Üçüncü Dünya'nın-yükseltilmesidir»⁴³.

Ahmad Batılı kültür eleştirmenlerini Üçüncü Dünya gerçekliğini aşırı küçültmekle ve bu dünyadan çıkan yazarları birer ulusal kahramana dönüştürmekle itham eder. Gerçekten de Üçüncü Dünya'dan ya da Batı dışı ülkelerden herhangi bir yazarın eseri Batı medyasına taşındığında bir kolektif metin muamelesi görmekten pek kurtulamaz. Üretimin bireyselliği ve kamusal vicdandan bağımsız kimliği pek hesaba katılmayarak ulusal bir bakış açısıyla çevrelenir. Bir başka bağlamda, bu eser yoluyla Batı'nın öteki karşısındaki özcü söylemi yeniden devreye konur ve peşin kabuller üretilir.

⁴³ Ahmad, **age**, 115.

2.1. Türkçede Üçüncü Dünya'nın Temsili

Edebiyatın sadece edebiyat olmaktan çıkarılarak politik bir alanın malzemesine dönüştürülmesi süreci neredeyse Batı dışı toplumların yazgısı haline gelmiştir. Eserin yazarından kendisi adına değil, vatandaşlık bağıyla bağlandığı ulus adına konuşması beklenir ya da ona bütün ulusu ilgilendiren sorular yönlendirilir. Ahmad'ın tepkisine benzer bir tepkiyi bu kez Türkçe edebiyat bağlamında Nurdan Gürbilek dillendirir:

“Türkiyeli okur Cervantes, Shakespeare ya da Dostoyevski’yi İspanya, İngiltere ya da Rusya’yı anlamak için değil, evrensel bir ruhun serüvenlerini, o ruhun parçası olabildiği ölçüde de kendini anlayabilmek için okuyacak, Batılı okursa Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ya da Yaşar Kemal’i kendilerinden farklı bir külürü anlamak, günümüzün terimleriyle söylersek ‘dünya mutfağı’nın farklı tadlarını keşfetmek için okuyacaktır. Yoksa Latife Tekin’in *Sevgili Arsız Ölüm*’ü İspanyolcaya neden ‘Türk Mendili’ anlamına gelebilecek bir başlıkla, *El panuelo turco* adıyla, yani bir Türkiye alegorisi olarak çevrilsin? Orhan Pamuk’la ülkesi dışında yapılan söyleşiler neden hep bir Doğu-Batı problemine, bir ‘İslam’ meselesine kilitlenip kalsın“⁴⁴

Gürbilek’in soruları Üçüncü Dünyalı ya da Batı dışı modernlik deneyimiyle belirlenmiş yazarların yazgısı haline gelmiş gibidir. Buna göre, Batılı olmayan yazarların bütün insanlığı ilgilendiren evrensel metinler üretmeleri mümkün değildir. Tam aksine, bu yazarların ürettiği eserler yalnızca içinden çıktıkları toplumun ulusal özelliklerine odaklanmış metinler olarak merceğe alınır. Batılı göz, bu yolla söz konusu toplumların fantastik ve yer yer egzotik manzaralarının keşfine çıkmayı ister. Keşif bilgi üretimine, bilgi üretimi de hegemonyaya yol açacaktır. Batı kültür hayatında Doğu imgesinin perçinlenmesi bu hegemonyanın kapsamı oranında yaşanmıştır. Hegemonyayı kuramayan, bunun için gerekli birtakım bilimsel ve entelektüel malzemeyi işleyemeyen hiçbir şarkiyatçı deneyim yoktur. Batılı kültür yaşantısı bu deneyimden hareketle mevcudiyetinin biricik koşulu kıldığı Doğu’yu incelenebilir bir nesneye dönüştürür.

⁴⁴ Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, 173.

Bu çerçevede, Fredric Jameson, Batı-dışı olan ve modernleşme sürecinde Batı medeniyetinin sömürgeci araçlarına bağlanan Üçüncü Dünya'ya ve onun edebiyatına bir değer atfedeyim derken masum olmayan bir ayrıma gitmiştir. Söz konusu tartışma Türkiye'de modern edebiyatın bazı sorunlarını gözler önüne sermesi bakımından son derece önemli sonuçlara sahiptir. Zira Tanzimat edebiyatı, hepsi birer reçeteye dönüştürülen romanlar ve hikâyelerle doludur. Jameson'ın tezi Türkçede, sadece, edebiyatın kurumsallaşmaya başladığı bu ilk evre düşünüldüğünde geçerli doğrular içeriyor. Balkan Harbi'nden sonra yükselişe geçen Türk milliyetçiliği, camiacı normların baskısındaki edebiyata ulusal savunmaları da ekler. Peyami Safa'nın, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ve Halide Edib Adıvar'ın kimi kahramanları ulus ve medeniyet temsilcileri olarak metinlere yerleştirilmişlerdir. Doğu-Batı, yerlilik-kozmpolitizm, merkez-çevre gibi Batı-merkezli temalar sadece kahramanın değil, ulusun da yazgısını belirlemeye yararlar. Ahmet Hamdi Tanpınar başlangıcından itibaren modern edebiyatın, büyük siyasi vakalardan toplumsal meselelere nihayet fert ve cemiyet arasındaki gerilimlere kadar birçok alana ilişkin söz ürettiğini söyler⁴⁵. Nitekim edebiyatın ideolojiyle ilişkisi söz konusu edildiğinde Türkçe edebiyatın alegorik temayüller barındırdığı bir gerçektir; ancak Üçüncü Dünya deneyimi açısından ortada bazı farklılıklar vardır. Zira Üçüncü Dünya tarifi sömürge yahut yarı sömürge tecrübesi geçirmiş toplumlar açısından kullanışlı bir kavramdır; bu tecrübeyi doğrudan doğruya yaşamayanlar için kısmen sorunlar barındırmıştır. Osmanlı-Türkiye modernleşmesi Batılı bir serüvenle malul olsa da sömürge ve bu sömürgeye karşı verilmiş bir anti-emperyalist mücadeleden söz etmek çok doğru değildir:

“Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele yıllarının Türk düşüncesinde, marjinal kalmaya mahkûm olsalar da, iki tür anti-emperyalist düşünce ve söylemin yeşerdiğini de söyleyebiliriz. Bunlar, biraz 19. yüzyıl panislamizmini andıran ve daha sonraki takipçilerinden bazılarının, antikomünizmleri nedeniyle Batı dünyasıyla garip bir modus vivendi [geçici anlaşma] de sağladığı, kimilerinde ise daha çok modernlik karşıtı bir çizgiye oturduğu İslamcı anti-emperyalizmle, daha keskin ve uzlaşmaz olan sosyalist/komünist anti-emperyalizmdir. Bunların ikisinin de temelinde, kanımızca, yukarıda sözü edilen anti-emperyalist retoriğin Mütareke dönemi de dediğimiz yıllarda yoğunlaşması olması yatar”.⁴⁶

Bununla birlikte, bu anti-emperyalist eğilimin bizzat devlet programı haline getirilmediği bilinmektedir. Kurtuluş Savaşı ve ardından gelen barışla beraber

⁴⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, 2. bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), 72.

⁴⁶ Ahmet Kuyaş, “Yeni Osmanlılar’dan 1930’lara Anti-emperyalist Düşünce”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Kemalizm**, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekin, 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 249.

ekonomik ayak bağlarının kaldırılması erken Cumhuriyet dönemi aydınının sömürgecilik karşıtı çizgisini bitirmiştir. Anti-emperyalist söylem sonraki yıllarda Batı'ya eklenmiş bir kültürel milliyetçilikle ikame edilir. Milliyetçiliğin evrensel değerlerle barışık olmayan doğası bir tür kilitlenme yaratmıştır. Sonuç olarak ikame edilmiş hiç de salih koşullarda gerçekleşmez; daha önce de alıntılanan makalesinde Orhan Koçak şöyle der:

“Son yüz elli yıl içinde Avrupa karşısında alınan askeri ve siyasi yenilgiler, çok geçmeden bir kültürel mukayese/asimilasyon sürecini de başlatmıştır seçkinlerin zihninde. Yenik düşenin konumundan yapılan bir karşılaştırmadır bu; yenilgi, yenen tarafın model, yenilen tarafınsa öğrenci, izleyici, kısaca kopya konumuna yerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Her karşılaştırma, model karşısında kaygılı bir yetersizlik duygusuyla belirleniyordur. Çatışmanın içsel (dolayısıyla fantastik) bir boyutu olduğunu vurgulamak gerekir: Sadece bir dış düşman karşısında duyulan gerçekçi korku değildir söz konusu olan: Düşman, aynı zamanda bir model (erişilmesi gereken ideal) olarak da içselleştirilmiştir bu süre içinde; öyle ki, Milli Mücadele'nin önder ve kadroları, kendi iç dünyalarında da temsil edilen, o iç dünyanın bir yönünü oluşturan bir “düşmana” karşı, başka bir deyişle *kendilerine* karşı mücadele ediyorlardır”.⁴⁷

Kurtuluş Savaşı'nı veren kadroların rakiplerinin dünya görüşü üzerinden yaşadıkları yenilenme onları bir açmaza götürmüştür. Erken dönem Cumhuriyet aydınları savaş meydanında yendikleri muarızlarının kültürel atağına karşı direnememiştir. Ancak daha başından, modelle kurulan ilişkinin bir kompleks inşası yoluyla gerçekleşmesi bu zemini hazırlar. Milli kimliğin oluşturulma sürecindeki tek yönlü güncellik çabaları birçok açıdan verimsiz bir kurguya yol açacaktır. Batılı örneklerle kurulması düşünülen ilişki mutlaklaştırıldığından gerçek anlamda bir dönüşümün önüne geçilmiştir.

Tanıl Bora, bu konuyla ilgili şöyle yazar:

“Milli kimliğin, Batı'yla/Batılılıkla özdeşleşerek, Doğu'yu ise ona atfettiği bütün özelliklerle beraber kendi kimlik kurgusundan ihraç ederek inşasının bir başka sonucu; Doğu'yla ya da Batı'yla da kuramsal-kavramsal düzeyde eleştirel veya sentetik ilişki kurma kapılarının kapanmasıdır. (...) Bu da, siyasetten kültüre uzanan bir ufukta Doğu-Batı geriliminin ziyadesiyle yoğunlaştığı bir ülke olan Türkiye'de, bu gerilimin enerji üretmesini önlemiş, siyaseten ve kültürel açıdan verimli bir kimlik kurgusunun yolunu kapatmıştır”.⁴⁸

Hem Batı'yla mukayeseli bir Türk kimliğinin kurulmasından söz ederken hem de bu mukayeseyi zora sokacak aşırı bir etkileşime girmek modernleşme süreci açısından aleyhte sonuçlar yaratır. Erken Cumhuriyet dönemindeki milli kimlik kurgusu ya Türklüğe atfedilen aşırı anlam ya da bunun tam aksine Batı'cı bir söylem nedeniyle

⁴⁷ Koçak, “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”, 372.

⁴⁸ Tanıl Bora, “Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”, ed. Nuri Bilgin, **Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997), 59.

kadük kalmaktan öteye geçememiştir. Bora'nın sözünü ettiği enerjinin açığa çıkmamasında hiç şüphesiz Koçak'ın vurguladığı yetersizlik ve geç kalmışlık duygularının önemli payı vardır. Bir zaman çarpılması akabinde gerçekleşen modernleşme mecrasız ve mekânsız bir şekilde yaşatılmaya çalışılmıştır. Dönemin kimi yazarlarının sentezci, reddiyeci veya kayıtsız koşulsuz kabulcülükleri de zaman çarpılmasına verilmiş cevapları ihtiva eder. Orhan Koçak aynı yazısında Türkiyeli aydınların yaşadığı gerilimi örneklendirmek için o dönemde Türkiye’de dersler veren eleştirmen Erich Auerbach’ın bir mektubunu paylaşır:

“Atatürk yaptığı her şeyi, bir yanda Avrupa demokrasilerine karşı, öte yandan da eski panislamist Sultan’ın ekonomisine karşı mücadele içinde yaptı; bunun sonucu, fanatik biçimde gelenek-karşıtı bir milliyetçiliktir, varolan bütün (İslami) kültürel mirasın reddi, ilksel bir Türk kimliğiyle fantastik bir ilişkinin kurulması, nefret edilen ama yine de beğenilen bir Avrupa’ya karşı kendi silahlarıyla zafer kazanmak amacıyla Avrupalı bir teknolojik modernleşme (...) Sonuç: Uç noktada milliyetçilik ama aynı zamanda tarihsel milli karakterin yıkılması”.⁴⁹

Milli kimlik yaratma açlığının ulaştığı nokta geleneğin büsbütün reddiyesiyken buna karşılık icat edilen uzak geçmiş yeni modellerle örtüşmekte güçlük yaşamaktadır. Güçlüğü aşmaya dönük her çaba ise bir eksiklik duygusuyla damgalanır ve yoluna devam edemez. Batı karşısında yaşanan tedirginlik içsel bir çatışmayla toplumsal alana havale edilir ve edebiyat bu alanın taşıyıcı gücü haline gelir. O halde, Jusdanis’in edebiyatın milletleşme sürecindeki rolüne dair söyledikleri Türkiye bağlamında doğruluk taşır. Bununla birlikte, sadece Jusdanis’in vurguları değil, Jameson’ın Üçüncü Dünya edebiyatlarına ilişkin iddiaları da kayda değer bir ilerleme sağlayacaktır. Öyle ki, özellikle erken dönem Cumhuriyet yazınının kahir ekseriyeti Doğu-Batı çatışmasını ele alan metinlerle oluşmuştur.

Ancak yapısal alandaki millileşme sürecinin pirus zaferi Batılılaşmanın gerçekleşme tarzıdır. Tanzimat’tan beri devam eden süreç barış sonrası dönemde bir program dahilinde yürürlüğe konmaya çalışılmıştır. Seküler bir ulus tarifiyle, cemaate has değerler kapı dışarı edilmiş; Batı uygarlığı yegâne model olarak kutsanmıştır. Bu aşamada edebiyat milli sıfatıyla en çok yan yana getirilen kavramlardan biridir; çünkü edebiyat ulusal kimliğin kurulmasında bir tür harç görevi görecektir. Kimlik inşadan önce bir anlatıya ihtiyaç duyduğundan, edebiyat ilk elden bir başvuru kaynağı haline getirilir. Bir başka deyişle, hiçbir şekilde toplumsal olaylardan ayrı düşünülemediğinden, devlet eliyle özerkliğinden feragat

⁴⁹ Koçak, “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”, 393.

edilmiştir. Milliyetçiliğin dille (edebiyatla) bağlantısı konusunda Anthony D. Smith şöyle yazar:

“Bir dil ve sembolizm olarak milliyetçilik için de aynı şeyler söylenebilir. Göreceğimiz gibi bu da entellektüellerin rollerinin ağır bastığı seçkin bir görüngü olarak başlar. Ancak ne milliyetçi ideoloji ile ne de millî hissiyatla aynıdır. Milliyetçi dil ve sembolizm, bir ideoloji veya ideolojik bir hareketten daha geniştir; çoğunlukla sloganlar, fikirler, semboller ve seremoniler aracılığıyla bu ideolojiyi muhayyel bir nüfusun geniş kesimlerinin "kitlesele duyguları"yla bağlantılandırır. Milliyetçi dil ve sembolizm, aynı zamanda gerek seçkinler gerekse daha geniş tabakalar arasında daha umumi özlem ve duyguları birbirine bağlayarak hem bilişsel hem de dışavurumsal boyutları kuşatır”.⁵⁰

Milliyetçi iştıyak kitlelerin mobilizasyonunda ve onları ortak bir ideale yönlendirmede çok etkili bir yol olarak bilinir. Cemaatin duygu ve düşünce düzeyinde birleşmesi bu dilin dışarı taşırdığı işaretlerle paralellik gösterir. Milliyetçi dil toplumsal bağlamda bir kuşatmaya ve peyderpey teslimiyete neden olur. Metin Kayahan Özgül milli edebiyatın kökenine ilişkin giriştiği bir kazı çalışmasında milliyetçiliğin kuşatıcı yönüne ilişkin şunları kaydeder:

“II. Meşrutiyet’e kadarki türkçülük, dilini ve kültürünü ve mill(iy)etini ve tarihini tanıma gayretinden ibarettir; bundan dolayı, ‘türkçülük’ten ziyade ‘türkiyat’ kavramıyla karşılanabilir ve edebi yansımaları önemsizdir. İttihat ve Terakki, Meşrutiyet’e kadar çoğunlukla ‘ittihâd-ı anâsır’ yanlısı bir tutum sergilerken, bu tarihten sonra türkçü bir karakter edinmeye başlamıştır. Balkan Harbi’yle geçen üç yıl boyunca olağan kongresini toplayamayan fırkanın 1332 (1916) sonbaharında yapılan kongrede aldığı kararlar da milliyetçi çizginin hızla belirginleştiğini gösterir. İddiam odur ki, savaş yıllarında her milletin edebiyatında vatan, millet, milliyet kavramları öne çıkarsa da bizim adına ‘milli edebiyat’ diyegeldiğimiz hareket, savaş kadar –belki ondan da fazla- hükümet tarafından biçimlendirilmiş, hattâ manipüle edilmiş bir propaganda paketidir”.⁵¹

Milli edebiyat kavramının doğal yahut kendiliğinden süreçlerle oluşmadığını vurgulanırken dönemin sıcak politik atmosferine göndermede bulunulmuştur. Özgül, Osmanlıların hemen her döneminde ulusal dürtülerle hareket eden bir edebiyatın var olduğunu öne sürerken, Balkan Harbi’nin akabinde yaşanan gelişmeleri manipülatif bulur. Milli edebiyatın dönemin entelektüelleri arasında bir moda haline geldiğini şöyle aktarır yazar:

“Savaş ve yokluk yıllarında, kâğıt bulmanın zorluğu sebebiyle şairlerin kitaplarını bastırmakta ne müşkilât yaşadığı kolayca tahmin olunabilir. Fırkanın desteklediği ve Matbaa-i Âmire’de, Matbaa-i Askeriyye’de yahut Matbaa-i Harbiyye’de, gramajı yüksek bir kâğıda bastırılan şiir kitapları ile söz gelişi Aka Gündüz’ün Kanâat Matbaası’nda kendi imkânlarını zorlayarak bastırdığı *Bozgun* (İst, 1334) adlı şiir kitabı arasındaki maddi kalite uçurumu düşünüldüğünde, ediblerin niçin fırkacı propagandaya teslim olduğunu anlamak da kolaylaşıyor. Şair için, yazdıklarını kitaplaştırmak âdetâ kutsal bir âyindir. Bütün dünyada, en itinalı basılanlar arasında şiir kitapları büyük bir yekûn tutar. Hâl böyle iken, şiir kitabını

⁵⁰ Smith, age, 120.

⁵¹ Metin Kayahan Özgül, “Milli Edebiyat ‘Güdümlü Edebiyat’ mıdır?” **1908 Meşrutiyeti Sanat ve Edebiyatı**, haz. Bahriye Çeri, (Paris: IJT Publication, 2008), 71.

mükemmel bir biçimde basılmış, binlerce kişinin eline ulaşmış, yüksek bir telif kazandırmış görmek her şairin hayâli olsa gerek. İlk eserini bastırarak pek çok şair, bu mutlu son için – değil edebi kriterlerini değiştirmek- Şeytan’a rûhunu bile satar; görünen o ki, satanlar da olmuş”.⁵²

Balkan Harbi’nin yarattığı görece ulusal atmosfer birçok yazarı iktidara bağlanmaya itmiş gibidir. Erken milliyetçilik döneminin bu ilk ânı romantizm açığını kapatma işini de üstlenmiştir. Dönemin birçok aydını için Selanik merkezli *Genç Kalemler* dergisinin vizyonu bir rehber niteliğine dönüşür. İstanbul’daki Türk Derneği’nin faaliyetlerine paralel olarak ağırlıklı olarak İttihat ve Terakki hareketinin üssü de sayılan Selanik’te kümelenen dergi, dilde Türkçülük akımına yeni bir hız vererek milliyetçi ideolojinin oluşması bakımından çok önemli bir gelişmeye öncülük etmiştir⁵³. Nitekim milli edebiyat akımını hararetle savunan ve bunu ilk dillendiren derginin başyazarı Ali Canip Yöntem’dir. Her ne kadar, bu hareketin ilk kıvılcımlarını Mehmet Emin Yurdakul’un coşkulu şiirleri verse de, bunun birçok kişiyi etkisine alan bir harekete dönüşmesi İkinci Meşrutiyet sonrasına, ekseriyetle de *Genç Kalemler* dergisinin katkısına hasredilebilir.

İsmail Arda Odabaşı’ya göre,

“İstibdadı yıkan 1908 Devrimi, yani siyasî devrim ancak bir ilk adım/aşama sayılabilir. *Genç Kalemler*’e göre, istibdat rejimi yerine meşruti rejimi getiren siyasî devrimden sonra yapılması gereken bir toplumsal devrim (içtimaî inkılâp) ve bu devrim vasıtasıyla yaratılması gereken bir “Yeni Hayat” vardır. Bu nedenle merkezinde *Genç Kalemler*’in yer aldığı hareket ve bu hareketin taraftarları, hem kendileri hem de başkaları tarafından, “Yeni Lisancılar” olarak adlandırdıkları gibi, “Yeni Hayatçılar” olarak da adlandırılmışlardır”.⁵⁴

“Yeni Hayat” ve İçtimaî İnkılâp” derginin ideolojik konumlanışında anahtar kavramlardır. Bununla birlikte, söz konusu kavramların hayata geçirilmesinde en çok değer atfedilen konu ise dil olmuştur. Dergiyi yakından tanıyanların sık sık andıkları bir makalenin adı da bu dille, Yeni Lisan’a ilişkindir. Bu hareket sadece bir dil hareketi olarak kalmamış, tam anlamıyla fikrî bir birikimin sonucu olarak ortaya çıkmış, ardından dili, edebiyatı nihayet hayatı içine alan bir gelişme göstermiştir⁵⁵. Yeni Lisan toplumsal dönüşümün neden olduğu yeni hayatın giriş kapısı olacaktır.

⁵² Özgül, *agm*, 83.

⁵³ Yusuf Sarıncı, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994), 102.

⁵⁴ İsmail Arda Odabaşı, “İkinci Meşrutiyet Dönemi Basın ve Fikir Dünyasında Genç Kalemler Dergisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 292.

⁵⁵ Hülya Argunşah, “Milli Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp”, *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp*, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2010), 129.

Dolayısıyla *Genç Kalemler*'in dile yüklediği anlam kültürel bir atıftan çok siyasal tınılar taşır. Bu dergiyi okuyanlar yalnızca edebi angajmanlarla değil en az bunun kadar politik dayanışma duygusuyla da okuyorlardır. Sayısız kişi için adı geçen derginin çerçevelediği edebi görüşler bir talimat haline gelir. Bu nedenle, hece ölçüsü kullanmak veya sade bir Türkçe kullanmak sadece poetik bir tavır alış olarak değil, benzer biçimde, politik ve ekonomik bir tutum olarak da görülmüştür. Diğer bir deyişle, milli edebiyat hareketine üye yazarların zaman içinde bu tercihlerinden vazgeçmeleri; sözgelimi yeniden heceden aruza dönmeleri bahsi geçen tavrın konjonktürel oluşuna iyi bir örnektir. Özgül bu durumu şair-patronaj ilişkisinin sönümlenmesi olarak okur ki, son derece haklıdır: İttihat Terakki Fırkası'nın güçten düşmesi milli edebiyat iştiağının da gözden düşmesine yol açar. Bir partiyle var olan ve onunla son bulan bir edebiyatın cereyan niteliğini tartışmalı bulan Özgül, bunun yerine “kenetlenme, saf tutma, toplaşma” yahut başka bir düzlemde “furya” gibi isimler önermektedir⁵⁶. Ancak ne olursa olsun, milli edebiyat bir girişim olarak erken dönem Türk milliyetçiliğinin önemli damarlarından birini temsil etmiştir. Her ne kadar siyasal bir örgütün gölgesinde üretimde bulunsalar da milli edebiyatçı münevverlerin dönemsel bazı ihtiyaçlara cevap verdikleri açıktır. Bir politik akım olarak milliyetçiliğin devlet sistemine nüfuz etmesinde kültürel alanda gerçekleşen bu edebi üretimin payı yadsınamaz.

Ziya Gökalp bu süreçte oldukça kritik görevler üstlenir; sadece ideoloji üretimine katkıda bulunmamış, hayatın her alanıyla ilgili bazı öneriler getirmekten geri durmamıştır. Meşhur hars/medeniyet tartışmasında şöyle yazmıştır:

“Nefsî bir mahiyeti hâiz olan dinî itikatlar, ahlakî vazifeler, bedîî şekiller, hukukî kaideler ve alelumum mefkûreler bir hars zümresinin telâkkileridir. Şey’î bir mahiyeti haiz olan ilmi hakikatlar, sıhhî, iktisadî ve umranî kaideler, ziraî, sınaî ve ticarî âliyâtlar ve alelumum riyazı ve mantikî mefhumlar bir medeniyet zümresinin telâkkileridir.”⁵⁷

Orhan Koçak Gökalp'in teorisinin daha dengeli bir entegrasyon süreci önerdiğini savunur:

“Türk harsının gelişmesini önlemiş olan Osmanlı kültür ve edebiyatı tümüyle tasfiye edilmeliydi. Bu edebiyat, bireysel, bireyci, taklitçi ve aşırı rasyoneldi. Bunun yerine, bireylerin değil topluluğun ürünü olan ve içten (gönülden) gelen halk kültür ve edebiyatı geliştirilmeliydi. Kültürel alanda asıl düşmanın adı kozmopolitizmdi. Gökalp, “beynelmilel (Garp) medeniyete” katılmaktan yana olduğu için, kozmopolitizmle enternasyonalizmi birbirinden ayırıyordu. Enternasyonalizm, ulusların yan yana yaşaması ve kendi benliklerini

⁵⁶ Özgül, *agm.* 85.

⁵⁷ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, (Ankara, Devlet Kitapları, 1976), 30-31.

yitirmeden birbirinden etkilenmesiydi; bu açıdan, herkesin, mensup olduğu ulusun harsını unutmadan, başka ulusların kültürünü sevmesi, takdir etmesi mümkündür. (...) Kozmopolitler, ‘milletim nev-i beşerdir, vatanım ruy-i zemin’ diyen dünyacılardır. Kozmopolitler, başka ulusların kültürleriyle, deyim yerindeyse kendi uluslarının üstünden atlayarak ilişki kuruyorlar, o kültürleri *başka ulusların* kültürü olarak görmüyorlardı”.⁵⁸

Gökalp’in yer yer keskinleşen önerileri Batı’yla ılımlılaştırılmış bir ilişki tasarlamıştır. Bu ilişki modeli, kozmopolitizmi otantik bir kültür yaratma arayışında bir tehdit unsur olarak kabul eder. Gökalp’in kozmopolitizm karşıtlığının zaman içinde erken dönem Cumhuriyet aydınlarının eserlerinde epey kullanışlı bir temaya dönüştüğü görülecektir. Her şeye rağmen, kozmopolitizm düşmanlığı yalnızca yerel olanın ihyası için yapılmış değildir; burada Batı medeniyetiyle temas edince ortaya çıkmış bir kafa karışıklığını aşma çabası da gizlidir. Ayrıca Gökalp bir kısım muadilinin yaptığı gibi geleneğe yani İslam’la harmanlanmış bir Doğu kimliğine tamamen karşı değildir. Gökalp’in sosyolojisi hem yerel değerlerden hem geçmişten hem de Batı’yla kurulacak yakınlıktan beslenir. Bu yüzdendir ki, milliyetçiliği, dindarlığı ve medeniyetçiliği tek potada eritmek gibi bir güçlüğü denerken bir kültürel yarılmayla baş etmek durumunda kalmıştır.

Orhan Koçak aynı makalesinde Gökalp etkisini şöyle ayrıntılandırır:

“1922-50 dönemi içinde de iki farklı evre seçilebilir: 1923-38 ve 1939-50. İlk evreyi, biraz basitleştirmek pahasına, ‘din vurgusu kısmen kaldırılmış Ziya Gökalp’ formülüyle tanımlayacağız; ikincisiye, üzerinde daha çok anlaşılmış bir formülasyonla, “hümanist kültür” dönemi olarak adlandırılmıştır. İlk evre daha çok bir tasfiye dönemi olarak görülürse eğer, ikincisinin de görelî bir restorasyona sahne olduğu söylenebilir. Öte yandan, 1922-38 yıllarında kurulan temel, daha sonraki restorasyonun da sınırlarını belirlemiştir; bu açıdan 1938-50 dönemi de “Ziya Gökalp artı Hasan Ali Yücel” formülüyle özetlenebilir”.⁵⁹

Gökalp’in modernleşme tarihi içindeki konumu erken dönem Cumhuriyet aydınlanmasına büyük katkı sunmuştur. Gökalp, getirdiği öneriler yoluyla ulus ve kültür kategorilerini birbirleri açısından olmazsa olmaz kılarak Türkiye’de modernleşmesinin birbirinden bağımsız alanlar şeklinde gerçekleşmesini engellemiştir. Oysa ideal koşullarda, kültür estetiğin alanıdır ve ulus merkezli siyasal tasarımlara harç yapılamaz. Bir başka bağlamda, mutenalaştırılmış bir çerçevede yürütülmesi gereken kültürel tartışmalar siyasal tartışmaların dümen suyuna çekilmemelidir. Oysa ekseriyetle erken dönem Cumhuriyet tartışmalarının birçoğunun odağında politikaya eklemlenmiş bir kültürel düzlem görmekten geri duramayız. Koçak’ın sözünü ettiği bu eğilimin ikinci evrede daha nezih bir tartışma

⁵⁸ Koçak, “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”, 377.

⁵⁹ *agm*, 370.

pratiğine dönüştüğünü görsek de ilkinin baskın kimliği bir oto kontrol gücü olarak varlığını koruyagelmiştir. Kontrol mekanizmasının en sık işlediği alanların başını edebiyat çeker.

Son tahlilde, Türkiye’de edebiyat, ilk evredekine benzer biçimde Batılı prototiplerine yetişme telaşı, bir gecikme duygusuyla kurulduğunda, Jameson’ın tezi kayda değer bir nüfuz kazanır. Bu tezin yara alması 1950’li yıllardan sonra, modernist anlatı tekniklerinin, bireysel izleklerin ve deneysel arayışların edebiyatın ana güzergâhları yapılmasıyla olur. Ancak yine de Jameson’ı haklı çıkartacak metinlere rastlanmıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar ve Peyami Safa gibi ulusal alegori iddiasına gereğinden fazla malzeme verenlerin peşinden Oğuz Atay ve Orhan Pamuk gibi görece daha teknik bir konumda seyreden yazarlar görülmüştür. Oğuz Atay ve Orhan Pamuk, Türkçe edebiyatta, postmodern araçları nitelikli bir içerikle kaynaştıran yazarların başında gelir. İlk dönem Türkiyeli yazarlardan farklı olarak, onlar, gecikmişliği ve Batı karşısında küçük düşmüş olmayı milliyetçi/camiacı bir reflekse dönüştürmekten çok, yapıtlarının endişe kaynağı yapmışlardır.

Murat Belge ulusal alegori tartışmasının Türkiye’deki ilk yansımalarından biri olan yazısında Batı ve Doğu yaşantısını şu açılardan karşılaştırmıştır:

“Balzac’tan bu yana dünyada pek çok şey değişirken, Batı’da özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, politikanın edebiyat dışına çekildiğini gözlemledik. Bu bir bakıma, ‘politik toplum-sivil toplum’ ilişkisinin Batı’daki biçimlenişinin de sonucu. Bu biçimlenişin son aşamasında, Jameson’ın da belirttiği gibi, özel ve kamusal (‘politik’ anlamında) alanlar iyice karıştı; Batılı yurttaş, yazar, aydın vb. politik aygıtın iyi işlediğine, herhangi bir müdahaleye ihtiyaç göstermeyecek kadar sağlam kurulduğun inandığı için değil, belki tam tersine inanmadığı, o yapıya güvenmediği için, politikayı hayatın asıl ciddi işlerinin, sorunlarının ötesine itme, politikayı büyük ölçüde görmezden gelme eğiliminde. Oysa üçüncü-dünyanın birçok ülke ve bölgesinde siyaset önemini koruyor –‘bireysel psikoloji’yi de hâlâ belirliyor. Dolayısıyla üretilen edebiyat üstünde hâlâ etkili”.⁶⁰

Belge Jameson’ın Batı kültüründe bulamadığı şeyin Batılı bireylerin siyaseten yaşadıkları hayal kırıklıklarının sonucu olduğunu vurgular. Bunun tam aksine, Üçüncü Dünya’da ise politik yarış en belirleyici aktör olarak kabul edilir. Siyasal canlılık yalnızca toplumsal bir belirleyen değildir bu ülkelerde, bireysel tahayyülleri etkileme gücüne de sahiptir. Batılı kapitalist dünyanın politikayı toplumsal ve bireysel açıdan bir belirleyici konumundan çıkarmasının altında bu kültürün özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşadığı derin felsefi yıkımın etkisi büyüktür. Aklın

⁶⁰ Murat Belge, “Üçüncü Dünya Edebiyatı Açısından Türk Romanına Bir Bakış”, **Edebiyat Üstüne Yazılar**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 71.

yüce bir değer olarak kutsanmasının aldığı nihai boyut savaş, kaos ve parçalanma olmuştur. Belge yazısında Aijaz Ahmad'ı tamamen haklı bulmasına rağmen, Jameson'ın mutlak bir yanlışa düştüğü önermesini kabul etmez:

“O yazıda Türkiye’de genel olarak romanın politika üstüne oturduğunu ileri sürmüştüm. Bu, Jameson’ın söyledikleriyle kısmen örtüşüyor. Çünkü Jameson üçüncü-dünyanın kolonyalist-emperyalist yaşantısından ötürü bu ülkelerde bireysel psikolojiyi de tarih ve siyasetin belirlediği yolunda sözler söylüyor. Türkiye’nin büyük ölçüde kendi dinamikleriyle başlattığı Batılılaşma hareketini ‘kolonyalist-emperyalist’ yaşantılar toplamının kendine özgü bir biçimi olarak kabul edebilirsek (bu ancak oldukça yüksek bir genelleme ve soyutlama düzeyinde kabul edilebilir), Jameson’ın saptamasının burası için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür”.⁶¹

Belge Jameson’ın politik mücadelenin bireysel psikolojiyi de kapanına aldığı iddiasını Batılılaşma süreci açısından okur ve doğru kabul eder. Her ne kadar Belge Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin Üçüncü Dünya’nın sömürge deneyimine bire bir tekabül etmediğini söylese de Batılılaşma arzusunun emperyalist bir olguya dayandığını söyleyemeden edemez. Dolayısıyla, ilk dönem Osmanlı edebiyatının birçok ürününün bu alanla bakışımı biçimde ele alınmasını önerir. Belge daha ileri gider bu önemli yazısında: Yaşar Kemal’in Çukurova alegorisi, Kemal Tahir’in ise milliyetçi alegori yazdıklarını söyleyerek Jameson’ın ulusal alegori kavramlaştırmasına yaklaşır.

Murat Belge Jameson’ı neden her şeye rağmen haklı bulduğunu anlatırken siyasal alana dair bir çözümlemeye gitmiştir:

“Birincisi, bu ülkelerde, tarihin açıklanması ve anlamlandırılması halen devam eden bir proje olması etkenidir. Bunun da çeşitli nedenleri var: belirleyici olduğu için ‘normal’ kabul edilen Batı’nın dışında kalan ülkelerin her birinin modernizme geçişinin kendine özgü bir biçimi oldu. Bu geçiş biçimlerinin içinde hâlâ birçok sır ve esrar var. Çoğu zaman, değişim sürecine kumanda eden siyasi otorite yaratmış bu esrarı. Mücadele sert olduğu için, bu ülkelerde tarih de mücadele alanının içinde kalıyor. Sonuçta herkes gibi yazar da bu esrarı anlamak ve mümkünse açıklamak ihtiyacında”.⁶²

Batı dışı toplumlarda tarih, üzerinde henüz uzlaşma varılamamış bir alan olarak düşünülür. Gerek siyasal aktörlerin müdahaleleri, gerekse de tarih olgusunun karmaşık doğası çözümsüzlüğün kaynağıdır. Bununla birlikte, modernleşme sürecinde yaşanan kafa karışıklığı bu çözümsüzlüğü yaratan etkenlerden biridir. Belge’nin bu noktalarda bir esrar görmesi politik atmosferdeki dirilikle yakından ilişkilendirilebilir. Sibel Irzık ulusal alegori teorisini Türkçe roman üzerinden okuduğu bir makalesinde Jameson’ın yaklaşımını birçok açıdan doğru bulduğunu

⁶¹ Belge, *age*, 70.

⁶² *age*, 71.

söyler⁶³: Türkçe romanın başından itibaren bir sosyal mobilizasyon temasıyla malul olduğunu, en bireysel temayı işleyen örneklerde bile politikanın “konser ortasında patlayan bir silah” olmadığını vurgular. Irzık doğuşundan itibaren Türkçe edebiyatın kendisini Batılılaşma, köy gerçekliği, sınıfsal baskı gibi sosyal temalarla ilişkilendirdiğini belirtir. Bu durumun Jameson’ın yaklaşımını haklı çıkartıcı izler taşıdığını öne sürer. Bununla birlikte ulusal alegori iddiasının kimi özel durumları es geçtiğini ve aşırı şematik olduğunu da eklemekten edemez Irzık⁶⁴. Jameson’ın Üçüncü Dünya edebiyatı okumasının farklı sınıfsal yapılardaki yerel çatışmaları anlamlandıramadığından söz edilmektedir. Benzer biçimde, Türkçe romandaki kahramanlar için öznellik ve bireyselliğin toplum ve devlet baskısına karşı bir kabuk olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu durumun başlı başına politik bir tutum oluşundan söz eder yazar ve ulusal alegori teorisinin bireysel/kamusal ayrımının bu noktada işlevsiz hale geldiğini ileri sürer. Gerçekten de Jameson’ın mutlaklaştırdığı bazı ayrımların kimi karmaşık örneklerde ne olacağı şüphelidir. Ulusal alegori teorisi genelleştirici bakış açısı nedeniyle Üçüncü Dünya ya da Batı dışı modernlik tecrübesi yaşayan toplumlardaki farklı kültürel ve sınıfsal deneyimleri ıskalar. Diğer bir ifadeyle, ulusal alegori iddiası Batı dışı toplumlardaki dinamik hayatın aşırı politik havasından bir kuram çıkarabildiği ölçüde doğru, bu toplumlardaki farklı siyasal yapıları tek potada eritmek istediği ölçüde ise yanlıştır.

Öyleyse şu soruları sormamız gerekir: Neden Türkçe edebiyat bir Üçüncü Dünya tecrübesine sahip olmamasına rağmen ulusal alegori teorisinin özelliklerine sahip olabiliyor? Edebiyatın ulusalcı bir kimlikle perdelenmesi yalnızca Üçüncü Dünya’ya özgü bir durum mudur? Türkçe edebiyatın ulusal alegori iddiasını tuzla buz eden örneklerinin özellikleri nelerdir? Batılı ülke edebiyatlarında ulusal alegori iddiasına yer açan metinler yok mudur? Sömürge deneyimi yaşamadan da Üçüncü Dünya kültürüne has değerler öğrenilebilir mi? Yukarıdaki sorulara verilecek cevaplar ulusal alegori tezinin geçerli ve geçersiz yanlarını açıklamakla kalmayacak; en az onun kadar edebiyat-ideoloji ilişkisine dair önemli veriler içerecektir.

Buradan hareketle, Jameson ve Ahmad’ın tespitlerinin ara bir bölgede yan yana geldiği yazarlardan olan Peyami Safa, kurduğu yapıtlar yoluyla ulusal alegori

⁶³ Sibel Irzık, “Allegorical Lives: The Public and the Private in the Modern Turkish Novel” **South Atlantic Quarterly**, n. 102:2/3, (2003): 555.

⁶⁴ **agm**, 564-565.

tartışmasına olanak sağlayan bir ortam oluşturmuştur. Peyami Safa Türkçe edebiyattaki önemli gerilimleri eserlerinin içine sızdırarak metnini odak haline getirir. Siyasalla estetik, özelle kamusal, bireyselle toplumsal arasındaki çatışma Safa'nın romanlarının alegorik bakımdan okunmasında iyi bir zemin sunar. İlk kitaplarının ortaya çıktığı 1930'lu yıllarda edebiyatı özerk bir üretim alanı olarak görmek pek mümkün değildir. Osmanlıcılık akımından başlayarak entelektüel üretim genelde devletin bütünlüğünü muhafaza teması etrafında gerçekleşmiş, entelektüeller ve edebiyatçılar eserlerinde memleketin siyasi sorunlarına çözüm üretmeye çalışmıştır. Öte yandan Osmanlı-Türkiye modernleşmesinde, özerk entelektüel üretim hem resmi ideoloji etrafında dönen tartışmalar nedeniyle, hem de bizzat otoriter devlet etkinliği tarafından sınırlandırıldığı için bu üretim farklılaşmış bir estetik alanda değil, siyasal ve toplumsal meselelerin de yoğun biçimde tartışıldığı, daha melez, ayrımlaşmamış bir kültürel alanda gerçekleşmiştir⁶⁵. Bu dönemde yazan yazarların birçoğunu Jameson'ın deyişiyle “hem söz, hem de praksis” üretmiş entelektüeller şeklinde nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Peyami Safa'yı diğerlerinden ayıran en önemli özellik hem sözün, hem de praksisin gereklerini ustalıkla yerine getirmesidir. Burada bir tür bilinçlenme hali söz konusudur. Safa, öznellik ve toplumsallık gibi iki uzak ucu kolaylıkla ve uyumlu bir biçimde özdeşleştirebilmiştir. Ayrıca, Safa'nın zaman zaman aldığı başka konumlar bazı metinlerinin bir tez romanına dönüşmesine yol açmıştır. 1930 yılları başında sosyalizme yaklaşmış, 1938 yılından hemen önce Atatürkçü olmuş, İkinci Dünya Savaşı yıllarında ırkçı bir tutum sergilemiş, 1946 yılından sonra yazdığı fıkralarda ise sağ ulusçu ve İslamcı görüşler ileriye sürmüştür⁶⁶. Bu durum kuramsal düzlemde Jameson'ın iddiasının doğrulanmasına, edebi üretimin toplumsal üretimden ayrı düşünülememesine, özerklik konusunun gözden düşmesine, son kertede, edebiyatın angaje hale gelmesine neden olacaktır. Safa'nın bağımlı bir edebi çizgiyi savunması 1940'lı yıllarda iyice belirginleşen kanonun dışına çıkmak istememesiyle de yakından ilişkilidir. Diğer bir deyişle, kanonun içinde kalmak, Safa için bütün ömrünü adadığı vatan/millet meselesine tam anlamıyla odaklanma fırsatı verir. Bununla birlikte, kanon oluşumu hemen her zaman çelişkiler taşıyan bir konu olarak

⁶⁵ Emine Ayhan, “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ‘Abdullah Efendi'nin Rüyaları’ Hikâyesinde Ulusal Alegori”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 38.

⁶⁶ Herkül Milas, **Türk Romanı ve “Öteki”: Ulusal Kimlikte Yunan İmajı**, (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi, 2000), 97-98.

görülmüştür. Harold Bloom’a göre, her güçlü edebi eserin kendi yazarının başarılımış bir endişesi olması gibi kanon da başarılımış bir endişedir⁶⁷. Demek ki kanona dahil edilmek hemen her zaman endişeden arınmayı garantilemez. Bir başka açıdan, kanon kültürel endişelerin biçim ve tutarlılık kazanmasının, daha formel bir görünüm sergilemeye başlamasının aracı olur. Nurdan Gürbilek Peyami Safa edebiyatını hem Batı yanlısı, hem de Batılı epistemolojinin ortaya çıkardığı biçimlere/endişelere karşıtlık şeklinde okur:

“Romancının roman yazıyor olmasının kendisi, Peyami Safa’da bile hâlâ bir ulusal-kültürel endişeyi içerir. (...) Safa’nın Doğu-Batı sorununa adanmış neredeyse bütün romanları, Batı karşısında küçük düşmüş bir yerliliğe yeniden saygınlık kazandırmaya, orada yaşanmış yetersizlik duygusunu aşmaya, narsistik yarayı iyileştirmeye adanmıştır. (...) Maddiyata karşı maneviyat, biçime karşı içerik, şekilcilığe karşı ruhtan yana yapılan bu tercih gözden düşmüş yerlinin, okurun gözünde bu kez haysiyet anıtı olarak yeniden canlandırılmasını hedefler”⁶⁸.

Bir kere başından itibaren bir Batılı temsil biçimiyle yani romanla eser verdiği için Safa, sancılı bir pozisyona sahiptir. Ancak onun farklılığı bu bilgiyi savuşturmaya dönük hamleler yapmasıdır. Hamleler yer yer estetik gerilemeye yol açarsa da, bir tür zorunluluk olarak görülmüştür. Safa’nın kısmen didaktikleşen anlatısı kimi durumlarda bir genişlemeye yol açar. Onun yapıtı sıkışmışlığı, bir reçeteye dönüşmüş olmayı, politik basıncı bu genişlemeyle aşacaktır. O halde okurlar melez bir edebiyatla karşı karşıyadır. Bir yanda bütün edebi mesaiyi ulusal önermelerin zemini haline getirme dürtüsü varsa, diğer yanda bireysel/psikolojik arzuları betimleme ihtiyacı görülür. Jameson’ın sembolik biçimde karikatürize ettiği formülasyonda olduğu gibi: Marx versus Freud! Safa’nın bütün üretimi bu çizgiler arasındaki mücadeleye dayanır. Mücadelenin geleceği tarafların birbirleriyle karşılaşmalarından doğacak gerilimle şekillenir. Ancak gerilim hiçbir zaman geçirimsiz yaşanmaz. Bu edebiyatta, kamusal olanla kişisel olan her an birbirlerine dönüşme riskiyle var olur; zira başka türlü hayatta kalma şansları yoktur. Şimdi Peyami Safa’yı ve edebiyatını bu tartışmalar ışığında daha yakından inceleyelim.

⁶⁷ Harold Bloom, **Batı Kanonu**, çev. Çiğdem Pala Mull, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 477.

⁶⁸ Gürbilek, **Kör Ayna, Kayıp Şark**, 177.

3. ULUSAL ALEGORİ KAVRAMININ İZİNDE ENTELEKTÜELLER VE PEYAMİ SAFA

Türkiyeli aydınların Batılılaşma sürecinde yaşadıkları gelgitlerin boyutları hakkında çok şey yazılmıştır. Gelgitlerin mahiyeti edebi üretimin gelişim sürecinde birinci elden belirleyici olmuştur. Bu otonom tema kimi yazarlarca doğrudan bir başvuru kaynağına dönüşürken, kimilerince ise bir aksiyon biçiminde değerlendirilmiş ve estetik kapasitenin artırılması noktasında gözde bir arayışa dönüşmüştür. Cemil Meriç buna benzer bir arayışı bir üslup sorunu haline getirdiği “İrfan’a Kaçış” isimli yazısında, “Türk düşünce tarihi, ülkesiyle göbek bağıni koparan intelijansiyanın dramı.” şeklinde fazla kestirmeci ama oldukça dramatik bir yargıda bulunur⁶⁹. Meriç’in yer yer acımasızlaşan üslubu diğer yazılarında da devam edecektir:

“Aydın, batan bir gemidedir. Ufukta rüyaların en muhteşemi: Avrupa. Servetin, şöhretin, şehvetin daveti. Azgın iştihaları vardı intelijansiyanın ve bu masal hazineleri kendisini bekliyordu. Avrupalı dostları lütfkârdılar. Karşılık olarak biraz ‘ihanet’ istiyorlardı sadece”.⁷⁰

“Batan gemi” metaforu “hasta adam” klişesinin Türkiyeli aydınca da teslim alındığının göstergesi gibidir. Bununla birlikte, Batılılaşma hareketinin çoğu yazarın elinde bir cinsellik anlatısına el vermesi ilginçtir. Doğu’nun Batı’nın tahriklerine dayanamayarak ihaneti seçmesi ve karşılığında masal hazinelerine kavuşması cinsel içerikli modellemeler üzerinden kurgulanır. Bu modellemelerin başlangıcı Tanzimat’ın köklerine yani Şinasi’ye kadar gider. Kaldı ki bunu “Asya’nın akl-ı pirânesiyle Avrupa’nın bıkı-i fikrini evlendirmek” biçiminde bir tür slogana dönüştüren *Şair Evlenmesi*’nin de yazarı olan Şinasi’nin kendisidir. Cemil Meriç bu evlilik merakının son tahlilde zevkperestliğe yol açtığını ve Doğulu erkeğin Genç

⁶⁹ Cemil Meriç, **Bu Ülke**, 6. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 139.

⁷⁰ **age**, 135-136.

Batı'nın elinde tıpkı ihtiyar bir âşık gibi kuklaya döndüğünü ifade eder⁷¹. Erken dönem Batılılaşmacı aydınlarımız Meriç'in eleştirilerinden nasibini haddiyle alır.

Tanzimat yazarları ona göre birer müstağriptir ve Batı'yla yaşadıkları karşılaşma sonucunda kalpleri yaralı yurda çekilmişlerdir. Orhan Koçak, yenileşme atılımının en başından yaralı olduğunu, Osmanlı elitinin Batı ile kendini karşılaştırmaya ancak karşılaştırmadan yenik çıkarken başladığını söyler⁷². Dolayısıyla, Meriç'in fazla keskin ve hakkaniyetli olmayan önermeleri Osmanlı/Türkiye modernleşmesinin derin açmazını silikleştiren bir eğilim taşıır. Meriç ve birçok muhafazakâr aydın Batılılaşma projesini ikili karşıtlıklar düzleminde okumaktan vazgeçmez. Oysa ki, bu proje yalnızca entegrasyon/asimilasyon politikasına terk edilmeyecek özellikler taşımaktadır. Tanzimat biz kurgusunun ilk kıvılcımının açığa çıktığı tarihsel evreye denk düşer. Her ne kadar bu kurgunun temel dinamikleri sonraki olaylar ışığında belirlenecek olsa da kurucu öznenin özsel çekirdeği bu dönemde oluşmaya başlayacaktır. Ulus Baker, Türkiye modernleşmesinin Batı'nın aksine bireyin yükselişiyle ivmelenmediğini, tam aksine total bir biz ütopyasıyla yola çıktığını belirtir⁷³. Modernleşmeye mündemiç olan bireylik, Osmanlı/Türkiye deneyiminde yerini genelleştirici bir tabakaya bırakır. Bu tabaka zamanla politikleşme yoluyla bir tür aksiyoma dönüşerek siyasal/kültürel alanın etkin bir oyuncusu olacaktır. Baker şöyle yazar:

“Bu ‘biz’, Namık Kemal döneminden başlayarak, muarızları tarafından bile, benimsenebilir hale gelecektir: ‘Bizim edebiyatımız...’, ‘bizim hukukumuz...’-çok geçmeden bir ‘Doğu-Batı’ eksenine yerleşecek bir ‘biz’...”⁷⁴

Temel kurgunun kolektif bir kavramla işe koşulması sonraki gelişmelerin serpilmesi döneminde bir sınıra tekabül eder. Baker bu sınırın yazınsal düzlemde bireysel keşiflerin önünü kapadığını ve tematik açıdan büyük resimlerin, olayların ve toplumsal meselelerin önem kazandığını belirtir. Bir başka deyişle, ekseriyetle de erken Cumhuriyet döneminin jenerik anlatısı bu kurgudan el alınarak şekillendirilmiştir. Keşif içsel olandan değil geniş manzaralardan, sosyal gerçeklikten ve tarihsel arka plandan yardım alınarak yapılmıştır.

⁷¹ Meriç, **age**, 137.

⁷² Orhan Koçak, “Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme”, **Toplum ve Bilim**, s. 70, (1996): 99.

⁷³ Ulus Baker, “Ulusal Edebiyat Nedir?”, **Toplum ve Bilim**, s. 81, (1999): 7.

⁷⁴ **agm**, 7.

Kojin Karatani, manzara olgusunun modern dönemde ön plana çıkmasını nesne ihtiyacına bağlar. Bazen doğrudan halkın, proletaryanın veya akıp giden panoramaların manzara olarak seçiminin bilinçli bir davranış olduğunu belirtir. Karatani şöyle ifade eder: “O âna kadar anlamsız olduğu zannedilen şeyler derin bir anlamları varmış gibi görünmeye başlamışlardır”.⁷⁵ Bu farkındalık bir alt üst oluşun sonucunda gelmiştir. Modernleşme rüzgârına yakalanan toplumlar dinsel/seküler, öznel/kamusal, cinsel/toplumsal gibi alanlarda yaşadıkları problemler nedeniyle başka türden bir tercihin zor koşullarıyla baş başa kalmışlardır. Ulus Baker, bu tercihi iki kurucu yazar üzerinden şöyle çözümlemeye çalışır:

“Peyami Safa muhafazakârlığı hem Batılı, hem de Doğulu olmaya dayanırken, Tanpınar’ın muhafazakârlığı, daha çok ‘ne orada ne orada’ olmaya verilecek cevaptır. Ama bu tür bir gerilim, ilk kez, bir tercihler değerine göndermek yerine, çok daha radikal bir ‘tercih’ nosyonuna, bir bakıma varoluşçuluğu belirlemiş olan bir ‘mutlak tercih’ anlayışına gönderecektir”.⁷⁶

Baker, Batılılaşma sürecinde gerçekleşen derin yarılmayı yapıtlarının merkezine yerleştiren iki yazar arasında mutlak bir ayrım yapar. Peyami Safa’nın ikili karşıtlıklar sisteminde kalmaya rıza gösterdiğini ve bunu kültürel bir tavra dönüştürdüğünü; bunun aksine, Tanpınar’ın ise karşıtlıkların kendi içindeki nüanslara daha fazla dikkat gösterdiğini üstelik söz konusu dikkatin onu oldukça kıymetli bir tartışmaya davet ettiğini yazar. Tanpınar’ın iki yapıdan herhangi birini seçmeme üzerine kurulu anlayışı Tanzimat’tan bu yana süregelen Doğu-Batı çatışmasının dışında ama ondan da faydalanan bir burcun oluşmasına imkân vermiştir.

Ona nispeten bu ikili karşıtlıklar sistemine daha teşne bir tutum takınan Peyami Safa Türkiye muhafazakârlığının bir sisteme evrilmesinde önemli katkılar sunmuştur. Muhafazakâr düşünce belirgin yönünü geleneksel unsurların yeniden ihyası üzerinden inşa etmiştir. Ancak gelenek kavramının kendisinin de doğal olmayan bir tarihsel süreç sonunda keşfedildiği söylenebilir. Eric Hobsawm’a göre,

“‘icat edilmiş gelenek’, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anırtırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir”.⁷⁷

⁷⁵ Kojin Karatani, **Derinliğin Keşfi**, çev. Devrim Çetin Güven, İnan Öner, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 58.

⁷⁶ Baker, **agm**, 20.

⁷⁷ Eric Hobsawm, Terence Ranger, **Gelenegin İcadı**, çev. Mehmet Murat Şahin, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 2.

Geleneklerin münhasıran icat edilmiş oluşu bunların genellikle pragmatik kategoriler olarak görüldükleri izlenimini uyandırır. Başka bir ifadeyle, gelenekler işlevselleştirme yoluyla, daha çok da ulusal kimliğin homojen bir yapıya kavuşturulmasında önemli rol oynarlar. Bütün gelenekler nihayetinde bir değişmezlik örüntüsü yaratarak toplumsal alanın rutinleştirilmesine ve formelleştirilmesine sebebiyet verirler⁷⁸. Bu sistematikleşme süreci bizi siyasi hedefi olanlarca gerçekleştirilir. Modernleşmenin şafağında eski topluluk bağları çözülmeye uğrayan toplumlar açısından yeni birliklerin kurulmasında ve bu birliklerin süreklileşmesinde geleneksel yapılar hayati bir konum elde eder. Köylüden yurttaşla dönüşmeye giden yol geleneksel kimliklerin bir devlet kurgusu içine yerleştirilen mekanizmalar kanalıyla toplum sathına yayılmasıyla mümkün olmuştur. Bu sebeple gelenek, benzer inançlara, pratiklerin, kurumların ve eserlerin birbirini izleyen kuşaklar boyunca istatistiksel olarak sık sık tekrardan daha fazla bir şeydir. Gelenek'in normatif intikali, yaşayan kuşaklarla ölen kuşakları toplumun oluşumu içinde birbirine sıkı sıkıya bağlama işlevi görür⁷⁹.

Bu aşamada, ulusal kimliğin herkesi türdeş kişilere indirgemesi, geleneklerin yaygınlık kazanmasında ve sahiplenilmesinde asıl dönüşümü sağlamıştır. Milliyetçiliklerin tam da böylesi bir zamanda önemli kategoriler olarak görülmeye başlanmaları tesadüf değildir. Immanuel Wallerstein'e göre, "milliyetçilik, en büyük ilgiyi gören, en uzun süre iktidarda olan, en fazla siyasi nüfuza sahip, en ağır silah donanımıyla desteklenen bir tikelciliktir".⁸⁰ Milliyetçiliğin bu tekçi yapısı onu kendi içinde bütünlüklü kılarken başka anlayışlara karşı ise oldukça kör yapar. Bu körlük zaman zaman başka milliyetçiliklerin veya karşı kültür hareketlerinin açığa çıkmasına kaynaklık eder. Wallerstein yaygın milliyetçilik türünün evrensel olmaktan uzak olduğunu savunurken, evrensel ölçütlere gönderme yapmayan kendinden menkul solipsist yapıların yozlaşmaktan kurtulamayacağını ifade eder. Devlet, içindeki ulusu başkalarının haklarını yok saymak pahasına birleştirirken, dünyanın geri kalanına karşı da sıkışık bir kimlik kurgusu önermiş olur⁸¹. Peyami Safa'nın meşhur kalemşorlarından olduğu Türkiye muhafazakârlığı da böylesi korunmacı bir eğilim barındırır.

⁷⁸ Hobsbawm, **age**, 5.

⁷⁹ Shils, **agm**, 122.

⁸⁰ Immanuel Wallerstein, "Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir şey Olabilir mi?", **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, ed. Anthony D. King, çev. Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 122.

⁸¹ Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, çev. Erol Öz, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 131.

Muhafazakâr düşüncenin en bilindik özelliği tarihsel ahenge verdiği önemde yatar.

Karl Mannheim bu konuda şöyle yazar:

“Muhafazakâr bilincin ütopyası yoktur; zira yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle tamamıyla uyum içindedir. Ayrıca, ileriye sürükleyen bir içtepiden kaynaklanan tarihsel süreç hakkındaki tüm düşünce ve aydınlatmalardan yoksundur. Bir hükmetme bilgisidir aslında muhafazakâr bilgi; varoluşla ilgili içkin etmenlere ve çoğu kez de teorik bir yönelmişlik”.⁸²

İleriye gidemez çünkü fazlasıyla geçmişe saplantılıdır; uyumsuzluktan nefret eder çünkü sürekliliğe hâlel gelmesini istemez. Her zaman hâkim düşünce olmayı amaçlar çünkü egemen olunmazsa irtifa kaybedeceğini bilir. Muhafazakâr bilginin aşırı hegemonik yapısı zaman içinde onu en başat epistemolojilerden biri yapacaktır. Gerek evrensel gerekse ulusal düzeyde muhafazakâr düşünceler liberal anlayışların önünde set işlevi görmeye başlayacaktır. Bu set çekme hareketinin yer yer reaksiyoner tavırlara meyiletmesi de yine muhafazakâr bilginin doğasına mündemiç olan korunmacı mantıktan kaynaklanır. Muhafazakârlık modernlikle ilişki içerisinde ama kısmi bir karşıtlık da taşıyan bir düşünce üslubu olarak tanımlanabilir. Modernleşmenin sonucu olan bir fikir hareketi olarak, yine tam da modernleşmenin yol açtığı şoklara verilmiş bir tepki niteliğindedir. Bu tepkiciliğin kendini ifade etme biçimi, geleneğin savunusu biçiminde somutlaşabileceği gibi, geleneğin dünyasını hedef alan her türlü dönüşümü reddetmeye de dayanır. Modern zamanların seküler akideleri olarak değişimden, dönüşümden, yenilikten yani mevcut bir durumun öncesinden farklılaşmasını sağlayacak bir evrilmeden duyulan ürküntünün, değişmez bir tözün, tahrif olmamış bir topluluğun, tarihe direnebilmiş bir varoluşun vargısı olarak organik ve hatta otantik bir toplum ve insan anlayışını zorunlu kılar⁸³. Muhafazakâr kültür, geçmişte otantik bilginin mekânı olarak her zaman yedekte tutarak modernleşmeci atılımlara karşı bir cephe oluşturur. Modern Avrupa düşüncesinin bastırdığı, sümen altı ettiği ve yok saydığı her türlü sahici malzeme muhafazakâr kültürün eleğinden geçirilerek güncel koşullarda yeniden gün yüzüne çıkartılır. Tanıl Bora şöyle yazar:

“Muhafazakârlık, gericilikten/reaksiyonerlikten, “tarihi geriye çevirmeye kalkışmamasıyla”, geçmişe şimdiyi oluşturan bileşenlerden biri olarak referans vermesiyle de ayrılır. Muhafazakârlığın ana doğrultusu içinde nostalji, salt bir “koleksiyon ögesi” olarak değil, kurumsal ve kültürel devamlılığı vurgulayacak bir geçmiş kurgusu oluşturmak için

⁸² Karl Mannheim, **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyavuz, (İstanbul: De ki Basım Yayım, 2009), 218-219.

⁸³ Ahmet Çiğdem, “Muhafazakarlık Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, s. 74, (1997): 32.

işlevseldir. Geçmişin kalıntılarıyla değil, daha çok bugünün geçmişteki kökleriyle ilgilenmek ya da geçmişe referansları bu retorik içerisinde ifade etmek esastır”⁸⁴

Muhafazakâr bilgi bu noktada oldukça seçici davranmaktadır. Bakış açısını geçmişe dair tortulara değil, bugün de oldukça işlevsel olabilecek kültürel malzemeye yöneltir. Kültürel birikim tıpkı geleneğin icat edilmesi bahsinde olduğu gibi teşrih masasına yatırılarak yeni gözlüklerle okunmaya çalışılır. Bu elekten geçirme eylemi bir başka düzlemde tarihsel birikimin modernleşmeci perspektifle ele alınmasını getirir. Muhafazakâr düşüncenin modernleşme akımına içkin olan yapısı burada devreye girmektedir. Geçmişte atıl duran deneyimler şimdiki zamanda bu kez başka bir kültürel çerçevenin bileşeni haline gelir. Türkiye koşullarında,

“muhafazakâr yorum, modernleşme ve Batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, Cumhuriyetten ve Kemalizmden yana, ama onun radikal ve Jakoben üslubuna karşı, sekülerizmden yana ama, onun açıktan dinî sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesidir”⁸⁵

Kökleri erken Cumhuriyet dönemine kadar giden bu eklektik mantığın en bilinen teorisyenlerinden biri olan Peyami Safa devrimlerin genelleştirici ve ilerlemeci mantığına karşıdır. Özellikle de Kemalist ideolojinin soldan temsilcisi sayılabilecek *Kadro* dergisi çizgisinin aydınlanmacı ve seküler yönelimi muhafazakâr aydınları fazlasıyla rahatsız etmiştir. Peyami Safa’nın kurucusu olduğu *Türk Düşüncesi* dergisi *Kadro*’nun aksine Batılılaşmanın geleneksel hayata halel gelmemesi koşuluyla gerçekleşmesi taraftarıdır. Maneviyatın gitgide maddileşen bir dünyada sahip olacağı avantajlar muhafazakâr düşüncenin ilham kaynaklarını işaret etmesi bakımından önemlidir. Öyle ki, *Türk Düşüncesi* çevresinde oluşan muhafazakâr söylem, değişime değil, değişimin radikal üslup ve mahiyetine karşı çıkma konusunda genel muhafazakâr ölçüyü takip etmiştir⁸⁶. Bu mesafelilik Türkiye sağının hemen her davranışına mührünü vurmuş bir anlayıştır. Kemalizm karşıtlığından ziyade bu ideolojinin gerçekleştirdiği devrimlerdeki sertliğe itiraz edilir. Süleyman Seyfi Ögün bu ayrımı şöyle dile getirmiştir:

“Peyami Safa, Kemalizmin Osmanlı’dan intikal eden politik akımları ince bir entelektüel tornadan geçirdiğine ve *anlamlı* bir terkinin içinde homojenleştirdiğine inanır. Kemalizmin başarısı sadece bunları bir araya getirmesi değildir. Belki daha önceleri Ziya Gökalp de bir terkip denemesinde bulunmuştu. Ama Peyami Safa, Ziya Gökalp’in yaptığını Osmanlıcı bir saplantının pratik çözümü olarak değerlendirir. Peyami Safa’ya göre ilk kez Kemalizmde,

⁸⁴ Tanıl Bora, Burak Onaran, “Nostalji ve Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2003), 236.

⁸⁵ Nuray Mert, “Muhafazakarlık ve Laiklik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2003), 315.

⁸⁶ **agm**, 324.

millileşmiş ve teolojik saplantılarını aşmış bir *dinsellik*, Osmanlıcı ve militarist-ırkçı saplantılarından arınmış bir *milliyetçilik* ve bütün bu milli oluşumlarla uyumlulaştırılmış bir içtimai program olarak *medeniyetçilik* bütün aşırılıkları törpülenmiş olarak aklı-selim dairesindeki yerini almıştır”.⁸⁷

Kemalizme atfedilen bu değer muhafazakâr kültürün yerel koşullarda aldığı görünümlele yakından ilintilidir. Peyami Safa ve etrafında kümelenen yazar kadrosu Cumhuriyet aleyhtarlığından ziyade kopuşçu çizgiye cephe alırlar. Bir başka deyişle, kültürel sürekliliğin Kemalizm dolayımıyla olsa bile toplumca esas alınması gerektiğinin altı çizilir. Peyami Safa’ya göre,

“zamanın üç buudunu kavrayan muhafazakâr, milletin ruhu gibi, ebedilik planındadır. Düşüncesi, mürtecini gibi yalnız geçmişe, devrimbazınki gibi yalnız geçiciye saplantılı değildir. Ebediliğin prensiplerine, olmuş olanla olacak olanın arasındaki sonsuz münasebetin idrakine bağlıdır”.⁸⁸

Çok net bir ayırım yapar yazar: Ne geçmişi peşin peşin bir kabule, ne de tarihi bir kaleme silip atacak fütüristik bir tavra sürüklenmeyi tercih eder. Bir tür sentezden bahsedilmektedir burada: Geçmiş-şimdi-gelecek üçgeninde gerçekleşecek ve hepsinin hakkını verecek bir kültürel konum alış yüceltir. Muhafazakâr düşünce “zamanın üç buudunu” birlikte ve hakkaniyet ölçülerinde değerlendirir ve böylece sonsuz olanın alanına geçer. Diğer bir ifadeyle, muhafazakârlık ölçülülükten, sadelikten ve bütünlükten yana olan bir ideolojik çerçevedir.

Peyami Safa bütün üretimiyle Kemalizm’i bu bağlamda yeniden okumayı ve düşündüğü şablona yedirmeye uğraşır. Savlarını şöyle güçlendirmeye devam etmiştir:

“Muhafazakârlık tarih ve gelenekçidir. Bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve kültür mirasının bekçisidir. Dünsüz bugün ve bugünsüz yarın olmayacağını bilir. Cemiyetin geçirdiği zarurî inkılâpların geçmişe ait değerleri yok etmemesini ister ve cemiyetin kendi benliğine sadık kalmak için her türlü ölçüsüz değişmeye karşı mukavemetini temsil eder”.⁸⁹

Kemalizme dönük sert eleştiriler içeren bu bölüm muhafazakâr eğilimin sınırlarını kalın çizgilerle göstermektedir. “Sınırsız değişme” gibi oldukça dönüştürücü bir politik aksiyon yerine, cemiyet bağlarının sıkı biçimde korunduğu ve bu yolla benlik yitiminin önüne geçildiği korunmacı bir tercih yeğlenir. Safa devrimlerin yarattığı değişimlerin ölçsüzlüğü karşısında bir tür paniğe kapılmıştır. Bu noktada ilginç olan, kapılmanın daima psikolojinin ya da cinselliğin terimleriyle açıklanmasıdır.

⁸⁷ Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr Yanılgısı”, *Toplum ve Bilim*, s. 74, (1997): 120.

⁸⁸ Peyami Safa, *Din İnkılâp İrtica*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1971), 8.

⁸⁹ *age*, 186.

Toplumsal dönüşüm birçok yazıda hafıza ve şuur kaybı, içgüdülere dönüş gibi psikolojik kavramlara başvurularda eleştirilmiştir. Safa'nın cemiyet yorumlarına da damgasını vuran bu anlayış geleneksel sosyolojinin uzviyetçi damarından ileri gelir.

Safa geçmiş-şimdi-gelecek kurgusunu bir terkip mantığı içerisinde ele almayı seçer. Ancak bu terkipte adaletli olunması gerekmektedir; çünkü tahtaravallinin taraflarından herhangi birinin ağır gelmesi durumunda bazı kültürel handikaplar meydana gelebilir. Safa'ya göre terkipin gerçekleşmesi ruhla bedeni, metafizikle fiziği, şuur-altı ile şuuru, dünle yarını, an'ane ile inkılâbı ve mâna ile maddeyi birleştiren sentezde gizlidir. Doğu'nun değerleriyle Batı'nın değerlerini tek potada gören ve bunları sanki birbirlerine hiç değmeyen kategoriler biçiminde algılayan bu mantık bütün bir modernleşmeci kuşağı spiraleye alır. Söz konusu tavrı sadece bir terkip çerçevesinde ve basitçe uyumlulaşan eylemler şeklinde ele almak hafife kaçmak olur. Osmanlı/Türkiye modernleşmesinin hemen her alanı bu tavrın çeşitli gerilimlerini açığa çıkarması bakımından fazlasıyla harareti tartışmalara gebe olmuştur. Bununla birlikte, gerilimler sadece yerel ölçeklerle sınırlanamaz; adı geçen vakuma yakalanan bütün toplumlar artışıyla eksisiyle bu çatışmaların ortasında siyasal çerçeveler üretir hale gelmiştir. Ahmet Ağaoğlu *Üç Medeniyet* isimli kitabında şöyle yazar:

“Bugün Asya cemiyetlerinin hepsine bir bakınız: her tarafta içeride iki akımın birbiriyle mücadelesini görürsünüz. Mahalli, eski, geleneklere dayanan medeniyetle Avrupa medeniyeti taraftarları çarpışıyorlar, bir ölüm-dirim mücadelesidir gidiyoruz. Bir taraf eskiyi, geleneği korumaya çalışıyor, öbür taraf ise, bu muhafazakârlığın ölüm demek olduğunu takdir ederek, Avrupa medeniyetini almak sayesinde varlığını devam ettirmeye çalışıyor. Hayatın her günü tecrübeleri, olayları bu ikinci cereyana hak vermektedir. Avrupa medeniyetinden sakınmak isteyen bütün cemiyetlerin ve özellikle İslâm medeniyetine mensup olanların her gün tükenip gitmekte olduklarını görüyoruz. (...) Sel gibi akıp gelen ve karşısında kendi türünden engeller görmeyen Avrupa medeniyeti her şeyi sürükleyip götürüyor. Şu halde tek çare, yine o medeniyete ısınmak, o'nu almaktır”.⁹⁰

Ağaoğlu'nun cümlelerinde oldukça dramatik bir hava vardır. Modernleşmenin iyice ivmelendiği bir zaman diliminde gidilecek tek istikamet Batı olduğu söyleniyordu. Burada ne Safa'nın sentez çağrılarına ilişkin bir anlayış, ne de Gökâlp'in meşhur hars/medeniyet ikiliğine göz kırpan bir tercih vardır. Tam aksine, Batı'nın her yönüyle kabulünün mutlak ölçülerde gerçekleşmesi bekleniyordu. Ancak bu değişimde gerilimler eksik olmaz. Gelenekler yeni kültürel/teknik unsurlarla karşılaşınca bir sıkışma meydana gelmektedir. Ağaoğlu Doğulu entelektüellerin bir

⁹⁰ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 11.

kısımında vücut bulan milli şahsiyetini kaybetme korkusuna yüz çevirmez; ona göre hiçbir şey ebedi ve değişmez değildir: Durkheim, Bergson ve daha başkaları olmasa tasavvufun, Fransız edebiyatının etkileri olmasa harabat edebiyatının dışına çıkılamayacağını savunur. Ağaoğlu'nun ideolojik çerçevesinde Doğu'ya düşen rol “kat’i bir mağlubiyet”tir. Üst perdeden vurgulanan bu yenilgi söylemi Batı'nın kesin üstünlüğü üzerinden oldukça total bir asimilasyon çizgisi savunur:

“Avrupa medeniyeti başka medeniyetlere galebe çalmışsa, yalnız ilim ve fenni ile değil, bütünüyle, bütün elemanlarıyla, bütün noksanları ve faziletleriyle çalmıştır. Şu halde, bu sele karşı, gene onun vasıtasıyla hayatlarını korumak isteyenler, onu olduğu gibi kabul etmelidirler. Yoksa parça parça, kısım kısım almalar hiçbir netice vermez, nasıl ki veremedi ve veremez de”.⁹¹

Ağaoğlu'nun bir tür teslimiyetçi Batılılaşma olarak da okunabilecek önerileri Türkiye modernleşmesinin en iddialı retoriklerinden birini oluşturur. Ona yakın bir okuma Hilmi Ziya Ülken tarafından da gerçekleştirilir:

“Asıl ayrılık Rönesanstan sonra başladı. Garp –yani Avrupa medeniyeti- büyük sömürge siyasetile kapalı bir kıta medeniyeti olmaktan çıktı, bütün dünyaya yayıldı. Eski medeniyetleri ortadan kaldırarak tek dünya medeniyeti haline geldi. Artık bu şekilde, Şark ve Garptan değil, falat bütün dünyayı kaplayan açık ve tek medeniyetle, kendi içine kapanmış eski medeniyetlerden bahsetmek daha doğru olur. Bu manada Garplılaşmak demek kapalı medeniyetten açık medeniyete geçmek demektir. Biz garplıyız veya garplı olacağız demek rasyonel ve üniversal dünya medeniyetine katıldık ve katılacağız demektir”.⁹²

Ülken de tıpkı Ağaoğlu gibi bütünleşik bir entegrasyondan yana tavır alır. Bir tercih terminolojisi inşa etmektense Batı'yla gerçekleşecek topyekûn bir ilişki tarzını yeğler. İki aydının Avrupa merkezli yenileşme vizyonlarına karşın Türkiye muhafazakârlığının ana çizgisi daha eklektik ve gelenekçi tasarımlara itibar etmiştir. Bu noktada erken dönem muhafazakâr aydınlardan Said Halim Paşa'nın savları kıymetlidir:

“Osmanlı cemiyetini garplılaştırmak heves ve arzusu ile cemiyetçilerimizden bir kısmı nihilist olmuşlardır. Herhangi bir şey vücuda getirmekten âciz, hattâ her çeşit muhafazakârlık hissinden mahrum ve her şeyi yıkmaya hazır, yıkıcı, tahripçi kimseler haline gelmişlerdir. Çünkü ‘ıslah’ hissi, ‘muhafaza’ hissi ile ikizdir”.⁹³

Said Halim Paşa, âdetlerin değişmesinin fikir yenileşmesinin ardından yaşanması gerektiği yolundaki korunmacı muhafazakâr üslubun önemli temsilcilerindendir. Öyle ki, modernleşme hareketinin “nomos”u ne Ağaoğlu'nun ne de Ülken'in önerileri alanında oluşmuştur; daha çok Said Halim Paşa'nın temkinli yaklaşımı

⁹¹ Ağaoğlu, *age*, 12.

⁹² Hilmi Ziya Ülken, **Millet ve Tarih Şuuru**, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948), 13.

⁹³ Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, (İstanbul: Tercüman 1001 Eser), 89.

etrafında kümelenmiştir. Bir başka deyişle, Türkiye muhafazakârlığı, koşulsuz kabulü öngören tasarımlardan değil, kimi aydınların kısmici arzularıyla şekillenmiştir.

Daryush Shayegan’a göre, Batı-dışı uygarlıklar iki paradigmanın zamanını yaşamaktadırlar: Kendi paradigmaları ve büyük bilimsel devrimlerden doğan paradigma. Bir yanda değişim, niteliksel sıçrama, ilerleme ve dönüşüm, öte yanda sosyolojik ağırlık, geleneksel cansızlık, köhneleşme ve kavga ideolojisi⁹⁴. Bir çarpık bilinçle, bölünmüş bir zihinle matuf Doğulu sosyoloji birdenbire iki taraflı bir sataşmanın muhatabı olur. Batılı bilginin Doğu’nun her türlü deneyimini kısıp alması süreci şeklinde de okunabilecek modernleşme hareketi bilinci aydınlatmak yerine giderek bulanıklaştırmaktadır. Bu bir tür dezavantaj olarak da görülebilecek silikleşme tecrübesi Doğu’yu tarih-dışı bir alana hapsetme riskini barındırır. Ancak Doğulu toplumlar bu riski görme pahasına deneyimin dönüştürücü girdabına çekilmekten vazgeçmemiş ve çeşitli formüller geliştirme yoluna gitmişlerdir. Bunlardan en önemlisi Peyami Safa’nın terkip, Shayegan’ın ise yamalama dediği eylemdir:

“Yamalama, çoğu zaman bilinçsiz bir işlemdir; birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için, bu dünyaların birbirine bağlanmasıdır. Yamalama, eşbiçimlilik eksikliğini silmeye ve çokbiçimli iki paradigmayı epistemolojik olarak uzlaştırmaya çalışır; eski ve yeni paradigmaların, onları birbirinden farklılaştıran duraklamalardan ötürü ortak ölçüsü kalmamıştır. (...) Yamalama, şeylerdeki pürüzleri kaplayan ince bir vernik katıdır, yüzeyi hafifçe kazındığında çatlaklar ve hatalar ortaya çıkar”⁹⁵.

Doğu ve Batı’nın hem politik hem de kültürel muarızlar oluşu ancak bilhassa Doğu’nun geç kalmış bir örüntüyle mündemiç yapısı yamalama eylemini zorunlu kılmıştır. Shayegan yamalamanın iki yönde de gerçekleşebileceğini belirtse de Osmanlı/Türkiye deneyiminde bu tek yönlü ve münhasıran gönüllüce bir eyleme dönüşmüştür. Tanzimat hareketinin geleneksel Osmanlı düzeni üzerine oturtmaya çalıştığı Aydınlanmacı kurgu yamalamanın en karakteristik biçimlerinden biri olmaya adaydır. Bununla birlikte, yamalamanın görünürdeki bütünlüklü havası sorgulandıkça sarsılma yoluna gidecektir. Shayegan şunları da ekler:

“Yapılan yamanın doğası ister laik, ister dinsel olsun pek önemli değildir, sonuç hep ikisinin arası olur. Ya söylem, üzerine yamandığı zeminden ‘ileride’ olacaktır, ya da ‘gecikmiş’ olacaktır, ama hiçbir zaman gerçekliğe uygun olmayacaktır, hele bu gerçekliğin de aynı

⁹⁴ Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, çev. Haldun Bayrı, 4. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 61.

⁹⁵ **age**, 91.

ölçüde sakatlanmış olduğu hesaba katılırsa: Gerçeklik, ne modernlerin onun hakkında yürüttükleri fikirlere uyacaktır, ne de geleneklerin kafasındaki görüntüye. Uyum eksikliği iki durumda da kendini hissettirecektir”.⁹⁶

Aradalık modernleşme deneyiminin doğasını açıklamak bakımından epey kullanışlı bir kavram olarak görülebilir. Geçmişten gelen ritüel ve bağlarını güncel zamanlarda aktif hale getiremeyen Doğulu zihin başka zihinlerin işgaline uğrar. Oysa işgal aynı zamanda iğfali beraberinde getirmekten çekinmez. Batılı bilginin baştan çıkarmasıyla başı dönen geleneksel sistemler birer birer deforme olur ve tarihsel açıdan mekân-dışı bir konuma çekilir. Karşıt epistemolojinin hücumuna maruz kalan ve bu uğurda her türlü aidiyet bağından bağımsızlaşmaya başlayan geleneksel tecrübe aralıksız bir başkalaşım sürecine girer. Arada aydınlar, arada tavırlar, arada kimlikler ve arada deneyimler bu sürecin en temel belirteçleri haline gelir.

Shayegan bu şaşkınlığı şöyle anlatmıştır:

“Modernlik, günümüzde es geçilmesi imkânsız olan açık bir gerçekliktir. Rahatsız eder, alt üst eder, değiştirir, ama atadan kalma dirençler de yaratır ve paradoksal olarak kırıp geçirmek istediği kesimlerin rolünü kuvvetlendirir”.⁹⁷

Bu alt üst etme hareketi ironik biçimde yer yer sabit kimlik ve rollerin daha da belirgin kılınmasına ve zamanla dönüştürücü biçimde protest yapılara evrilmelerinin önünü açar. Hemen her ülkede görülen bu tepkilerin kimi ideolojileri tetiklediği ve kültürel alanda başat kategoriler haline gelmelerine el verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Türkiye koşullarında özellikle de muhafazakâr düşüncenin bu denli ana akım bir ideoloji olarak kabul görmesinde modern kimliğe içkin olan diyalektiğin önemli rolü vardır. Peyami Safa’nın temsil ettiği bu ideoloji Tanzimat’tan başlayarak ama özellikle de Kemalizmle birlikte iyice sivrilen bir yönelimi sekteye uğratma adına çokça hamle yapar.

Fırat Mollaer Türk muhafazakârlığını şöyle yorumlar:

“İlk düzeyde, doğuşundaki modernleşmeci yapısı, Türk muhafazakârlığını, reaksiyoner Fransız muhafazakârlığından ayırır ve İngiliz muhafazakârlığına yaklaştırır. Tarihsel şartlar, ‘taşıyıcılar ve temaların aynılığından değil, ‘semantik’ benzerliklerden söz edildiğinde, İngiliz muhafazakârlığının ideolojik ailesine akrabalık göze çarpar. Halide Edip Adivar’ın muhafazakârlığındaki Anglo-Sakson vurgu ve Edmund Burke’ten etkilenmesi bunu tasdik eder. Keza muhafazakârlığın en güçlü kalemlerinden biri olan Peyami Safa’nın yazılarında da İngiliz tipi muhafazakâr toplumsal değişim vurgusu kolaylıkla takip edilir”.⁹⁸

⁹⁶ Shayegan, **agm**, 92.

⁹⁷ **age**, 185.

⁹⁸ Fırat Mollaer, **Tekno-Muhafazakarlığın Eleştirisi**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 47.

Türkiye’deki muhafazakâr akımda bir modus vivendi yaklaşımı egemendir; Batı’yla gerçekleşecek birleşmede mutlak çözümlerden değil, geçici protokollerden yana bir tavır sergilenir. Bu geçicilik hemen her zaman tam bir karşılaşmanın yaşanmasının önüne geçer. Dolayısıyla modernleşme tecrübesinin farklı araçlarıyla tam karşılaşmayı yaşayamayan düşünce çarpık ve bölünmüş bir bilince hapsolür. Daha uzlaşmacı bir yerden kuramsallaştırılan muhafazakârlık her türlü öteki ideolojiyle hesaplaşmasında bu eklektik tavrını sürdürmeden duramaz.

Nitekim Peyami Safa tarzı düşünce sistemi ne yardan ne serden vazgeçen bir eğilim taşır:

“Muhafazakârlık ve inkılâpçılık birbirinin zıttı değil tamamlayıcıdır. İleri bir milliyetçilik dünü ve yarını, eskiyi ve yeniye kucaklar. Eski-yeni kavgası kadar, zarurî fakat mânasız bir karşılaşma yoktur. (...) Biz ileri milliyetçiler, tarihimizde, milli müzelerimizde ve mezarlıklarımızda kendimizi buluyor, ideallerimizle yarını hazırlıyoruz. Ne kadar muhafazakârsak o kadar da inkılâpçımız. Eskiye ne kadar saygımız varsa yeniye de o kadar sevgimiz var. Bunları birbirinden ayırmıyor ve var olmamızla devamımızın şartını ikisinin terkinde buluyoruz. İrtica hortlakları ile devrim züppelerinden böyle ayrılıyor”⁹⁹

Osmanlı/Türkiye modernleşmesinin iki güzide belirtici olan mürteci ve züppenin çok ironik biçimde aynı kefeye konduğu bu tasnifte eklektik hava sürdürülür. Mezarlıkların geleceğe uzanmada ayna işlevine sahip olduğu, yeni edinilecek ülkelerin de geçmişin ihyasında kudretli bir konuma yükseleceği vurgulanmıştır. İnkılâpçılık ve muhafazakârlık birbirinin muarızı kategoriler olarak değil, bütünleştiricisi kimlikler şeklinde ele alınır. Peyami Safa devrim yapayım derken sırtını milli değerlere dönen züppe tipolojiye bayrak açar. Bu züppe aleyhtarlığının Türkiye sağının genel davranış biçimlerinden biri olduğu şüphesizdir.

Şerif Mardin Recaizade Mahmud Ekrem’in önemli kişisi Bihruz Bey üzerinden gerçekleştirdiği okumada bir sendromdan bahseder. Buna göre, modernleşme sürecini farklı koşullarda yaşayan alt ve üst sınıfları aynı düzeyde birleştiren bir aleyhtarlık söz konusudur. Mardin, “Bihruz Bey sendromu” denen bu kültürel tavrı şöyle açıklar:

“Sendromun tarihsel boyutu, Osmanlı toplumunun yeniden üleştirmeci yanı ve Osmanlı kültürünün ikiye bölünmüş yapısıdır. Bu yapıyı birleştiren temel, gazilerin savaşçıl eylemleridir. Osmanlı alt sınıflarının âdetleri, toplumun karşılıklı ilişkiler düzeni, alt sınıfların yaşantısının sosyal denetimi bütün bunlarla birlikte bir ağ oluşturur. Hepsı Bihruz’a karşı yönelmiştir. (...) Modernleşme taraftarı olan yazarlar, halk kültürünün Bihruz Bey’e karşı olmasından etkilenmişlerdi. Bu bize, geleneksel kültürde üst ve alt sınıf kültürlerinin ortak yanının Bihruz’a karşı olan ideoloji olduğunu gösterir. Bir başka deyişle,

⁹⁹ Peyami Safa, **20. Asır Avrupa ve Biz**, 2. bs. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1978), 263.

düşüncelerinde fazla içine dönük, tüketiminde fazla lükse dönük kişilerden kurtulmak. Bu kişiler iyi savaşçı olamazlar”.¹⁰⁰

Bihruz Bey’in bir nefret nesnesine dönüşmesi hem ekonomik hem de toplumsal boyutları olan bir müzakerenin sonucunda yaşanmıştır. Sosyal yapının her bileşenini ortaklaştıran bu müzakere süreci aşırı muassırlaşmış züppe tipini kültürel alanın dışına iter. Ancak, itme eylemi gözü kapalı gerçekleşmez; itilen, dışlanan ve uzağa sürülen mutlak bir kimlik olarak konumunu sürdürür. Bihruz aleyhtarlığı hem milliyetçi yazının filizlenmesinde hem de cemaatçi normların bir kez daha dizaynında otantik bir tavır halini almıştır. Öyle ki, bir öteki olarak züppe tipi kolektif kimliğin inşasında ve geleneksel aidiyetlerin geleceğe taşınmasında işlevsel bir rol oynamıştır. Bihruz Bey zamanla değişik kutuplar için bir antagonizmaya dönüşür; çünkü onun yanında saf tutanlarla karşıtlarının mücadelesi Türkiye modernleşmesinin en çetin fay hatlarından birini oluşturacaktır. Bununla birlikte tartışmanın sadece Batılılaşma eksenli yaşanması ona içkin başka konuları gözden düşürme ihtimalini doğurur. Her türlü çatışmanın yalnızca siyasal ölçekten yapılması Türkiye modernleşmesinin doğasına ilişkin kimi açmazların silikleşmesine yol açar.

Nurdan Gürbilek bu konuda şunları yazar:

“Yabancı arzuların peşinde bir ucubeye dönüşen züppenin hikâyesi, kudretini yitirmiş imparatorluk topraklarında gecikerek modernleşmenin yol açtığı bozulma endişesinin, kültürel melezleşmenin doğurduğu kendini kaybetme korkusunun hikâyesidir. Ama züppe figürüne daha yakından baktığımızda, bu ulusal endişenin bir cinsel endişeyle iç içe geçmiş olduğunu fark ederiz. Erilliğini kaybetmiş ya da erilleşememiş oğulun, hadım edilmiş ya da kadınsılaşmış genç erkeğin, yani bir kadın-adamın hikâyesidir aynı zamanda züppenin hikâyesi. O halde züppe bolluğu yalnızca yerel-ulusal kimliği yitirme, bir ‘ödünç şahsiyet’e dönüşme korkusunu değil, bu korkuyla iç içe geçmiş bir ikinci telaşı, bir ödünç cinsiyete dönüşme endişesini de yansıtıyordu”.¹⁰¹

Modernleşme deneyimi sonucunda açığa çıkan enerji birtakım handikaplara kapı aralamıştır. Züppenin bilinci bir tür kastrasyon fobisiyle yaralanmış ve kendi dışında kalan çeşitli kimliklerin kayıp korkusunu tetiklemiştir. Modernleşmeci yazarların züppeye tuttukları projeksiyon incinmiş ulusal hafızanın yansıtılması kadar cinsel kırılğanlıkların da açığa çıkmasına sebebiyet vermiştir. Peyami Safa’dan Yakup Kadri Karaosmanoğlu’ya ve Cemil Meriç’e kadar birçok yazarı teslim alan korkular cinselliğin terimleriyle daha iyi ifade edilmiştir. Kaldı ki, kadın imgesi, Batı karşısında konumlanmaya çalışan çoğu yazar için hem ülkelerindeki, hem de dışarıdaki kendini tanımlama mücadelesinin merkezi savaş alanlarından biri olmayı

¹⁰⁰ Mardin, *age*, 76.

¹⁰¹ Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, 55-56.

sürdürmüştür¹⁰². Batı'nın bir erkek, Doğu'nun ise bu karşılaşmada kadın olarak kurgulanması ve birleşmenin hep bir eksiklik doğurması erken dönem modernleşmeci yazarları eserlerini züppe kişilerle doldurmaya sevk etmiş gibidir. İşin garip yanı, bunun gönüllüce bir kültürel kanaldan yürütülmesidir. Sözgelimi Peyami Safa şöyle yazar:

“Velhâsıl garp müteaddî (actif) ve gayretli (énergique)dir; ilk defa maddeye hükmetmeğe kalkan ve toprağı fetheden odur; makineyi o bulmamışsa bile o tekemmül ettirmiştir ve muasır teknik onun eseridir. Garp cehdin azamîsini temsil eder. Şark, bilâkis, kendi halinde (passif) ve tembeldir; kızgın bir güneş altında, fantezilerinin gübresinde pişer ve kaşınır. Gözleri şe'niyete kapalıdır ve nafil bir edebiyat, nafil bir vahdet rüyası içinde horlar. Şark cehdin asgarisini temsil eder”.¹⁰³

Batı'nın erilleştirilmesi ona bir aktiflik, dolayısıyla Doğu'ya da pasiflik kıymeti yükler. Peyami Safa oldukça istekli biçimde sürekli iki dünyayı kıyaslar ve onlara birbirlerini örtüştüren simgeler verir. Ancak bu aşamada Batı'nın aşırı egemen kılınması ve koşulsuz yaratılan teslimiyet atmosferi Doğu'yu fazla ikincil kılar. Bir tıkanma yaşanıyordu: Bir yanda Batı-Doğu terkibinden doğacak yeni hayat tasavvuru varsa, diğer yanda bir terkibi de aşan asimilasyon/erime süreci vardır. Safa terki bin eşit şartlarda gerçekleşmesini dilerken, taraflara yüklediği misyonlarla bu eşitliği baştan tuzla buz eder. Adeta bir alt-üst ilişkisine kapı açılmıştır; çünkü Safa'nın anlattığı çerçevenin yatay bir eşitlik dizisi yaratması mümkün değildir. Kesimlerden birinin aktif olduğu bir karşılaşma hemen her zaman demokratik olmayan bir modellemeye yol açacaktır.

Peyami Safa yaptığı ayrıma metafor düzeyinde eşsiz bir katkı getirerek Türkiye'yi Doğu ve Batı'nın iki kıta üzerinde birleştiği bir zifaf yatağı olarak görür. Ona göre İstanbul boğazı benzersiz konumunun ona sağladığı cilveler sayesinde iki medeniyetin terki binde çok hayati bir rol oynayacaktır¹⁰⁴. Ancak Safa'nın yazılarında bir tür kafa karışıklığı izlenimi uyandıracak çokça yer vardır. Bir endişeyle doğar bu yazılar: Sözün sonunun gideceği yer hep çeşitli sorular biriktirir. Safa'nın bu sorulara verdiği cevaplar oldukça gerilimli ama zaman zaman çelişkili bir havaya sahiptir. Bu gerilimli atmosferin en çok hissedildiği yazılardan biri de “Ruhumu Geriye Ver” isimli yazıdır¹⁰⁵. Başlığıyla bile farkını ortaya koyan bu yazıda Safa saf Türk ruhunu

¹⁰² Reina Lewis, **Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Kadınlar, Seyahat ve Osmanlı Haremi**, çev. Beyhan Uygun-Aytemiz, Şeyda Başlı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006), 144-145.

¹⁰³ Safa, **20. Asır Avrupa ve Biz**, 228.

¹⁰⁴ **age**, 234.

¹⁰⁵ **age**, 290.

aramaktan söz eder. Türklerin tarih boyunca çeşitli milletlerin etkisine girdiğini ve bunun milli kimliğin inşasında zedeleyici bir faktöre dönüştüğünü vurgular. Ancak yapılan benzetme oldukça çarpıcıdır: Safa, Marlowe'un *Faust*'undan bir sahneyi hatırlatmıştır. Buna göre Dr. Faust Helen isimle güzelden kendisini öperek ebedileştirmesini ister. Helen bu isteği yerine getirir ancak Faust pişman olmuştur ve kaçan güzelin arkasından bağırır: "Ruhumu geriye ver!" Peyami Safa da Türk ruhunu yabancı milletlerin emdiğini söylerken aynı çağrışıma dile getirir. Bilhassa, Batı'yla girilen etkileşim karşısında uyanık olunması gerektiğini ve milli değerlerin ötelenmemesini önerir. Safa bu uyanıklığın aynı anda milliyetçi, ruhçu ve maneviyatçı olunarak sağlanabileceğine kanidir. Milliyetçi projenin Türkiye sağıının geniş kesiminde harekete geçirdiği damar asıl kaynağını Peyami Safa'nın geliştirdiği şablonlardan almıştır. Bu fikirlerde oldukça totalleştirici, mutlak ve homojen bir kurgu göze çarpar. Muhafazakâr düşüncenin temel çizgilerinden olan bu kurguya göre,

"milli birlik mefhumu sadece toprak birliğinden değil, devlet birliğinden, hattâ büyük varta anlarında beliren tesanüt şuurunun kuvvetlendirdiği geçici millet birliğinden ibaret değildir. Milli birlik, normal ve anormal zamanlarda, buhran, ihtilâl, harp, refah ve barış devirlerinde fertlerin faaliyetlerini milli ideale ve milli menfaate göre düzenleyen canlı bir taazzuv (uzviyetleşme) dur".¹⁰⁶

Safa bütün bireysel unsurların kolektif bir biz kategorisi içerisinde erimesinden söz etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kategoriyi kemikleştiren enerji çeşitli badire dönemlerinden devşirilecektir. Bahsedilen sadece bir vatan üzerinde yaşamaya dayalı bir türdeşlik değildir; Safa herkesi milli kültürün aynılaştıran söylemine davet etmektedir. Diğer bir deyişle, tesanüt ruhunun kazandıracığı homojen ruh milli birliği meydana getiren bireyleri ortak bir tarihe kaydedecektir. Bu düşünceye göre, milliyet fikrini keşfeden modern düşünce tek tek kişilerin somut varlıklara dönüşmelerinin önünü açmış ve onlara sosyolojik ölümsüzlüğün anahtarını vermiştir. Safa milli ahlak olmayan yerde ahlak yoktur, diyerek bu düşüncesini daha keskin bir alana taşımıştır¹⁰⁷. Bu oldukça spekülâtif önerme ferdiyet/şahsiyet bahsinde de devrededir. Söz konusu bahiste ferdiyet ve şahsiyet arasında kesin bir ayrıma gidilmiştir. Buna göre, insanlar ferdiyetleriyle tabiata, şahsiyetleriyle cemiyete bağlıdırlar. Nitekim cemiyet, fertlerin niceliksel yekûnu değil, şahsiyetlerin niteliksel bir bileşkesidir. Çünkü şahsiyetler ferdiyetlerini aşan bütün vasıflarını cemiyet

¹⁰⁶ Peyami Safa, **Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm**, (İstanbul: Toker Yayınları, 1968), 21.

¹⁰⁷ **age**, 49.

bütününden alırlar.¹⁰⁸ Peyami Safa'nın kuramsallaştırmasında şahsiyet milli birliği meydana getirecek unsurların en önemlisidir. Ferdîyetle bağlarını kopararak kendisini ulusal bütünlüğün temel organlarından biri haline getirir. Bununla birlikte, benliği öteleyen milliyetçi reformasyonun temeli Ziya Gökalp düşüncesinde aranmalıdır. Erken Cumhuriyet döneminin oldukça ilerlemeci bir kanadını temsil eden Gökalp'te millet kurgusu mukaddesatçı bir yan taşır. Meşhur mefkûre kavramı bu ortamda doğmuştur. Gökalp'e göre, büyük bir felaketle karşı karşıya kalan milletler bir tür milli şahsiyet inşa ederken ferdîyetlerini ayaklar altına alır. İşte "o muazzaz duygu ile karışık olan bu mukaddes düşünce"ye mefkûre denir¹⁰⁹. Münhasıran romantik çizgiler taşıyan bu düşünce bireysel iştîyak ve hevesleri kamusal gelecek bekasıyla bitişik kılar. Gökalp'in inşa ettiği düzende "milletin buhranlı hassasiyetinden infilak eden hakiki mefkûreler" yaşanacak iyi günlerin işaretleri olarak algılanır. Ancak Gökalp bu noktada mesîyanik bir bakışa da sahiptir. Dünyada arzuladığı istikamete erişemeyen mefkûre sahibi milletlerin kıyamet gününde hakikatle vasil olacaklarını savunur. Bu vuslat hali Gökalp gibi oldukça pozitivist bir kanava üzerinden toplumsal analizler getiren bir aydını kısmen maneviyatçı bir alana yöneltirken Peyami Safa'nın argümanlarıyla da uyumlulaştırır. Bir başka açıdan, Gökalp'in Durkheimcı toplum görüşünün etkisi altında gelişen gelenekçi-muhafazakâr milliyetçilik, "hayat verici özünü İslam'dan alan ve birey, demokrasi ve özgürlük adına ne var ise karşı çıkan, otokratik, totaliter ve lider tapımına dayanan" bir anlayıştır. Gelenekçi-muhafazakâr milliyetçilik "ulusa bir kollektivite olarak bakmış ve ona bireyin bu cemaatin üstünde hiçbir hayatının ve kimliğinin olmadığı bir üstünlük atfetmiştir"¹¹⁰. Ancak bütün olarak tanımlanan bu alanın söylendiği gibi otantik olmadığı konusunda çok sayıda veri vardır. Safa'nın çoğu yazısında izini sürdüğü Türklük aslında modernleşme sonrası dönemin oluşturduğu atmosferde yapılandırılmış bir düşüncedir.

¹⁰⁸ Safa, **Nasyonalizm**, 21.

¹⁰⁹ Gökalp, **age**, 63.

¹¹⁰ Kemal Karpat, "Modern Turkey", der. P.M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, **The Cambridge History of Islam**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 559. Karpat'tan aktaran C. Nâzım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim**, s. 74, (1997): 58.

Saffet Murat Tura'ya göre,

“her ideoloji kendi meşruiyetini de sorgular. Yani kendini açıklar, kendini ideoloji olarak değerlendirir ve daima kısmen totolojik (çünkü daima kendi değer sistemi öncülleri açısından aklanacak) bir akıl yürütmeye kendi meşruiyetini de temellendirir”.¹¹¹

Buna göre ideoloji bir “bizlik” bilinci değildir yalnızca, aynı zamanda bu “biz”e tarihin içinde yeni bir bölge yaratma işine de soyunur. İdeolojinin ikinci işlevi bu bilincin daima bir öteki kurgulayarak kendisini diğerlerinden, düşman bildiklerinden ayırma ihtiyacı duymasıdır. Elbette bu ihtiyaç “biz”in kendisini de münhasıran hastalıklı, şüpheli ve teyakkuz halinde yapar. Üçüncü işlev ise ideolojilerin hemen her zaman bir doktrin meydana getirme yoluna gitmeleri ve bu sayede de bir tür etik değerler oluşturma pratiği geliştirmeleridir.¹¹² Peyami Safa'nın kurguladığı milliyetçilik bu çerçeveye yakın özellikler taşımıştır.

Türk milliyetçiliği gecikmişliğin getirdiği telaşı da içererek programlı biçimde toplumsal alanı tasarlama yoluna gitmiştir. Bu noktada aydınlar kayda değer roller oynayarak ideolojik merkezin güçlendirilmesine çalışmıştır. Anthony Gramsci'den mülhem “organik aydın” kavramlaştırmasının gereklerini yerine getirirken biz kurgusunun dinamik bir yapıya kavuşturulması için entelektüel üretime hız vermişlerdir. Nilgün Toker, “Filozof ve Ulus” isimli makalesinde çok dikkat çekici şu cümleleri kurar:

“Ulusun ve hatta ulusların yaşadığı krizi, yani savaşı tartışan filozofun aldığı kamusal tutum, söz konusu krize ilişkin olarak yurttaşlara seslenme, ‘ulusla konuşma’dır. Bu bakımdan ele alındığında, ‘ulus adına konuşma’ filozofun homojen bir birlik olarak ulusla özdeşleşmesine; ‘ulusla konuşma’ ise filozofun, ulusu, yaşadığı krizi kendisiyle tartışacağı bir diyalog muhatabı olarak kabul etmesine işaret etmektedir”.¹¹³

İlk filozof modeli toplumla monolojik bir ilişki kurarak hakikat yayıcısı rolünü üstlenir ve ulusun kamusal değerler çerçevesinde homojenleştirilmesinde bir otorite simgesi haline gelir. Bu otorite oluş süreci filozofu tikel kimliğinden arındırarak bir söylem ustasına, türlü türlü hakikatlerin vaz edicisi rolüne hazırlar. Bunun aksine, “ulusla konuşan” filozof modeli ise diyalojik bir ilişkiyi yeğlerken topluma seslenmez; onun için bu alan çok sayıda tikel olayın çoğulcu bir yapıda görüldüğü sivil bir bölgedir. Ulusla konuşmak, ulusun herhangi bir üyesi olarak, sözü hep eleştirel bir yoğunlukta tutarak söyleşmek anlamına gelir. İlk model, filozofa

¹¹¹ Saffet Murat Tura, **Şeyh ve Arzu**, 2. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 97.

¹¹² **age**, 97.

¹¹³ Nilgün Toker, “Filozof ve Ulus”, **Toplum ve Bilim**, s. 98, (2003): 10.

bağımlılık ilişkisi ikincisi ise özerklik imkânı sunar. Nilgün Toker Türkiyeli filozofun Batılılaşma sürecinde devleti izlediğini ve onun kavramsal yükünü üstlendiğini savunur¹¹⁴. Ekseriyetle de muhafazakâr aydınlar “hâkim sınıfın hâkimiyet altındaki bileşenleri” olarak yeni bir güç kaynağı elde eder. Kendilerini milletin organik entelektüelleri olarak kabullendirme yoluyla, hâkim sınıf ideolojisini meşrulaştırma amaçlı bir içerme ve dışlama stratejisi uygularlar¹¹⁵. Ulus adına konuşan aydın tipolojisi hâkim sınıflarla müzakere olanaklarına dayalı ama geleneğin rasyonel usullerle yeniden gün yüzüne çıkarılması gibi bir misyonla donanır. Bu davranışın felsefeye mündemiç olan eleştirel düşünce tarzıyla bağdaşmadığı ve filozofa etik olmayan bir iltisak bağı getirdiği söylenebilir. Filozofa dair bu bilgi yalnızca felsefi alana ilişkin bir tespit niteliği taşımaz elbette; modernleşme süreci bütün alanlarda ikili yapıların doğmasına yol açmıştır. Nitekim filozofun Batılılaşma konusundaki retorik üretiminin bir benzerini, yazınsal düzlemde görmek işten bile değildir. Peyami Safa bu noktada oldukça temel bir figür ve oyuncudur. Gerek Kemalizm değerlendirmelerinde gerekse de modernleşmenin geçmişe yönelik tuttuğu projeksiyonun açılmasında oldukça kritik roller üstlenmiştir. Peyami Safa muhafazakâr çizginin muassırlaşma tartışmalarında gözden kaçırılmaması gereken önemli bir damar olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Fırat Mollaer bu konuda şunları yazmaktadır:

“Erken Cumhuriyet döneminin muhafazakârları, resmi ideolojinin muhafazakâr terimine yönelttiği suçlamaları ve muhafazakârlığın İslâmcılığa (irticaya) indirgenmesini önlemek istercesine, İslâmcılığın ele alınması açısından metodolojik problemlere yol açan tutumu desteklemekte idiler. Peyami Safa’nın Kemalist ideolojinin muhafazakâr bir yorumunu yaptığı *Türk İnkılâbına Bakışlar* (1938) adlı eseri böyle bir bakışın yerleşmesinde önemli bir rol oynamış gözükmetedir. Bu anlamıyla, resmî ideoloji, eklemleyici bir “hegemonik söylem” hüviyeti kazanır: Safa, Anadolu’daki millî kurtuluş hareketi içinde din ve milliyet duygularının hemhâl olduğunu söyler. Dini kültürün bir birimi olarak ele alır ve kendi muhafazakârlığı ile İslâmcılar arasındaki zıtlığı belirtir. Asıl önemlisi, Milli Mücadele sırasında yoğunlaşan dinî duyguların ‘İslâmcılık veya şeriatçılık akidesinden doğma, klerikal bir zihniyetin mahsulü’ değil, ulusal bağları kuvvetlendiren bir duygu birliği olduğunu özenle vurgular”¹¹⁶.

Muhafazakâr yorumun bu ılımlılaştırılmış tarzı birçok alana ilişkin dönen tartışmalarda belirleyici olacaktır. Peyami Safa ve çevresi Kemalizm’in pozitivist kanadına cevap olarak daha esnek bir modernleşme modeli önerir. Yahya Kemal’den mülhem “kökü mâzide olan âti” düşüncesi muhafazakâr bilginin kendi kurgusunda anahtar işlevdedir. Kemalist modernleşmenin bir zaman çarpılmasıyla matuf hızlı ve

¹¹⁴ Toker, **agm**, 15.

¹¹⁵ Yüksel Taşkın, **Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 34

¹¹⁶ Fırat Mollaer, **Muhafazakârlığın İki Yüzü**, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 193.

kopuşçu yapısı muhafazakâr analizde kısmi değişikliklere uğratılarak toplumsal yapının özsel talepleriyle ahenkli hale getirilir. Radikal unsurlar törpülenerek, bunlar yerine geleneksel aidiyetler üzerine kurulu bir sistematik işe koşulmuştur. Ancak bu noktada muhafazakâr düşüncenin her zaman reaksiyoner tutumlar aldığını söylemek doğru olmayacaktır; tam aksine oldukça makul gelebilecek öneriler getirmiştir.

Peyami Safa'nın bütün metinleri bu önerilerin biriktirdiği soru ve cevaplara yatak olacak şekilde kurgulanmış gibidir. Oldukça kemik bir düşünsel çerçeve haline gelmesinde önemli katkı sunduğu muhafazakâr kültür Safa'nın kitaplarının onay ve ret noktalarını çekmesi bakımından da merkezi bir konumdadır. Bir sonraki bölümün öncelikli arayışı bu kitapları detaylı bir yorum süzgecinden geçirerek muhafazakâr dinamiklere hangi yönlerden göz kırptıklarını ortaya çıkarmak olacaktır. Peyami Safa fazlasıyla organik bir konumdan metinlerini kurgularken Türkiye'deki muhafazakâr epistemolojinin her türlü argümanına yer açacak bir yazınsal strateji benimsemiştir. Bu açıklık Fredric Jameson'ın Üçüncü Dünya entelektüeline yakıştırdığı politik varoluş haliyle uyumlu bir görüntü sergilese de, belli açılardan kimi karşıtlıklar da barındırır. Zira Jameson'ın Batı dışı edebiyatlarda olumlu bulduğu özellik buradan çıkan metinlerin toplumsal sorunlara düşük perdeden ama oldukça radikal çözümler bulma konusundaki kabiliyetleridir. Oysa Safa'nın eserlerinin politik temalarla yüklü olmasına karşın yazarının bulduğu çözümlerin radikal olmaktan uzak bir tavra tekabül ettiği iddia edilebilir. Bu eserler güncel sorunlara yine toplumsal bir çerçeveyi işe koşarak; ancak kamusal söylemle göbek bağına kaybetmeyi çok da riske etmeyen bir tarzla meydan okumaya çalışır. Safa Türkiyeli entelektüelin Tanzimat'tan beri süregelen muhafazakâr güzergâhını çağcıl koşullarda revize ederek muhafazakâr söylemin kültürelci damarını takip eder. Bu davranışın onun metnine ulusal bir nitelik bahsettiğine şüphe yok. Üstelik Jameson'ın savunduğu siyasal akışkanlığı bir metinsel strateji haline getirdiği söylenebilir. Tartışmalı nokta, Peyami Safa'nın stratejisinin hangi alanların görünür olmasına olanak sağladığı ve hangi kültürel yapıları diri tuttuğuyla ilgilidir. İşte bir sonraki bölüm bu tartışmalı alanları metinlerdeki çeşitli temalar üzerinden irdelemeye ve açığa çıkarmaya çalışacaktır.

3.1. Peyami Safa Metinlerinde Ulusal Alegori

Peyami Safa metinleri gerek retorik gerekse de estetik düzeyde oldukça kamusal temalarla yüklüdür. Bu tavır hiç kuşkusuz yazarlık tercihleriyle, yazarı bir otorite figürü olarak görmeyle ve toplumla hiyerarşik bir konumdan söyleşme isteğiyle ilişkilidir. Fredric Jameson “Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı” isimli makalesinde Üçüncü Dünya entelektüellerinin yazılarında ulusal konuların gitgide ivmelenerek arttığından söz eder. Bu ülkelerde aydınlar söze genellikle “ben” bakış açısıyla değil, “biz” bilinci üzerinden başlıyordur. Bu çerçevede, Peyami Safa *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*¹¹⁷ isimli romanında yarattığı kişiler yoluyla ulusal alegori tartışmasına olanak sağlayan bir eser oluşturmuştur. Safa Türkçe edebiyattaki önemli gerilimleri eserinin içine sızdırarak metnini odak haline getirir. Siyasalla estetik, özelle kamusal, bireyselle toplumsal arasındaki çatışma *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’nun alegorik bakımdan okunmasında iyi bir zemin sunar. Zira romanın yayımlandığı dönemin ortamı edebiyatı özerk bir üretim alanı olarak görmekten çok uzaktır.

Matmazel Noraliya’nın Koltuğu’nun başkışısı olan Ferit’in zaman içinde değişen tutumunun nedeni özdeşliktir. Başlangıçta dejenere ve nihilist bir tip olarak tasarlanan Ferit giderek mistik ve kamusal meselelerle haşır neşir biri haline gelir. Hiç kimse tek başına bulunmaz metinde, hepsinin temsil ettiği bir ideolojik yörünge vardır: Milliyetçi Muhtar’dan, komünist Saim’e, liberal Joe’dan, mistik Yahya Aziz’e ve en önemlisi Doğu ve Batı arasında sıkışmışlığı sufi bir yönelişle aşmaya çalışan Matmazel Noraliya’ya namı diğer Nuriye’ye kadar herkesin simgelediği bir değerler düzeneği bulunur. Peyami Safa bütün bu karakterleri döneminin panoramasını vermesi için esere yerleştirmiş gibidir. Bunlar arasındaki tartışmalar

¹¹⁷ Peyami Safa, **Matmazel Noraliya’nın Koltuğu**, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1979), (Bundan sonra bu kitaptan yapılacak alıntılar sayfa numarası ile verilecektir.)

yalnızca Ferit'in salih bir alana çekilmesini sağlamayacaktır; onun şahsında ülkenin akıbetini de belirleyecektir. Ferdi olandan içtimai olana kayış romanın en temel izleği haline gelir. Jameson'a göre, Üçüncü Dünya metinlerinin kaçınılmaz alegorik yapısını açıklayacak olan da bu durumsal bilinçtir: "Bu kültürde bireysel öyküyü ve bireysel deneyimi anlama, sonuçta kolektiflik deneyimini anlatmak gibi zorlu bir çabayı içermek zorundadır".¹¹⁸

Öte yandan Jameson'ın yer yer şematikleşen yaklaşımının Ferit'in buhran geçirmeden önceki dönemlerinde boşa düştüğünü söylemek yanlış değildir. Ferit metnin başlarında, "zihni iki karanlık nokta"dan oluşan, Ferit ile Ferid¹¹⁹ arasında bölünen, arzuyla bu arzuyu dengeleyen bilinç hali arasında gidip gelen, ruh ve madde arasındaki sıkışmışlığı önemsemeyen biridir. Rüyaıyla uyanıklığı aynı anda yaşayan biri olarak gerçeküstü bir hayat sürer. Selma'yla olan buluşmalarını saymazsak pansiyonda sürdürdüğü hayat kafkaesk esinler taşır. Ancak Peyami Safa onu bu esinleri hiçleştiren bir yola sokacaktır: Teyzenin öldürülmesiyle Ferit ve kardeşi Nilüfer'in hayatı tamamen değişmiştir. Ferit'i bireyselliğini küçümseyip toplumsal seferberlik üzerine söylemler kullanmaya iten süreç böyle başlar. Yahya Aziz'in ağzından çıkan şu cümleler Ferit'in geçireceği dönüşüme ilişkin önemli ipuçları verir:

"Ben' kendisini 'biz'e ve 'biz'den daha üstün bir perspektife doğru aşmalıdır. Taazzuvun şartı transandanstır. Yoksa benlerin çarpışması ve boğuşması içinde parçalanma mukadderdir. Ferdden millete, milletten insana, insandan Allaha doğru aşmanın merhalelerini idealleştirmeyen ve kendi ölçüsünü yalnız kendisinde (ferdde veya külli insan mefhumunda) bulan insanın nasibi bugünkü dünya katastrofundan başka nedir? Aşmaların silsilesi bize fertleri milletin, milletleri insanlığın, insanlığı Allahın otoritesi altına koyan bir nizam düşündürür. Fertlerin, milletlerin ve insanlık camiasının ihtiraslarını ancak her birinin daha üstündeki plândan gelen bir disiplin emrinde gizlemek mümkündür". (258)

Ferdiyetin silikleşmesinden, benin bir bütünlük kurgusu içerisinde erimesinden, millet mefhumunun en yüce değer olarak kabul görmesinden ve nihayet sonsuzluğa ulaşmanın Allah'a erişmekle mümkün olmasından söz edilmektedir. Kendi yaşamını bu silsile uğrunda gerçekleştiremeyen kişiler Safa'ya göre "ben kuduzu"na yakalanmış gafillerdir:

¹¹⁸ Jameson, *age*, 372.

¹¹⁹ *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nun ana kahramanı Ferit'in bölünmüşlüğü hemen her şeye yansımıştır. Kültürel tartışmalar Ferit'in hayatını parçalara ayırdığı gibi, isminin de periyodik olarak farklılaşmasına yol açmıştır. Kitabın kimi yerlerinde, özellikle de bilinçdışı konuların konuşulduğu yerlerde Ferit, Ferid olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla kitapta tek bir Ferit'ten söz etmek imkânsızlaşır.

“Ferdiyetçi liberalizm, ‘ben’ ve ‘biz’ arasındaki dâvada, birincinin müdafaasını yaptıkça, bugünkü sosyal huzursuzluğun temelindeki bencilliğin çatlağını genişletti. Ben kuduzunu azdırdı. Milliyetçilik, sosyalizm, komünizm, hristiyan ve islâm tasavvufu, ona karşı çok başka yollardan cephe almışlardır. Fakat müşterek düşmanları ben’dir. Ben’in hürriyeti, ben’in mülkiyeti, ben’in şehveti, kazanç hırsı ve nahveti”.(262)

Safa’nın Yahya Aziz üzerinden kurguladığı bireylik karşıtlığı kitabının söylemsel analizinin çözümlenmesi açısından önemli bilgiler verir. Muhafazakâr kültürün çok sık başvurduğu bu muarızlık temelde kapsayıcı ve organik bir toplumsal model inşa etme niyeti taşır. Kitapta söz konusu süreç eşzamanlı olarak Ferit’in Ferid’i öldürmeyi düşünmeye başlamasının, kendi içindeki çatışık kimlikten kurtulma çabasının ve son aşamada ikilemden çıkışın da işaretleriyle yüklüdür. *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’ndaki alegorik yapı simgesel anlamların çoğalması ve nihayet çok katmanlı okumanın gerçekleşmesiyle sonuçlanır. Çıkış aşkınlaşmayla, her türlü eylemin bir biçimde maneviyatçı bir alana hasredilmesiyle, metafizik bir içe dönüşle gerçekleşecektir. Tanıl Bora Peyami Safa’ya metinlerindeki aşkınlaşmayla ilgili şöyle yazar:

“Peyami Safa’nın romantik bir özelliği, dinsel olmayan bir mistisizm tahayyül etmesidir. Gerçi dine (daha ziyade soyutlanmış bir tasavvufa) gönderme hiçbir zaman ihmal edilmez; fakat mistisizmin öznesi, ‘otantik’ dinsel tecrübe değil, insani ruhsal melekeler, duyuş-seziş gücü (‘mistik enerji’), velhasıl mistik-özne olarak insandır (‘ruh filozofları’). Zaten Safa’nın teorik referansları da, Cumhuriyet’in ilk döneminde Türk muhafazakâr düşüncesinin Bergson başta olmak üzere Batılı irrasyonalist felsefecileridir. (...) Peyami Safa’nın dine hürmetkâr ama Öznelci mistisizmi, *Türk İnkılabına Bakışlar*’da henüz nüve halinde bulunur; daha sonra ise galiba daha ziyade romanlarında özgün ifadesini bulmuştu. *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* belki aynı zamanda onun *Türk İnkılabına Bakışlar*’dan sonraki en sistemli ‘teorik’ kitabı ve Romantik Muhafazakâr konumunun ilmihalidir”.¹²⁰

Safa dinin ilahi boyutundan ziyade daha duyuşsal katkılarına kulak kabartır. Onu geleneksel İslamcı akımlardan ayıran nokta dine verdiği bu birey odaklı kavrayış özelliğidir. Dinsel rutinlerdense mistik deneyimi önceleyen özel bir duyuş merkeze alınır. Bu kitapta deneyime kapı aralayan, Noraliya’nın koltuğu olmuştur. Koltuğa oturduktan sonra Ferit’in dağınık zihninin giderek daha bütünleşik bir sisteme doğru yöneldiğini göreceğiz. Artık parçalanmış benliğin değil, tanrısal mutlağın, seküler modernleşmenin değil, ruhaniyetçi geleneğin, materyalist politikanın değil, maneviyatçı siyasetin alanındayızdır. Jameson’ın ulusal alegori tezinin iyice açığa çıktığı, bireysel yazgının ulusal yazgıyla bütünleştiği nokta burasıdır.

¹²⁰ Tanıl Bora, “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığının Bazı Yol İzleri”, **Toplum ve Bilim**, s. 74, (1997): 19-20.

Şu cümleler kitaptan:

“Hürriyeti yanlış anlayan bir dünyadayız. İnsan hür doğmaz. Eğer kendi ben’i ile mücadeleye başlayan bir irade destanının kahramanı değilse, eğer kendi nefesine galebeden ve kendi ihtiraslarına hâkimiyetten başlayan bir hürleşmeye doğru merhale merhale yol almıyorsa, eğer hürriyeti şahsiyetiyle beraber geliştirmiyorsa, insan, en hür nizam içinde de hür değildir. (...) Burada ferdiyetle şahsiyeti birbirine karıştıranların ezeli hatasına düşmeyelim. Ferdiyet sadece biyolojik vahdetimizi ifade ettiği halde şahsiyet onu aşan ve emri altına alan sosyal hüviyetimizdir. (...) İnsan, madde planında, kazandığı para nispetinde hürdür. Çalışmanın sermayeye, çalışanın çalıştırana esir olduğu bir dünyada iktisadi hürriyet, sadece, sermayenin hürriyetidir. Kendi müesseselerini öteki sosyal müesseselerden de, insan ruhundan da ayrı müstakil ve mücerret bir kıymetler nizamı sanan hukukçular, siyasi hürriyeti psikolojik hürriyetten ayrı düşünüp sadece fertle devlet arasındaki münasebet çerçevesi içine hapsedmekle sun’î bir tecrit yapmışlardır. İnsanın siyasi hürriyeti ne iktisadi ne de ruhi hürriyetinden ayrı düşünülebilir. Hürriyet problemi tek bir bütündür. Parçalanmaz. Hürriyetin şahsiyetle münasebetini aramayan hukukçu, yalnız fertle devlet arasındaki münasebet planında kalınca, aptalla zekiye, bilgisizle âlime, görgüsüzle görgülüye aynı rey hakkını tanımak zorunda kalır. Böyle bir hürriyet ve müsavat anlayışıyla iki ahmak bir dâhiden üstündür. Partilerin seçimlerde aptal avcılığına çıkmaları, onları kandırmak için başvurdıkları demagjinin demokrasi yerine geçmesiyle neticelenir”. (261)

Bu bağlamda Ferit’in psikolojik hezeyanları bireysel birer deneyim olmaktan çıkarak kamusala doğru genişler ve genel olarak entelektüelin ya da Türkiye’nin tarihsel-toplumsal travmaları olarak genelleyici bir tabaka haline gelir. Jameson ulusal alegorilerde bireyselden kamusala doğru gerçekleşen bu genişlemeyi şöyle ifade eder:

“Üçüncü Dünya metinleri, hatta görünürde özel alana özgü ve gerçek bir libidinal dinamikle donanmış olanları bile, ulusal alegori biçiminde bir siyasal boyutu zorunlu olarak yansıtırlar: Özel bireysel yazgının öyküsü, her zaman kamusal Üçüncü Dünya kültürünün ve toplumunun kuşatma altındaki durumunun bir alegorisidir”.¹²¹

Ferit’in mistisizmi toplumsal seferberlikle birleştiren çizgisi bir dönemki Türkiyeli entelektüelin çizgisi olarak değil yalnızca, büyük resimde Türkiye’nin kültür hayatındaki önemli bir damarı temsil eder. Peyami Safa “swing”le namaz arasındaki kavgayı sadece kahramanlarının meselesi olarak görmez, söz konusu kavga bütün bir memleketin hastalığı haline gelmiştir. Ferit’in kozmopolit bir çevreden çıkıp daha homojen bir çevreye yönelişi hastalığın nasıl tedavi edileceğinin de imasını taşır. Adalara çekiliş Ferit’in nihilizmden çıkarak cemaatin sorunlarıyla ilgilenen bir tavra yönelişinin ilk adımı olmuştur. Siyasi ve kültürel düzlemdeki tartışmaları nafile sonuçlar üretmekten öteye gidememekle suçlayan Safa, coğrafi kaderle bütünleşmemiş hiçbir fikir hareketinin başarıya ulaşamayacağını söylemek ister gibidir. Yahya Aziz’in vatan/millet savunmaları Ferit’in organik bir aydın olarak belirmesinde oldukça işlevsel hale gelecektir. Noraliya’nın günlüklerinin sunduğu

¹²¹ Jameson, *age*, 372.

mistik dünya görüşüne, daha gündelik bir alanın konusu olan milliyetçilik eklenince Ferit'in olgunlaşması tam anlamıyla gerçekleşir. Romandaki hemen bütün karakterler Ferit'in değişiminin sahnesi olarak kurgulanmıştır âdetâ: ötekinin varlığı salih ve halis olanın ortaya çıkışı için gerekli imkânları sağlamakta çekingen davranmaz. Çatışma yoksa çözüm yoktur; Ferit'in olgunlaşması roman türünün bu en önemli özelliğinin Peyami Safa tarafından ulusal bir davaya dayanak kılındığını anlatır. Ancak olgunlaşma bir görüşün tamamen model alınmasıyla değil, yerel bir seçimle gerçekleşecektir. Ne Muhtar'da temsil edildiği üzere milliyetçilikten, ne Saim'de cisimleştiği gibi komünizmden, ne de Yahya Aziz'de olduğu kadarıyla mistisizmden tek başına söz edilebilir. Bunlara Noraliya'nın sufizmini ve Joe'nun liberalizmini de eklemek mümkündür. Bir yanda bireyselliği kışkırtan kimlik varsa, diğer yanda bu kimliğe değer vermeyip ona bir tür basınç uygulayan cemaat bulunur. Safa tekil bir yönelişten, eklektik ama milli, maneviyatçı ama gerçekçi, toplumsal ama ruhani bir çözüm aramıştır. Bu noktada Aziz'in söyledikleri önemlidir:

“Bir tarafın hatası gerçeği ‘hususî ve ferdî’ye bağlaması, öteki tarafın hatası ‘umumî ve müşterek’e bağlamasıdır. Bir şey var olabilmek için hususî ve umumî vasıflara aynı derecede muhtaç olduğuna göre, gerçeği bunlardan yalnız birine bağlamak mümkün değildir. Bundan başka, umumî ancak hususilere göre umumîdir, öteki umumilere göre kendine has vasıfları olduğu için hususîdir. Meselâ Adın umumî bir fikir oluşu ayrı ayrı adların hususîliklerine göredir, fakat öteki varlıklar arasında bu umumî fikir hususî vasıflara sahiptir. Böyle olunca, her umumî fikir, bir şeyin gerçekten var olabilmek için muhtaç olduğu umumî ve hususî vasıflara aynı zamanda sahip olduğuna göre gerçekten vardır. Bir cevher ifade eder. Ve Aziz’e göre ilahî bir plansız cevher, cevhersiz kabiliyet ve kabiliyetsiz ‘imkân’ yoktur. Çünkü imkân, sonraya ait bir kaderin öncede bulunması demektir. İstidat ve temayül, geleceğe yönelmiş bir gizli niyetin ilk belirtisinden başka nedir? Ve geriye doğru gidildikçe, bu niyetler silsilesinin başında bir ana plandan, ilahî plandan başka ne görülebilir? Umumi fikirler ana planın cevher kalıplarıdır; objeler ve fertler bunların zaman ve mekân içinde gerçekleşmeleridir. Umumi fikir ve cevher hakiki, obje ve fert gerçektir. Sosyolojide fert ve cemiyet gibi umumî fikirlerin birer cevher olarak kabul edilmediği zaman, tarihi vetire içinde, hangisinin evvel olduğu münakaşasına başlanır ve tavuk mu yumurtadan, yumurta mı tavuktan doğmuştur çıkmazına düşülür. Mefhumla realite arasındaki barışmazlığın sebebi de budur”. (286)

Matmazel Noraliya'nın Koltuğu bu çözümün millet davasına tam bir teslimiyetle gerçekleşeceğini vurgular. Safa benliğini mistik bir arayış uğruna hiçleyecek ama düşünsel ve fiziksel varlığını vatanın huzura ermesi için harcayacak bir kişilik felsefesi inşa etmek istiyordur. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* insanın açmazlar taşıdığının, vermekten çok aldığıının, benlik denen şeyin hiç de saf bir bölgeyi işaret etmediğinin ve en önemlisi yazarın kendisinin bu felsefenin altını sürekli bir biçimde oyduğunun işaretleriyle doludur. Ferit'in romanın başındaki düşüncelerinin aşırılığının, Safa eliyle törpülenseler bile mutlak bir çözüm getirmediği açıktır. Tam

aksine, kesin ve basit son romanın teknik ve estetik gücüne halel getirmiştir denebilir.

Berna Moran, Peyami Safa'nın karakter özelliklerine ilişkin şöyle yazar:

“Batılı tipin savunduğu başlıca değerler, yazarımıza göre Batı uygarlığına özgü değerler: para, maddi başarı ve hazza dayanan bir ahlak anlayışı; Doğununkiler ise Türk-İslam uygarlığından gelen manevi değerler ve dine dayalı bir ahlak anlayışı. Şimdi bir adım daha ileri giderek altta yatan temel karşıtlığı saptamak istersek, bunu madde ve ruh kavramlarına indirgeyebiliriz kuşkusuz. Zaten dikkat edersek, görürüz ki, Batılı adamın özellikleri beden ve madde ile, Doğununkiler ise ruh ya da kalp ile ilgili”.¹²²

Bu değişmez yapı Safa'nın çok yaptığı bir şeye, kitaplarının bir tez romanına dönüşmesine yol açmıştır. Kuramsal düzlemde ise Jameson'ın iddiasının doğrulanmasına, edebi üretimin toplumsal üretimden ayrı düşünülememesine, özerklik konusunun gözden düşmesine, son kertede, edebiyatın angaje hale gelmesine neden olacaktır. Oysa bu metin Ferit ile Ferid arasındaki gerilimi derinleştirmekten korkmayan, romandaki fantastik bölümleri çoğaltmaktan ve anlatmaktan vazgeçmeyen, dili bozmaktan usanmayan bir bakışla yazılıysaydı ulusal alegori iddiasını belki biraz kanırtıcı biçimde ama bir şekilde boşa düşürmekte zorlanmayacak özellikler taşır. Ama bunu yapsaydı hem 1940'lı yıllarda iyice belirginleşen kanonun dışına taşma riskini alacaktı Safa hem de bütün ömrünü adadığı vatan/millet meselesi için önemli bir eşiği ıskalayıp olacaktır. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* edebi niteliği ihmal etme pahasına, toplumsal değişimi önceleyen bir yazarlık konumunun sonucudur. Erken Cumhuriyet modernleşmesinin çok önemli bir ayağı olan edebi başkalaşımı Ferit şahsında gerçekleştiren Peyami Safa ise modern anlamda bir yazar tavrı geliştirmek yerine, mutlak metnin eksikliğini otoriter bir biçimde aşmaya çalışmıştır.

Ulusal meselelerle bireysel yaşantıların eşzamanlı biçimde tedavüle girdiği bir diğer metin ise *Sözde Kızlar*¹²³ isimli romandır. Yunanlıların Anadolu'yu işgali sırasında izini kaybettiği babasını bulmak için İstanbul'a gelen Mebrure'nin buradaki yeni hayat karşısında edindiği izlenimlerle örülü olan metinde çözülen köşk hayatına dair çarpıcı sözler edilir. Geleneksel Osmanlı hayatından sahnelerle kurgulanan metin Peyami Safa'nın Doğu-Batı, evrensel/yerel, milli/gayri milli, bireysel/kamusal

¹²² Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, 4. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 170.

¹²³ Peyami Safa, **Sözde Kızlar**, 5. bs. (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1971), (Bundan sonra bu kitaptan yapılan alıntılar sayfa numarası ile verilecektir.)

gibi ikilikler hakkında düşüncelerini açıklaması bakımından kayda değer bir örnektir. Bu romanda da kişiler verilmek istenen mesajın ağır didaktizmi altında rollerini hakkıyla oynamıştır. Züppe tipiyle arzı endam eden Behiç'e karşılık diğerkâm ve milliyetçi değerlerin temsilcisi Nadir varken, Fahri bu değerlerin daha ulvi bir timsali olarak onun yanında yer alır. Behiç'in kardeşi Nevin ve çevresi fazla asrileşmiş köşk hayatının yozlaşmış fotoğrafını verirken, okuduğu kitapların etkisiyle bu hayata özenen Belma ve mecburen oraya gelmiş Mebrure halis değerlerin simgesidir. Peyami Safa iki farklı tipoloji, iki farklı mekânsal tasarım ve iki farklı kültür yaratarak Batılılaşma sürecine içkin olan temaların tartışılmasını sağlamıştır. Sözgelimi Behiç'in Mebrure'yi kapanına almasına karşılık bir risk unsuru olan Fahri'ye karşı söylediği cümleleri Mütareke dönemi tartışmalarının bir özeti gibidir:

“Eskiden Rumeli, Anadolu, taşra, muhacir sözleri İstanbulluların sinirine dokunurdu, o insanlarda her zaman bir yabancılik, uzaklık, eksiklik tevehhüm edilirdi, hele kibar âlemlerinde bir taşralı adam, Sahrayı Kebirin yarı beline kadar vahşî hayvan postu giyen zencileri gibi tiksindirici tesiri bırakırdı. Bugün öyle değil, iş değişti, İstanbul'un hangi köşesinde kaynadığını bilmediği birtakım diğer fikirler, başta milliyetperverlik, mefkûre, Turancılık, halkçılık vesaire cereyanları âdetâ moda oldu. Hele Mütarekeden sonra, Anadolu'dan gelenler, Paris'ten, Berlin'den, Viyana'dan Ekslebent'ten, Nis'ten, Venedik'ten gelenlerin itibarından fazlasını kazandılar. Gerçi, Şişli muhitinde, bazı dalkavuk milliyetperverler müstesna tutulursa, bu cereyanı sevenlerin sayısı azdı; gerçi, frenk zevki alanlar, yine kıymet verdikleri âdetleri ve yaşamak tarzını değiştirmiyorlardı, fakat Behiç pek iyi keşfediyordu ki, kuvvet ve itibar ötededir, bu cereyan nihayet umumîleşecektir, hele Mebrure gibi doğrudan doğruya düşman zulmü gördüğü için şiddetli vatanperver bir kız, taşrayı ve taşralıları elbette severdi; o halde Fahri'ye karşı zaafi olabilirdi”. (133)

Batılılaşma hareketinin bilindik göstergeleri burada da devrededir. Milliyetçilik henüz İstanbul'un modern çevrelerinde yaygın bir eğilim değildir; ancak zaman içinde epey taraftar toplayacaktır. Bununla birlikte, Behiç'in Fahri'ye düşmanlığı yalnızca Mebrure kaynaklı kişisel bir hınçtan kaynaklanmaz; bu hınçta yeni dönemin argümanlarına karşı bir tepki geliştiremeyen otokrat Osmanlı ailesinin çözülüşünün izleri de vardır. Bu aşamada bir nüfuz kaybından söz edilebilir: Aristokrat Osmanlı ailesi köşk hayatının son demlerini yaşarken, öfke duyduğu milliyetperver çevrelerin sürekli tehdidini hisseder. Fahri romandaki temsiliyle Batı karşıtı her türlü ulvi değerın karşıtı olarak hem geleneksel değerlerin geleceğe taşınmasında hem de güncel fikir hareketlerinin toplum sathına yayılmasında önemli bir eşiği simgeler.

Mebrure'nin dışında romandaki olayların gerilimli bir hâl almasında payı olan diğer kişi Belma'dır. Cerrahpaşa'da apartman olmayan bir evde yetişen Belma Müslüman kültürün muntazam yaşantısı içinde ama bu yaşantıdan okuduğu kitaplar nedeniyle gitgide uzaklaşan kapılmış genç kız tipini anıştırır. Belma'nın Beyoğlu'ya

gidişinin yasaklanması onu bekleyen kötü sondan uzaklaştırmaz. Gerçek adı Hatice olan Belma, Behiç'in etkisine girerken aslında bunu alafranga hayat tarzına olan bir özlemle yapar. Viyana'nın her sokağını bilen ama İstanbul'un geleneksel mahallelerinin isimlerini tanımayan Behiç, onu "yetersiz Türk hayatı"ndan şikâyet ederken bulmuş ve metresi olması koşuluyla köşkteki Batılı ortama dahil etmeyi kabul etmiştir. Belma'nın kurbanlaşma süreci modernleşme deneyiminin camiacı Osmanlı düzeninde yarattığı şoklardan birisidir. Peyami Safa Belma'yı intihar ettirerek hem cemaat bağlarına yeniden saygınlık kazandırmak istemiş hem de bu cemaatin üyelerine sert bir uyarıda bulunmuştur. İntihar cemaat düzeninin Batılı kültürel yapı tarafından asla ele geçirilemeyeceğinin imasını taşır. Bir tür özgürleşme eylemidir Belma'nın ölümü: Batı Doğu'lu kadını etkileyebilir, kullanabilir, ona bambaşka bir ömrün bilgisini sunabilir ama asla tam olarak ele geçiremez. Safa'nın vermek istediği mesaj Doğulu bireyin nihai olarak ruhunu geri alacağı bilgisidir. Bununla birlikte, yozlaşmanın nedenleri konusunda çeşitli fikirler öne sürülmüştür:

"Tangolar, halis Türk, dini bütün Müslüman mahallerinde yeni kadınlara verilen isimdi. Birkaç sene evvel, dekolte bir moda yüzünden işitilen bu isim, memleketin en kibar mahallelerine kadar her yere yayılmış, onlarca pek iğrenç bir zihniyete lâkap yerinde kullanılmış, bugüne kadar unutulmamıştı. Onlarca tango demek, dinini, milliyetini sevmiyen; mahallesine, ailesine isyan eden; ırzını, namusunu satan, her günahı işliyen ve böyle Allah tarafından bin türlü hastalıklarla, hırıldıya hırıldıya gebertilen mel'un karı demekti. Onlarca bu memlekette muharebe ve açlık ölümüne kadar her felâketin: Yangınların, koleraların, İspanyol hastalıklarının, kuduzun bir tane sebebi tangolardı". (200)

Peyami Safa halis Türk mahallerini zehirleyen şeyin tangolar adını verdiği kişiler olduğunu ve bu kişilerin geleneksel hayatın kıyametimsi çözülüşünde parmağı olduğunu anlatır. Bu abartılı anlatım kadın bedeni üzerinden bir hegemonya kurması bir yana, Batılılaşan her bünyeye ölümcül bir son layık görmesi bakımından da tehlikeli bir mesaj taşır. Fatmagül Berktaş, burada Safa'nın kendisini halkın duygularına tercüman olan bir kişi konumuna çıkardığını ve bu yolla alt sınıfların Batılılaşma ile özdeş tuttıkları kadının özgürleşmesi olgusundan duydukları derin korkuyu onun kanalıyla dile getirdiğini savunur:

"Tango kadın'ın kişiliğinde "materyalist, ahlaksız, şeytani" bir 'öteki' yaratılarak toplumsal hoşnutsuzluk duyguları ona yüklenmekte; böylece, hemen Ortadoğu ülkelerinde görüldüğü gibi, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişimler ile Batılı kültür emperyalizmine teslimiyet arasında eşitlik kurulmaktadır".¹²⁴

¹²⁴ Fatmagül Berktaş, "Yeni Kimlik Arayışı, Eski Cinsel Düalizm: Peyami Safa'nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", **Kadın Araştırmaları Dergisi**, s. 9 (2010): 84.

Safa'nın yer yer dolaysız cümleleri din ve millet düşmanlarına sürekli korku salmak ve böylece eldeki kolektif dokuyu sıkılaştırma üzerine kurgulanmıştır. Beyoğlu'nun, monşerlerin, piyano çalanların ve Frenkçe konuşanların değeri bu karşıtlık sonucunda belirleniyordur. Bütün bu düşman hattının karşısında ise geleneksel değerleri temsil etmekten başka çaresi kalmayan kesimler yer alır. Ancak bu ikili karşıtlık sanıldığı kadar sarıh bir biçimde gerçekleşmez. Peyami Safa'nın milli olduğunu düşündüğü kişilerinin birçoğu karşıt tarafın özelliklerinden alma yanlışlığına kapılmıştır. Benliğin bölünmüş yapısı, Doğu'ya değerini vermekten öte, onun ikincilliğini ve zaten çoktan köleleşmiş olduğu bilgisini açığa vurur. Bu bilgi giderek Batılı sömürgecilik tarzının egemen bir söylem halini almasına yol açar.

Meyda Yeğenoğlu'ya göre,

“Doğu ya da Üçüncü Dünya milliyetçiliği bölünmüş (split) bir yapı arz eder: bir yandan ‘Batılı’ gibi modern olmak isteyip, Aydınlanma düşüncesinin değerlerini kabul etmeye çalışırken, diğer yandan da kendi bağımsız, ‘saf ve kirlenmemiş’ kimliğini ortaya koymaya çalışır. Somut bir kuruluş olarak sömürgeci toplum söz konusu olduğu sürece Batı'nın ahlaksal, bilgisel üstünlüğünü reddederken, diğer yandan da tüm bunları evrensel Aydınlanma düşüncesi düzeyinde benimser”¹²⁵

Türkiye modernleşmesinin derin açmazı da burada gizlidir: Milliyetçi ve muhafazakâr değerler üzerinde yükselirken, bir yandan da Batı'nın hiyerarşik düzen içinde aktif konuma çekilmesine sessiz kalmak modernleşme hareketini sancılı yapar. Batılı sistemin oryantalizm kisvesi altında tedavüle soktuğu klişeleri tekrar tekrar üreten bütün Batı-dışı toplumlar son kertede rıza kültürüne hapsolür. Doğulu toplumların kendi olmakla modern olmak arasında bir seçime zorlanması çeşitli karşı koyma biçimlerinin doğmasına kaynaklık etmiştir. Bunlardan en önemlisi hiç kuşkusuz Peyami Safa'nın da önemli simalarından olduğu milliyetçi/muhafazakâr çizgidir. Melda Yeğenoğlu, milliyetçi söylemin oryantalist perspektifi tersine çevirerek nesne konumunda olan Doğu'yu özne konumuna çektiğini ifade eder¹²⁶. Oysa bu özneleşme süreci, temel düzeyde sömürgeci çerçevede temellendiğinden, daha başından içsel bir çelişkiyle mazruftur. Doğulu entelijansiye milliyetçilik, muhafazakârlık ve muasırlaşma gibi anlayışların modernleşme hareketine mündemiç doğasını unutmaya kolaylığını seçmiştir. Sömürgecilik başlığı altındaki zerk edilen çoğu düşünceye ciddi anlamda bir direnç gösterilirken, bir başka sömürgeci refleks

¹²⁵ Meyda Yeğenoğlu, “Milliyetçiliğin Sorunsalı: Üçüncü Dünya’da İdeoloji ve Çelişki” **Toplum ve Bilim**, s. 62 (1993): 185.

¹²⁶ **age**, 186.

olan milliyetçilik hizmete koşulur. Milliyetçiliğin ilk elden bir başvuru kaynağına dönüşmesi hemen hemen bütün modernleşme hareketlerinin daha en başından çarpık bir bilinçle mühürlenmiş olduğunu gösterir. Ancak milliyetçi ideolojilerin geliştirdiği teorizasyonların bu denli rağbet görmesinde bir mantık da yatar. Mantığın harcailem hale gelmesinin temel dinamiği, milliyetçi düşüncenin eklektik yapısında gizlidir.

Melda Yeğenoğlu bu konuda şunları yazar:

“Milliyetçi söylem gereksinim duyduğu ideolojik seçim ilkesini ‘maddiyat’ ve ‘maneviyat’ arasında bir ayrım yaparak üretir. Milliyetçi söylemde maddi kültür alanı ussallaştırılması ve dolayısıyla geleneksel kültürden arındırılması gereken bir alan olarak görülür. (...) Kültürün manevi özü Batı tarafından ‘kirletilmemelidir’. Aksi takdirde, Doğu’yu Doğu yapan ve onu Batı’dan ayıran ve üstün kılan özellikler ortadan kaybolduğu gibi ülkenin öz kimliği de tehdit altına girmiş olur. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçi söylem maddi kültür alanını daha az önemli görmekte gibidir. Esas olan manevi, içsel alandır, çünkü burada ülkenin gerçek kişiliği yatmaktadır. Batı, yerlinin, maddi dünyasını egemen kılmayı başarmıştır. Oysa ki onlar manevi alanda, ‘tertemiz’ kalmışlardır: öz kimliklerine dokunulamamıştır”.¹²⁷

Maddiyatla maneviyat, içle dış, kalple akıl ve duyguyla düşünce arasında yapılan bu artık şematikleşmiş ayrım Doğulu toplumların ilk elden başvurdıkları bir ekletizme dönüşmüştür. Bir “fark ideolojisi” inşa etmeye çalışır Batı-dışı toplumlar; böylece kendi özgüllüklerinin bir değerler sistemi oluşturmalarını dilerler. Batı’ya ait her türlü teknolojik ve bilimsel keşfin içerimi ancak ruhaniyatçı alana hanel gelmemesi kaydıyla gerçekleşir. Peyami Safa bu ayrım konusunda nettir ve seçmeci bir anlayıştan yanadır:

“Türk düşüncesinin tekâmülünde Avrupa’nın ilmî görüşünü böyle bir dogmatizme kadar vardırılmazak için, bir yandan da riyazileşirken ve endüstrileşirken, bir yandan da bize bir tarih ve iklim nimeti olan şarklıya has kuvvetli seziş hassamızı iptidâî mistik halinden mes’ud yeni terkiplere doğru tekâmül ettirmeliyiz. Siteleşmeğe ve büyük nüfus topluluğu vücuda getirmeğe mecburuz; fakat Avrupa’nın böyle devam etmesine imkân olmıyan boğucu kesafetine girmemeğe bizi mahkûm etmiyecek kadar geniş topraklarımız vardır. Avrupa ile Asya’nın birleştiği nokta üstünde de bulunduğumuz için, böyle harikulâde, bir terkibi vücade getirecek bütün şartlara dünyanın bütün milletlerinden fazla sahibiz”.¹²⁸

Seçmeci üslup Peyami Safa’nın terminolojisinde çok keskin bir biçimde “terkip adını alacaktır. Araçsal aklın ve şehirleşme olgusunun gölgesinde gerçekleşecek milli bir kalkınma hamlesinden söz edilmektedir. Safa 1938 yılında yayınladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabında “Türk inkılabının varlığının ve ruhunun en büyük işkencesini oluşturan” Doğu-Batı ikiliğini aşacak yeni bir nizamdan söz eder. Ona göre Şark medeniyetine içsel olan ilahi-mistik görüş nasıl kör imana götürüyorsa, Garp medeniyetinin bilimsel düşüncesindeki ifrat da kör bir mefhumculuğa ve

¹²⁷ Yeğenoğlu, *age*, 186-187.

¹²⁸ Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 5. bs. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 188.

kuralcılığa götürür. Türkler dar sistemcilik sahasına girmedikleri için Batı aklının saplanıp kaldığı kuru riyaziyecilik zaafından kurtulma şansına sahiptir. Türkiye'nin zifaf döşeği biçiminde betimlenmesi işte bu imkânı gerçekleştirecek siyasi ve coğrafi özelliğe matuf olmasındandır. Safa, coğrafi kaderin Türkiye modernleşmesini hayati bir yüke maruz bıraktığını, bu yükün ise bir şans olarak görülmesi gerektiğini savunur. Aytaç Yıldız'a göre, Doğu-Batı sentezi her şeyden önce evrenselin karşısına yereli koyma çabasının bir sonucudur. Evrensel ve kozmopolit bir insanlık âlemi içinde, milli olanın, Türk'e ait olanın yitip gitmesi tehlikesi, Safa'nın muhafazakâr milliyetçilik düşüncesinin temelini oluşturur. Safa Doğu'ya özgü kuvvetli "seziş istidadı"nı Batı'nın "riyaziye kafası"yla eklemleyerek denklemin ayaklarını oluşturur.¹²⁹

Ancak bu yazılarda da Batı-dışı toplumlarda yaşayan aydınlarla ilişkin önemli semptomlar göze çarpar. Milliyetçi/muhafazakâr söylemin ikili karşıtlıklar sisteminde tikanıp kalmasının sonucu olan bu semptomlar kimi sömürgeci günahların gözden kaçırılmasına neden olur. Peyami Safa, modernleşme hareketinin geçmişe ait ilkel ve mistik dünya görüşüne sünger çektiğini; buna karşılık Avrupa'nın ise kendisinde eksik olan bu manevi değerlere ilişkin bir arayışta bulunduğunu söyler¹³⁰. Söz konusu arayış Garp'ın Şark'a karşı bir temayül göstermesiyle başlamıştır. Safa bu temayülü bir terkip mantığı içerisinde görürken, temayülün doğasına içkin bulunan sömürgeci şiddeti göremez. Üstelik bu temayül karşısında gönüllüce bir tavır baş gösterir. Doğu Batılı kültür söyleminin her türlü ilgisi karşısında koşulsuz bir teslimiyet gösterecektir. Jorge Larraín Batı-dışı toplumların algılanmasına dair şu saptamalarda bulunur:

"Akıl insanlığı mutsuzluktan kurtaracaktır. Bilgi ve bilim eğitim ve ilerlemenin anahtarıdır. O zaman araçsal aklın ve bilimin yeterince gelişmediği Avrupa dışındaki dünyanın, bir mutsuzluklar dünyası olarak görülmesi şaşırtıcı olmamaktadır. Dışarıdaki bu muazzam dünyada Avrupa'nın başarması gereken misyonu vardır. Tıpkı burjuvazi hesapçı (calculating) aklını Avrupa'ya egemen kıldığı gibi, geri veya 'gelişmemiş' olarak değerlendirilen bu ülkelerin de uygarlaştırılmaları zorunludur".¹³¹

Batının merkezileştirilmesi, geriye kalan toplumları hızla çevre toplumlar haline getirir. Merkez-çevre gibi kategorilerle konumlanmaya başladıktan sonra özcü

¹²⁹ Aytaç Yıldız, "Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu", **Doğu Batı**, s. 58, (2011), 210.

¹³⁰ Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, 187.

¹³¹ Jorge Larraín, **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, çev. Neşe Nur Domaniç, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 196.

söylemlerden kurtuluş mümkün olmaz. Batı-dışı ülkelerin bir “mutsuzluklar yumağı” biçiminde görülmeleri buraya dair karanlık bir atmosfer yaratır. Egemen kurgu tabiiyet ilişkisi geliştirdiği Doğu’lu toplumlarla yalnızca kültürel bir temas kurmamıştır. Küreselleşmenin bütün esprisi kültürel ve ekonomik temaları aynı anda işleme sokmak şeklindedir. Avrupa’nın kendine biçtiği misyonun altında örtük ekonomik amaçlar ve sömürgeci yayılma mantığı yatar. Bununla birlikte, misyonun hemen her zaman çağına denk düşmesi, mutlak bir mütekabiliyet meydana getirmesi mümkün olmaz. Sömürgeci söylem çoğunlukla yayılım gösterdiği alanlarda başka kendilik bilinçlerinin doğmasına yol açar –ki milliyetçiliğin ortaya çıkması da bu âna rastlar. Evrenselci tarihsel paradigma, farklı bölgelerde bu paradigmaya uymayan ideolojik yapıları eşzamanlı uyumlu hale getirmek üzere kullanıldığında, cevaben milliyetçi polemiklere yol açması şaşırtıcı değildir¹³². Jorge Larrain, evrenselleşme eğilimlerinin derinleşmesiyle, belirli halk, etnik grup ya da toplulukların kendi farklılıklarını göstermek için daha fazla politika üreteceklerini, bunun da yerelleşme olgusunu açığa çıkaracağını iddia edecektir¹³³. Bu tarz yerlerde yaşanan yüzleşme süreçleri ulusal kimliklerin belirtik biçimde öne çıkmasına, merkezi iktidara karşı bir direnç noktası olarak kurgulanmasına yarayacaktır. Jorge Larrain, Stuart Hall’dan şu alıntıyı da paylaşır:

“Kültürel kimlik bu ikinci anlamında, bir ‘olma’ sorunu olduğu kadar bir ‘oluşma’ sorunudur da. Geçmişe ait olduğu kadar geleceğe de aittir. O zaten var olan, yer, zaman, tarih ve kültür değiştiren bir şeydir. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelirler, tarihleri vardır. Ancak tarihsel olan her şey gibi onlar da sürekli dönüşüme uğrarlar. Mutlak bir geçmişte ebedi olarak sabit kalan bir şey olmaktan uzaktırlar, tarihin sürekli ‘oyun’una, kültüre, iktidara tabidirler. Bulunmayı bekleyen bir geçmişin ‘keşfi’ne bağlı, bulunduğu kendimize ilişkin yaklaşımımızı sonsuza dek saklayacak bir şey olmaktan uzak bulunan kimlikler, aldığımız değişik konumlara verdiğimiz isimlerdir, bizi geçmişin hikâyeleri içinde yeniden konumlandırırlar”¹³⁴.

Kültürel kimliklerin bu ikame edici yönü modernleşme vakumuna ulus-devlet çağında yakalanan Batı-dışı toplumlar açısından bir tutkal işlevi görmüştür. Ancak bu kimliklere doğal kendilik tarzları olarak bakmak, peyderpey özcü bir ruh atfetmek yanlışla düşmek olur. Kültürel kimlikler dönüştürücü oldukları gibi dinamik bir kanava içerirler. Ekseriyetle de Doğulu toplumlar açısından kimlik mefhumu tam bir bumerang etkisi yapacaktır. Birçok toplumun bu olguyu doğallaştırıcı eğilimler taşıması onları kapitalizm çağında birbirine türdeş hale getirmiştir. Milliyetçi

¹³² Victoria R. Holbrook, **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, çev. Erol Köroğlu, Engin Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 16.

¹³³ Larrain, **age**, 213.

¹³⁴ **age**, 222.

savunma tarzları ironik bir biçimde Doğu'nun ikincil konumunu daha da pekiştiren parametrelere dönüşmüştür. Modern Avrupa düşüncesinin Doğu kültü yaratma hevesine en temel eleştirilerden birini yapan Edward Said'e göre Batı-dışı toplumlar birtakım entelektüel tezgahlardan geçirilerek bilgi nesnesi haline getirilmiştir. Nitekim bu toplumların sıklıkla Avrupa-merkezli terminolojiye başvurmaları bu nesneleşme sürecinin bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Said'in anlatısını temellendirdiği en önemli kavramlardan olan Şarkiyatçılık,

(...) "jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır; yalnızca temel, coğrafi bir ayrımın ('dünya eşit olmayan iki yarımдан, Şark ile Garp'tan oluşur' diyen ayrımın) değil, araştırmaya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümleme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gibi araçlarla yaratılıp kalıcı kılınan bir 'çıkar' öbeğinin de işlenip inceltilmesidir".¹³⁵

Said'in kurgusunda şarkiyatçı düşünce her türlü denetim, egemenlik ve yayılma politikasına çanak tutmasıyla oldukça totalleştirici bir bakış açısıdır. Bilimsel bilgiyle siyasal bilginin aynı ortak idealleri yaratmak adına bir tür kanonik anlatı meydana getirme süreci olarak da tanımlanabilecek bu düşünceye göre, Şark Avrupa'ya eklemlenmiş bir sahne olarak görülür¹³⁶. Doğu'nun yenilik adına metinselleştirilmesi ve felsefi bir obje kılınması Batı-merkezli bilginin kendini iyice hükümlanlaştırması sonucunu getirir. Bir başka deyişle, bir söylem alanı olarak Şark yayılma, tarihsel yüzleşme, duygudaşlık ve sınıflandırma gibi taktiklerle kültürel malzeme haline gelir. Öyle ki bu taktikler nihai biçimiyle Şark'ın kesin ve mutlak olgusal yığın deposu görüntüsü kazanması sürecini başlatır. Milliyetçi ideolojinin deforme etmeye çalıştığı ve bu yolla bir kendilik tarzı oluşturmaya çalıştığı alan da burasıdır. Şarkiyatçı söylemin türlü türlü itaat mekanizmaları üzerinden inşa ettiği köleleştirme pratiği milliyetçi düşüncenin duygusal boyutuyla zedelenmeye çalışılır. Aslında zedelemenin de ötesine geçilmek isteniyordur. Daha sarıh bir ifadeyle, milliyetçi söylem şarkiyatçı yönelimi tersine çevirerek nesne konumundaki Doğu'yu özneleştirmek ister. Ne var ki, özneleştirme faaliyeti Şark'ın durağan kimliğinin daha belirtik hale gelmesinden ve şarkiyatçı söylemin yeniden üretilmesinden başka bir sonuç yaratmaz. Bu özcü bakış açısı daha en başından modern Avrupa düşüncesine içkin bir eğilimi açığa çıkarması bakımından ilginçtir.

¹³⁵ Edward Said, **Şarkiyatçılık**, çev. Berna Ülner, 2. bs. (İstanbul, Metis Yayınları, 2001), 22.

¹³⁶ **age**, 72.

Jorge Larraín Batı'nın bir sistem olarak inşasında ilk andan itibaren etnosantrizm olgusuna yaslandığını vurgular:

“Modernizm ve onun evrensel ve bütünleştirici kuramları baştan beri tarihsici temelde farklılığa karşı benzerliği, kültürel göreciliğe karşı nesnel doğruyu ve tarihsel kesintilik yerine tek hat izleyen, teleolojik tarih kavramını öne çıkardıkları için eleştirilmişlerdir. Ancak bunların, Avrupa'yı merkez, Avrupalı olmayan 'öteki'ni çevre ve aşağı olarak yapılandırdıktan da vazgeçtikleri söylenemez. Modernizmin evrensel kuramları 'öteki'ne Avrupalı akılcı özne açısından bakar ve tüm farklı kültürleri kendi birliğine indirger, tarihsici kuramlar da 'öteki'ne kendi tek ve özgün kültürel yapısı açısından bakmış ve farklılık ile bölünmüşlüğü öne çıkartmıştır”.¹³⁷

Merkez-çevre ayrımı Batı'nın kendi dışındaki muazzam çeşitlilikler toplamını tek bir kategoriye hasretmesi bakımından oldukça kullanışlı bir ayrım olarak düşünülebilir. Bu temel ikilik merkezin taşra üzerinde her türlü söylem inşasına girmesinin anahtarını vermesinin yanında, taşranın kendiliğine ilişkin tekil kurgular yaratmasının da önünü açar. Birçok “çevre” ülkenin Batı'nın hiyerşik ilişki modeline cevap olarak tekçi yapılar oluşturması bununla ilişkilidir. Bir başka deyişle, ayrımın homojenleştirici vurgusuna başvuran yalnızca onun kâşifi değildir, keşfe maruz kalanlar da bu indirgemeci mantığı gönüllüce kabullenme yoluna gider. Batı-dışı toplumlarda modernleşmenin yansımalarının hemen her zaman kültür/teknik tartışmasına çekilmesinin altında bu kabul yatar. Nitekim küreselleşme sürecinin ekonomik merkezler üzerinden şekillenen yapısının kültürel kimliklere ulaşması şaşırtıcı değildir. İktisadi yapılar son kertede politik bilincin oluşmasında belirleyici faktör olur. Bununla birlikte, kemik yapılara dönüşen kimlikler Batı-merkezli felsefenin ikileştirici zemininde özsel yoğunluklarından feragat etmek durumunda kalır. Merkezin hemen her şeyi tek bir kurguda eritme mantığı Batı-dışı toplumların çok kültürlü manzarasının daha tikel görünümler arz etmeye başlamasının başlangıcı olur. Diğer bir deyişle, Doğu toplumlarının modernleşmeye verdikleri yanıt ancak bir daralmayla gerçekleşmektedir. Daralma hem merkezin teklifini içermek hem de içinden çıktığı muazzam renkliliği kaybetme tavrıyla mümkün hale gelir. Kendilik bilincini ütöpik olarak taşıyan bu kategoriler merkez-çevre ayrımını bir kez de yerel koşullarda sürdürürler. Üçüncü Dünya'da baş gösteren milliyetçiliklerin birçoğunun hem bir direniş üslubu örgütlemesi hem de bunu yaparken iyice mutlakçı anlayışlara dönüşmeleri kurdukları söyleme mündemiç olan körlükten kaynaklanır. Gerek Üçüncü Dünya deneyiminin, gerekse de bu deneyimi yaşamadan bir biçimde Batılılaşmanın çekimine kapılan toplumların en sık başvurduğu savunma

¹³⁷ Larraín, age, 196.

mekanizmalarından olan milliyetçilik genellikle ikili karşıtlıklar sistemiyle veya eklektik bir tercih mantığıyla çözülmeye çalışılmıştır. Peyami Safa'nın bu mantığı bir doktrin haline getirdiği bilinmektedir. Ancak onun ve diğer birçok Batılı olmayan entelektüelin içine girdiği açmaz bu seçmeci anlayıştan kaynaklanmıştır. Modernleşme tecrübesini, bir aşk-nefret ilişkisi şeklinde okuyan ve bunu pragmatik bir programla sürdürmeyi amaçlayan çoğu yazar evrenselci paradigmanın dışına çıkamamış ve yaşanan değişimi her zaman edilgen kanaldan okumaya çalışmıştır. Bu edilgenliğe ve kapılmaya en iyi örneklerden biri de Cemil Meriç ve Nurullah Ataç'ın Shakespeare'in *Fırtına* oyunu üzerinden gerçekleştirdikleri yorum çabasıdır.

Orhan Koçak iki başat yazarın birbirlerinden kültürel ve ideolojik olarak farklı olduklarını ama *Fırtına*'nın kişilerinden Caliban konusunda şaşırtıcı biçimde aynı pozisyonu takındıklarını ifade eder:

“Caliban figürünün kaynağında Avrupalı istilacılar tarafından köleleştirilen Yeni Dünya yerlisinin olabileceğini hiç düşünmemişlerdir. Prospero ile Caliban'ın ilişkisi, iki ayrı kültürün çatışması değil, tek bir evrensel kültürün kendi içindeki çekişmesidir onlara göre: Ataç için ayaktakımıyla aydınlar arasındaki, Meriç içinse burjuvaziyle soylular arasındaki karşıtlık. İkisi de Avrupa tarihinden türetilmiş bir evrenselci paradigmanın sınırları içindedir Caliban'a bakarken”.¹³⁸

Ne Nurullah Ataç, ne de Cemil Meriç yaptıkları Caliban okumalarında oryantalist bakıştan kurtulabilir. Daha da ilginç her iki yazar da, ona tıpkı bir Üçüncü Dünya'lıya yaklaşır gibi yaklaşır. Caliban okuması onlara kendi tikanıklıklarından ve çelişkilerinden kurtulma imkânı vermiş gibidir. Ancak burada klasik Shakespeare yorumcularının silmeye çalıştığı bir gerçeklikten koparlar. Caliban'ın Batı eliyle sömürgeleştirilmiş bilincinde hapsolan köleleştirme, istila ve soykırım gibi gerçekler görmezden gelinmiştir. Biri modernleşmeci kanadın, diğeri ise muhafazakâr kanadın temsilcisi kabul edilen iki yazarın Caliban yorumundaki şarkiyatçı doku gerçekten şaşırtıcıdır. Pelin Bascı, buna benzer bir gönüllü şarkiyatçı tarzın Tanpınar'da da bulunduğunu savunur. Bascı, Tanpınar'a ait “Modern romanın –tıpkı komedinin olduğu gibi- doğuşunda tenkit fikrinin büyük hissesi vardır. Halbuki tenkit fikri şark medeniyetlerinde hiçbir zaman tam ve amil bir rol oynamamıştır.” ifadelerini alıntılararak onun içinden geldiği ve kimi zaman da savunduğu bir kültürel geleneği kolayca sildiğini söyler¹³⁹. Tanpınar gibi gelenek konusunda en özenli ilişkilerden

¹³⁸ Orhan Koçak, “Ataç, Meriç, Caliban, Bandung –Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, ed. Sabahattin Şen, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995), 228.

¹³⁹ Pelin Bascı, “Yerli Edebiyat, Yurdun Edebiyatı: Herkes Onu Okumalı: Türk Edebiyatı Kanonu ve Ulusal Kimliğin Sınırları”, **Pasaj**, s. 6., (Kasım 2007-Mayıs 2008): 54.

birini geliştiren bir yazarın dahi Batı kanonun ürettiği evrenselci paradigmayı doğalmışçasına kabul etmesi şaşırtıcıdır. Orhan Koçak sorunun tam da bu olduğu görüşündedir:

“Bir huzursuzluk vardır Ataç’ta, kendi seçişine karşın yaşanan bir mutsuz bilinç. Tıpkı Meriç gibi, ayna ilişkisinin ikili karşıtlılığının dışına çıkamaz Ataç: Bu donmuş karşıtlılığı bozacak, harekete geçirip dönüştüreceğ bir üçüncü terim yoktur onun için: Onlar ve biz: Onlardan olmayan ama bizden de farklı olan bir üçüncü tarafın (‘Antiller’, diyelim veya ‘elin Arabı’) harekete geçirici varlığını aramamıştır hiç. Bulabildiği tek çözüm, tek rahatlama, karşıtlılığın mekânsal (coğrafi) yönünü, belki bir gün kapatılabilecek bir zamansal gecikmeye indirgemektir: ‘Batıya gidiyoruz, gideceğiz’.”¹⁴⁰

Hem Ataç hem de Meriç Caliban yorumlarında oldukça pragmatik bir söylem üreterek kendi çelişkilerine çözüm bulma güdüsüyle hareket eder. Shakespeare’in oyununa içkin olan sömürgeci savları görmezden gelerek çok tuhaf bir şekilde projeksiyonu kültürel tartışmanın alanına yöneltirler. Ancak bu yönelim modernleşme sürecine yapışık olan çeşitli ikiliklerin gölgesinde yapıldığı için hemen her zaman bir bölünmeyle gerçekteşir. Batılılaşma hareketine iki farklı bölgenin argümanlarını kullanarak katılan yazarların nihai olarak aynı formel eleştiriye geliştirmeleri, bir türlü üçüncü bir seçenek bulamamaları taklit söyleminin tekrar tekrar öne çıkmasıyla sonuçlanır. Nurdan Gürbilek Peyami Safa’nın bu noktada şöyle bir formül bulduğunu söyler:

“Romancı bu ikili karşıtlılıklar sisteminde daha baştan arzu ve hevesten, yani Batı’dan yana tercihini yapmış, romancılığı tercih etmiştir. Biçimle içerik böyle bölününce o zaman ‘roman ama ut’, ‘roman ama Fatih’, ‘roman ama taşralı genç’ formülüne başvuracaktır yazar. Türk romanının ya da ulusal endişelerle boğuşurken bile kendini hep ulusal endişenin alanında buluyor olmasının nedenleri de büyük ölçüde buradaydı. Roman hem modernliğin hem de modernliğe yönelik direncin, modernliğe göre yeniden tanımlanmış bir yerliliğin inşa edildiği alandı’.”¹⁴¹

İkili karşıtlılıkların edebi alanda bir tür kadere dönüşmesi çoğu yazarı içerik düzeyinde telafi faaliyetine itmiştir. Tercihin ilk anda yarattığı aleyhte psikoloji yerlilik söyleminin yüceltilmesiyle başka bir veçheye geçmiştir. Hakeza, Peyami Safa’nın hemen hemen bütün metinlerinde biçimden yana yapılan seçimin konu itibarıyla hafifletilmeye çalışıldığı görülecektir. Nurdan Gürbilek Safa’nın Doğu-Batı sorununa adanmış neredeyse bütün romanlarının, Batı karşısında küçük düşmüş bir yerliliğe yeniden saygınlık kazandırmaya, orada yaşanmış yetersizlik duygusunu aşmaya, narsisistik yarayı iyileştirmeye adandığını savunur¹⁴². İçeriğin bu denli önemsenmesi

¹⁴⁰ Koçak, “Ataç, Meriç, Caliban, Bandung”, 246.

¹⁴¹ Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp şark*, 176.

¹⁴² *age*, 177.

aslında Tanzimat'tan beri süregelen bir edebiyat anlayışının tezahürü olarak görülebilir. Batılılaşma sürecinin kâh gönüllüce kâh da isteksizce yarattığı edebi etkilene yazarları çeşitli savunma mekanizmaları üretmeye itmiştir. Bu noktada, erken dönem Batılı edebiyatın birçok eserinin içeriksel düzlemde yerlilikten yana konum alması şaşırtıcı değildir. Biçimle örselenen kültürel alana içeriğin sağaltıcı manevralarıyla yeniden bir tür nizam getirilmeye çalışılır. Oysa bu çaba zaten bir gecikme ve temsil dinamiği üzerinden gerçekleştiği için hiçbir zaman istenilen sonucu doğurmamıştır. Jale Parla Tanzimat edebiyatının en zaafa düştüğü anlarda bile son bir umutla eski kültüre bağlılığını duyurma mantığıyla hareket ettiğini savunur:

“Yenileşme hareketinin temelini, Doğu'nun ahlaki ve kültürel boyutlarıyla, Doğu'nun dünya görüşü oluşturmaldır; bu dünya görüşünün bekçisi toplum düzeyinde padişah, aile düzeyinde baba, edebiyat düzeyinde yazardır. Tanzimat gibi, mutlak otoritelerin zaafa düştüğü süreçlerde, dünya görüşü hâlâ mutlakçı olmakta devam ediyorsa, yazara babalık görevi düşer. Tanzimat yazarının içinde bir 'mürebbi-efkar' gizlidir; her satır 'nazende tıfl'ın terakkisi içindir”.¹⁴³

O halde Tanzimat'tan başlayarak erken Cumhuriyet döneminin ilk yazar kuşağının yazarlık konumunu belirleyen unsur yeni epistemolojinin doğurduğu güçlüklerle baş etme dürtüsüdür. Ancak bu dürtünün temel motivasyonu bir küçülme şeklinde meydana gelmez; Batılılaşma şokunu her zaman ikili karşıtlıklar zemininde deneyimleyen Osmanlı/Türkiye yazarları bir tercih oyununa yönelir. Birçok esere damgasını vuran bu mantıkta duyusallık hemen her zaman yasaklı görülmüş ve tekniğin karşısında yer almıştır. Yazarların içerik düzenlemesine de yansıyan bu tutum Batılılaşma tonu taşıyan bütün metinleri politik/kültürel muharebelerin verildiği mecralar haline getirir. Kültürel seçimin hemen her düzlemde “biz”e ait olandan yapılması ama buna karşın sosyal başkalaşımın aralıksız biçimde sürmesi romansal hakikatin kurgusunda aksamalara yol açar. “Mutlak metnin” yokluğunda erken dönem romancıları bir telafi edebiyatı oluşturma güdüsüyle hareket etmiştir. Bu kurucu ve otoriter yönelim romanlarda estetik önceliklerin değil, ideolojik zorunlulukların hesaba katıldığının göstergesidir. Başka bir ifadeyle, yazınsal döngü, metinsel gerçeklik gözetilerek değil, sosyal mobilizasyon düşünülerek şekillendirilmiştir. Romanlardaki izleklerin her durumda kimi karşıtlıkları ele vermek için kurgulanması metnin siyasallaşmasına iyi bir örnektir. Yazınsal tekniğin değil, ahlaki yapının, imgesel örüntünün değil, didaktik yargıların başat kılınması yazarları

¹⁴³ Jale Parla, **Babalar ve Oğullar**, 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 17.

tok sesli otoriter figürler haline getirir. Jale Parla bu anlayışın Türkçe romanın öncüllerini ideal tipler yoluyla alegorik dünyalar kuran metinlere dönüştürdüğünü ve bunun da romansal gerçeklikte kısmi hasarlar bıraktığını söyler¹⁴⁴. Ancak epistemolojinin daha en başından estetik alanın bir bileşeni yapılarak edebi üretimi gölgelemesi hiç şüphesiz şaşırtıcı değildir. Edebiyat bu dönemde, kültürel sürekliliğin, teknik yeniliklerin veya bazı makro söylemlerin mekânı kılınarak, politik bagajlarla yüklü bir disipline dönüştürülür. Hem Jameson'ın, hem de Parla'nın vurguladığı alegorik yapı Peyami Safa'nın birçok eserini açıklamak için önemli bir başvuru kaynağıdır. *Sözde Kızlar*'da alafranga hayata heveslenerek bütün geçmişinden kurtulmayı tasarlayan Belma'nın, romanda asrileşmeyi temsil eden züppe Behiç'le diyalogu bu açıdan kullanışlıdır:

“Ben seni Cerrahpaşa’da tanımadım, İstanbul’da Cerrahpaşa isminde bir yer var mıdır, varsa neresidir, bu yere şimendiferle mi, araba ile mi, tramvayla mı gidilir bilmem. Viyana’nın her sokağını tanırım, isimlerini ezbere sayabilirim, fakat İstanbul’un semtlerini hiç görmedim, gezmedim. Ben seni Nadir’in Şehzadebaşı’ndaki evinde tanıdım. O eve de ilk gidişimdi, sen Türk hayatından acı acı şikâyet ediyor, bana Viyana hakkında bir sürü sualler soruyor, cevap aldıkça çıldırır gibi seviyor, Avrupa’yı hayalen olsun tanımaktan hoşlanıyordun: ‘Ben aktris olacağım. Evimi barkımı terk edeceğim, ailemden, anamdan, babamdan nefret ediyorum.’ diyordun”. (68)

Peyami Safa İstanbul’un geleneksel mahallelerinin karşısına Viyana’yı, Türk hayatının karşısına ise Avrupalı alafranga hayatı koyarak Belma’nın yozlaşmasını anlatır. Aktris olma isteği son kertede onun gerçek adı olan Hatice’den bağımsızlaşmasını ve arzuladığı asri yaşama kavuşmasını sağlayacaktır. Ancak bu kavuşma özünden kopmayla ve Behiç gibi hoppa tiplerin kapatması haline gelmeyle mümkün olur. Safa’ya göre, Cerrahpaşa’dan kaçış, kişiliğin silinmesiyle ve bu romanda yaşandığı gibi intiharla sonuçlanır. Belma’nın Behiç’in piyano, parti, swing ve köşkten mürekkep hayatına dahil olması kültürel deformasyona iyi bir örnektir. Safa Belma üzerinden kadınlara seslenirken keskin bir uyarı yapar gibidir. Bununla birlikte, Behiç’in dünyasının çizimi oldukça semboliktir. *Sözde Kızlar*’da köşkün çürümüşlüğü bu kez sözde olmayan bir kız tarafından aktarılır:

“Mebrure için bu köşk, büyükten küçüğe, kadından erkeğe, teklifsizden yabancıya kadar hep sefih, zevk düşkünü, hafif meşrep insanlarla dolu. (...) Nazmiye Hanım pek borçlandığını söylemişti, şüphe yok ki, ölçsüz bir para israfı bu borçları daha çoğaltacak, hiç azaltmayacaktı. Nevin, yirmi beşine yaklaşan bir kız, fakat gözlerini dolayan çürüklü buruşukluklarla âdeta beş çocuk doğurmuş bir kadına benzemişti. (...) Mebrure pek iyi dikkat etti ki, bütün bu insanlar şu evde, yalnız birbirlerine zevk, eğlence ve heyecan vermek için yan yana gelmişlerdi. Bu maksada yürümek için başkaları tarafından kudsî tanınan her şeyi hurafe sanıyorlar, korkmadan çiğniyorlardı”. (70-71)

¹⁴⁴ Parla, *age*, 18.

Köşkün anlatımı Peyami Safa'nın romansal tercihini gözler önüne sermesi bakımından ilginçtir. Mebrure'nin ağzından aktarılanlar Safa'nın düşüncelerinin yansımalarından başka bir şey değildir. Zevk ve sefa düşkünlüğünün yol açtığı müsriflik erken dönem Batılı roman kanonunun hemen bütün metinlerinde ana akım izleklerden biri olmuştur. Ahmet Midhat'ın Felatun Bey'ine ve Recaiîzâde Mahmud Ekrem'in Bihruz'una kadar götürülebilecek bu çizgi yanlış Batılılaşmanın ortaya çıkardığı acı reçeteleri odağına alır. Yazarlar aşırı Batılılaşmış tipler üzerinden modernleşmenin getirdiği açmazlar üzerine söz üretme mantığı güder. Nurdan Gürbilek züppe aleyhtarları hakkında şöyle yazar:

“Peyami Safa'nın romanlarında ‘sözde kızlar’dan, ‘Beyoğlu kadınları’ndan’, ‘dejenere kızlar’dan geçilmez. Yalnızca romanlarında değil, makalelerinde de ‘soysuz, köksüz, dinsiz, milliyetsiz, vicdansız ve hayasız bir keyifçi sürüsü’ olarak tanımladığı züppe burjuvaları daha çok ‘mütereddi kızlar’ın (soysuzlaşmış kızların), ‘dejenere serbest kadın’ların, idealden yoksun ‘lüks tavukları’nın şahsında eleştirir Peyami Safa. Snob kadının 1920 ve 30’ların romanlarında bir yan motif olmaktan çıkıp yapıtın merkezine yerleşmesinin milliyetçi ‘anayurt’ düşüncesiyle, ulusal kültürün kadın bedeni üzerinden düşünülmesiyle ilgisi olmalıdır”.¹⁴⁵

Safa’daki züppe bolluğu hiç kuşkusuz halis olana verdiği payeyle yakından ilintilidir. Milliyetçi/muhafazakâr kültürün edebiyattaki en önemli temsilcilerinden olması onun bütün metinlerini ikili karşıtlıklar sistemi dolayısıyla okumayı elverişli kılar. Milliyetçi olanın makbul sayıldığı bir kültürel ortamda romansal seçimler de her zaman yerli ve itibarlı görünenden yana yapılır. Sözgelimi *Sözde Kızlar*’daki halis Türk evladı Mebrure nihai seçimini Behiç’in bütün telkinlerine rağmen “fakir ama milliyetçi” Fahri’den yana kullanır. Fahri’nin seçimi kişisel bir tercih düzlemiyle açıklanmaz elbette; Safa bu yolla gözden düşmüş, aşağılanmış, parya muamelesi gören yerli kültüre âdeta göz kırpar. Mebrure’nin bireysel tercihi ulusun hikâyesiyle özdeşleştirilerek büyük resmin daha net hale gelmesi sağlanır. Bu romanlarda kimi kadınlar ruhaniyatçı ve kutlu değerlerin temsilciliğine yükseltilirken, kimileriye Batılılaşmanın yol açtığı yozlaşmadan nasibini alır. Safa bu tür kadınları ilkinin seçimini daha otantik kılmak adına metinlerine yerleştirmiş gibidir. Kadınlar vatanla özdeşleştirilerek her türlü kirlenmenin ama aynı zamanda kurtuluşun da simgesi olur.

¹⁴⁵ Gürbilek, *Kör Ayna Kayıp Şark*, 65.

Nurdan Gürbilek'e göre Jameson'ın bireysel yazgıyla ulusal yazgıyı birleştiren savının eksik bıraktığı yön de budur:

“Osmanlı-Türk romanının erken örneklerinde Doğu-Batı karşıtlığının yalnızca bir maneviyat-maddiyat ya da bir ruh-şekil karşıtlığı olarak değil, aynı zamanda bir erkek-kadın karşıtlığı olarak da temsil edildiğini hatırlamakta yarar var. En azından başlarda Osmanlı-Türk romancısı için Avrupa kadındı; etkilenmek Avrupalılaşmak, Avrupalılaşmaksa kadınsılaşmak, erilliğini yitirmek anlamına geliyordu”.¹⁴⁶

Jameson'ın Üçüncü Dünya metinleri için önerdiği ulusal alegori kavramının bu ülkelerdeki durumu açıklamakta yetersiz kaldığı vurgulanıyordur. Oysa bu kavram Jameson'ın kuramsallaştırmasında ister Üçüncü Dünya olsun isterse de Batı-dışı toplumlarda olsun politik bilinç ihtimalini saklı tuttuğu için ehven-i şer bir kavram olarak görülür. Gürbilek bu noktada oldukça eleştirel bir tavır takınarak, kavramın yaratacağı imkânlardan çok daralmadan söz eder. Ona göre Jameson bu ülkelerdeki ulusal mücadelenin aynı oranda bir erillik-yetişkinlik mücadelesi de içerdiğini, dolayısıyla oldukça trajik bir var kalım örüntüsü taşıdığını görmezden gelir¹⁴⁷. Ulusal alegorinin dönüşerek cinsel alegori biçimini alması metinsel düzlemde yokluğa hapsolan yazarların kendileriyle baş etme saikiyle açıklanabilir. Ani ve derin toplumsal dönüşüm dönemlerinde, erkeklerin yaşadıkları korku durumlarını günah keçisi olarak “meşum kadın” a yüklemeleri ve kaygılarını ona yönelterek boşaltmaya çalışmaları kadim bir temadır¹⁴⁸. Batılılaşma süreciyle birlikte kültürel alışkanlarında köklü değişimler yaşayan bir yazar kuşağının yeni ve güncel retorikle baş etme itkisi olarak alegoriye başvurusu ama bunu yaparken ulusal/cinsel endişeleri aynı anda işleme koyması mücadelenin ne denli zorlu koşullarda yaşandığının göstergeleriyle doludur. *Sözde Kızlar*'da Behiç'in ve Siyret'in züppe ama yer yer dişil özelliklerle anlatımı, buna mukabil, Nadir'in ve Fahri'nin her zaman ciddi ve eril karakter taşıyan vurgularla gösterilmesi yazarlık tercihinin ve en az onun kadar karşıtlıklara atfedilen değerle de yakından ilişkilidir. Mebrure'nin Nadir ve Fahri'de kendini bulması değerler sistemindeki örtüşmeye dair önemli ipuçları verir. Safa bilinçli bir yazınsal politika güderek benzer ideolojik eğilimler taşıyan karakterlerini aynı çerçeveye tabi kılar.

Bununla birlikte, söz konusu edebi politika, bu metinleri çeşitli yansıtmaları biçimlerinin bir parçası yapmıştır. Jameson'ın ulusal alegori kavramına atfettiği

¹⁴⁶ Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark* 178.

¹⁴⁷ *age*, 178.

¹⁴⁸ Berktaş, *agm*, 83.

anlamın arkasında da bu biçimlere ilişkin bir bilgi yatar. Batı-dışı toplumlarda yazınsal tutumlar hemen her zaman kamusal bir dönüşümle gerçekleştirilme ihtimalini taşır. Oysa Batı'da siyasal bağlanma, geleneksel olarak kamusal-özel bölünmesi yoluyla yeniden içerilir ve psikolojikleştirilir ya da öznelleştirilir¹⁴⁹. Yazınsal eğilimlerdeki bu farklılık yazarlık konumlarının algılanmasında radikal değişiklikler yaratmıştır. Batı-dışı yahut Üçüncü Dünya metinlerinin alegorik yapısı, okuru metinsel gerçekliğe içkin bulunan her türlü psikolojik ve cinsel muhtevayı siyasal/toplumsal çerçeveye oturtmak durumunda bırakır. Nitekim Jameson bir kırılmayla matuf olan Üçüncü Dünya entelektüelinin hemen her zaman siyasal bir entelektüel olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur¹⁵⁰. Entelektüelin siyasal örüntülerle kemikleşen kimliği onu birçok konuda söz söyleme yetkesiyle donatır. Bu açıdan bakıldığında yazarın rolü tanrısal bir rol, onun yarattığı metinler de kutsal metinler olarak kabul edilir. Edebiyat dinin görevini üstlenerek milli kültürü oluşturup yaymakla görevlendirilmiştir¹⁵¹. Ancak bu yetke kimi zaman entelektüel kimliğe mazruf bulunan mesafe ilkesinin aleyhine gelişme riskini oluşturur. Dolayısıyla Üçüncü Dünya entelektüeli retorikle toplumsal eyleme katkı sunma arasında sıkışmış bir figür olarak çok sayıda gerilimin adresi haline gelir. Peyami Safa'nın bütün metinlerinde bu sıkışıklığın izlerini okumak tesadüf değildir. Öyle ki Safa, bütün edebi mesaisini bu bölünmüşlük üzerinde inşa ederek metinlerini yan anlamlara açık hale getirmiştir.

Yan anlamlı metinlerden biri olan *Bir Tereddüdün Romanı*¹⁵² ismiyle müsemma bir çatışma kurgusuyla oluşturulmuştur. Bir yazarın iki kadın arasında yaşadığı açmazı anlatan metin diğer Safa romanlarında olduğu gibi farklı dünyalara açılan noktalar taşır. Mualla muntazam, sadık ve geleneksel Doğulu hayattan biriyken, onun tam karşısında uçarı, asrılık meraklısı ve Batılı olarak çizilen Vildan vardır. Romanın gideceği yer baştan bellidir; muharrir Mualla'yı seçecektir ama diğer kadın kafa karıştırmak için çoktan oradadır. Elbette farklı bağlamlarda Divan şiirindeki rakibe benzetilebilecek Vildan tipolojisi Safa metinlerinin elzem bir parçasıdır. Hemen her romanda bir şüphe unsuru olarak var olan bu kişiler yazarlık tercihinin daha salih bir alana taşınmasında oldukça işlevseldir. Nurdan Gürbilek

¹⁴⁹ Jameson, **age**, 374.

¹⁵⁰ **age**, 380.

¹⁵¹ Bascı, **agm**, 53.

¹⁵² Peyami Safa, **Bir Tereddüdün Romanı**, 12. bs. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), (Bundan sonra bu romandan yapılacak alıntılar sayfa numarası ile gösterilecektir.)

Safa'nın tereddüdün yazarı değil, tereddüdü araçsallaştıran bir yazar olduğunu söylerken kuşkusuz bundan söz eder¹⁵³. Safa'nın çoğu metni tereddüt durumuna imkân veren eşit gerilimden yoksundur. Bu metinlerde kişiler arasındaki hiyerarşik zincir baştan belirlenerek içsel çatışma önemsizleştirilmiştir. *Sözde Kızlar*'ın Mebrure'sinden, *Fatih Harbiye*'nin Neriman'ına kadınlar hemen her zaman seçimlerini geleneksel ve bizden olanın içinden yaparlar. Tereddüdün bir efektten ibaret kalarak kültürelci analizlerin bahanesine dönüşmesi Vildan'ın yazgısında da oradadır. Vildan da tıpkı Mualla gibi muharrirle kitapları yoluyla tanışmıştır ama Mualla'dan farklı olarak muharririn ruhundaki karanlık noktaları iyi bilmektedir. Roman muharririn yaşadığı çatışmanın derinleşmesiyle ilerlerken iki kadın da kendi yollarına gider. Şu cümleler romandan:

'''Yıkılıyor, her şey yıkılıyor!' Dinle. Hayatımda ben bunu çok hissettim. Hemen bütün kitaplarım yalnız bu cümleyi izah etmek içindir. 'Tereddüt!' diye bağıryorsun. Dinle ve sükûnetle düşün. Kim tereddüt ediyor? Şüphe yok ki, içinde en kuvvetli unsur olarak tereddüt bulunan bir hikâye var. Büyük bir epope. Fakat tereddüt eden kim? Muallâ Hanım mı? Bu, hâdiseyi basite irca etmek olur. Hakikatte sen de tereddüt ediyorsun; Roma ile İstanbul arasında, hile ile samimiyet arasında, ölümle hayat arasında tereddüt ediyorsun. Sonra ben ve benim olduğum zümre de tereddüt içindeyiz. Elimizdeki bu kadehler ve gecelerimizi dolduran bu çılgınlıklar nedir? Bütün san'atkâr dediğimiz sınıf ve münevver dediklerimiz hep tereddüt geçiriyorlar: İnanmakla inkâr arasında tereddüt; ferdi ve içtimâî temayüller arasında tereddüt; 'moi'nın kendi üstüne doğru saldırışından başka bir şey olmayan kendi kendini tahrip aşkıyle, yaratıcı hırslar ve sevdalar arasında tereddüt. Bütün Avrupa aynı tereddüt içinde: Almanya, Fransa ve İngiltere sağla sol arasında gidip geliyorlar. Millî ve beynelmîl cereyanlar, dinî lâzûhdî cereyanlar, katolik izdivaç ve serbest aşk cereyanları, ahlâkî ve gayri ahlâkî cereyanlar bütün beşerî iradeyi ikiye bölüyor ve tereddüde düşürüyor.' (178)

Jameson'ın ulusal alegori tezinin en işlevsel argümanı Üçüncü Dünya metinlerine atfettiği yoğun politikliktir. Oldukça betimleyici tarzda ama bu betimleyiciliğinin yanında son derece Avrupamerkezci olan Üçüncü Dünya kavramı edebi üretimin farklılaşmasının dayanaklarından biri olur. Batı-dışı kalma pozisyonuyla baş başa kalan bu edebiyatlarda radikal ötekilik metinsel ideolojinin en temel belirteçlerinden kabul edilir. Peyami Safa'nın tereddüdü de bu ötekilik bilgisini romansal bir tercih doğrultusunda yapıtının açık bilgisi haline getirmesindedir. Safa'nın kahramanları bireysellikle toplum, Roma ile İstanbul, tahripkâr aşkla yaratıcı sevdalar ve nihayet benle öteki arasında bölünmüş bir hayatı yaşarlar. Bu iki kutuplu hayat romanların tematik serüveninde ivmelendirici bir enerjiye dönüşür. Safa'nın hemen hemen bütün metinlerinde bu enerjinin tezahürlerine rastlamak işten bile değildir. Yaşamın her alanı bu ikili karşıtlıklar temelinde bir kırılmayla karşı karşıya kalmıştır. Bu romanları çok çeşitli okuma tarzlarıyla kuşatan da kırılmanın

¹⁵³ Nurdan Gürbilek, **Benden Önce Bir Başkası**, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 150.

doğal görünümüdür. Jameson'ın bir zorunluluk olarak tarif ettiği alegorik karakter Safa'nın birçok metninin kuşatılmasında oldukça işlevseldir. Simgesel yapı giderek gerçeklikle aynı seviyede bir çerçevenin bileşenine dönüşerek metinsel doğrultunun ulaşacağı zemini belirler. Safa'da zemin çoğu zaman siyasal ve kültürel alanın savlarıyla şekillenme ihtimalini taşımıştır. Bu edebiyatta her türlü estetik hamle milli alanın genişletilmesi için bir araç kılınmıştır:

“Millî san'at tarihinde yakaladığımız karakterleri ve istidatları bugünün ve yarının dehâsına doğru yöneltmek inkişaf ettireceğiz. Halis ‘millî’ düne ve yarına aynı derecede saygı besler. Kendi kendisi kalmak için düne, yaşamak, değişmek ve donmamak için yarına muhtaçtır. Bunun için inkılâpçı olmayan bir ‘millî’ yalancı bir ‘millî’dir, çünkü ölüdür”.¹⁵⁴

Safa'nın formülasyonunda milli sanat geçmişten aldığı güçle şimdiyle ve gelecekle bağ kurarak edebi alanın halis bir kurguyla şekillenmesine hizmet eder. Ancak bu noktada kendi olarak kalmak kilit önemdedir; dıştan gelen tazyikin gölgesinde dönüşümün ve diriliğin kalemşorluğu yapılmaktadır. Söz konusu denklemde aynı kalmak dünün, değişim de yarının hesabına yazılmıştır. Safa'nın nostaljik ama en az onun kadar ütöpik olan sanatsal bakışı milli olanın serpilmesi için her türlü argümanın kullanılmasını şart koşmuştur. Milli oluşa dair şu cümleler gerçekten ilginçtir:

“San'atta her zaman tekâmüle tâbi şekilleri aşamayarak satıhta kalmış bir ‘millî’, boyalı ve mânasız bir ‘millî’dir. Soluk renklerini tarihten almış fakat mânasını boş bırakmıştır. Bu, karpostal millîsidir: Avrupa'da çalgılı kahvelerin Türk diye gösterdikleri panayır millîsidir; muşamba dekor ve mukavva ağaç millîsidir. İçinde bir tarih hatırasından zerre kadar millî hayat usaresi bulunmayan bu müstehase ‘millî’ yerine canlı ‘millî’yi yaşatmak; işte san'atkârın işi ve ideali”.¹⁵⁵

Kartlar yüzeyselliği aşamayarak bir dekordan ibaret kalmış millikten değil, halkın geçmiş deneyiminde bütün canlılığıyla yaşayan ruhçu bir millikten yana kullanılır. Sanatçıların temel görevi bu özlemi bir ideal haline getirmek ve geleceğe taşımaktır. Bir patronaj ilişkisine tabi tutulan sanatçı her düzeyde simgesel bir konumla yüklü hale gelmiştir. Kültürel üretim son kertede politik ve sosyal gelişmenin bir gereci kılınarak türlü türlü angajmanlara bağlı hale getirilir. Safa romanlarındaki sahneler psikolojik ve politik süreçlerin aynı anda işletilmesi gibi bir zorunluluk doğurur.

¹⁵⁴ Peyami Safa, **Sanat Edebiyat ve Tenkit**, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1970), 68-69.

¹⁵⁵ **age**, 69.

Sözelimi *Bir Tereddüdün Romanı*'ndaki kişiler kültürel yarılmanın bedelini çok ağır biçimde öder:

“Bu durmadan dönen çark, bu göz kamaştırıcı hız, bu namütenahi yaratılış, oluş ve gidiş, tereddüdü ve tembelliği affetmiyor; hiçbir şeye inanmayanların da en imanlılar kadar kendi faaliyetlerine karışmasını istiyor ve iradeye kadar işleyen bir septisizmin, bir şüphe ve tereddüdün cezasını böyle veriyor. Akrabam ve tanıdıklarım içinde, buna benzer bir ruhî sefaletle perişan olan insanları ve aileleri düşündüm. Hepsini bu tereddüt mahvetti. Kimi kozmopolit ve millî duyguların meddücezri arasında, kimi cinsî ve âşıkane meyilleriyle aile ve dostluk vefasının çarpışması içinde ve hepsi mevcudatla alâkalari kesilerek, enerjilerini kaybederek, bir muvazene unsuru olmaktan çıkarak, tereddüdün çocukları olan fuhuş, alkol, sefalet ve şifasız bir bedbinlik içinde hastalandılar, parasız kaldılar, süründüler, perişan olup gittiler. Hiçbiri klâsik ve ezeli ahengi hissetmemişti ve hepsi, asrın geçici anarşisini devrin hakiki işarelerinden biri sanmışlar ve nihayet canlarından usanmışlar”. (195)

Kozmopolitlikle milli kültür, cinsel aşkla aile bağları, bireysellelikle toplumsallık arasında gerçekleşen tereddüt kişileri bedbinliğin yatağına atmıştır. Uyumsuzluğu seçenler Safa'nın metinsel düzeninde hemen her zaman felaket senaryolarına maruz bırakılır. Bu kurguda hayatın hemen her alanı oldukça indirgemeci bir biçimde tek bir özdeşlik mantığı içerisinde incelenir. Romansal gerçeklikten ziyade hayatın gerçekliği daha ön plandadır ve buradaki her türlü çatışma politik ilerlemenin bahanesi yapılır. Safa'nın metinlerinde karşılaşılan kültürel/cinsel yahut toplumsal her türlü içerik siyasal beka sorunuyla ilintilendirilir. Jameson Üçüncü Dünya kültüründe bireysel öyküyü ve deneyimi anlatmanın hemen her zaman kolektiflik deneyimini anlatma gibi zorlu bir çabayı da içermek zorunda olduğunu söyler¹⁵⁶. Tekillikten kamusala yol alış Batı-dışı kalan toplumların modernleşme süreçlerini incelemek açısından kullanışlı bir harita sunar. Bunun aksine Batılı edebiyat öznelliğin boca edildiği ve tarihsel yükümlülüğün es geçildiği bir toplumsal algıya mazruftur. Jameson'ın teorizasyonunda Batı-dışı toplumlar sergiledikleri performatif hareketlilikle oldukça verimli bir örneklem haline gelir. Peyami Safa bütün entelektüel mesaisini Doğu ile Batı'nın muhafazakâr ölçülülük temelinde birleştirilmesi yolunda harcamıştır. Bu noktada örnek alınan İngiliz tarzı muhafazakârlıktır:

“Muhafazakârların kurmaya yönelmesi, değişmeye değil devrime karşı olan Burkcü muhafazakârlıkla ilişkisiz de değildir. Bilindiği gibi, Burke, Fransız Devrimi'ne karşı 1688 İngiliz Devrimi'ni çıkarmış ve bu devrim '1789'un acımasız devriminden farklı olarak geçmişi ile tutarlı bir değişimin (muhafazakâr) idealtipus'u haline gelmiştir”.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Jameson, *age*, 395.

¹⁵⁷ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 98.

Burke’ün organik toplum kavramı, Aydınlanma’dan neşet eden mekanik toplum kavramına karşıttır; çünkü bu mekanik kavramsallaştırma, toplumsal kurumların ve geleneklerin eski/yeni, işlevsel/işlevsiz olarak ayrılmasına izin vermekte, eski ve işlevini yitirmiş olduğu varsayılan kurum ve geleneklerin kolayca reddedilebileceğini düşünür¹⁵⁸. Oysa bunlar uzun bir tarihsel gelişimin ürünü oldukları için kolay kolay rafa kaldırılamazlar. Burke’ün betimlemesinde bireyin topluma entegrasyonuna kökensel bir anlatı eşlik eder. Nitekim Peyami Safa inkılap ve devrim arasında ayrım yaparak benzer biçimde iki muhafazakâr kültür arasında bir nüansa gitmiştir. Köktenci değil, uyumlu bir değişimden yana yapılan bu seçim Türkiye muhafazakârlığının genel karakteristiğini vermesi açısından değerlidir. Hemen hemen bütün eserlerde bir spekülasyon biçimine getirilen bu seçim romansal enerjinin yatak yapılmasıyla ana izlek olur. Fırat Mollaer Karl Mannheim’ın terminolojini kullanarak şu temel farkı dile getirir:

“Mannheim’a göre, toplumsal sistemin içinden çıkan fikirler iki türdendir: ‘İdeoloji ve Ütopya’. İdeoloji, bulunduğu sistemle tam olarak uyumlu olmadığı halde köklü bir toplumsal dönüşümü gerçekleştirilmeyen fikirler iken, ütopya, belirli bir sistemle uygunluk içinde olmayan ve ‘içinden çıktığı sosyal realiteyi değiştirmeye çalışan’ fikirlerdir. Buna göre, bürokratik muhafazakârlığın toplumsal düzeni dönüştürmeye yönelik (‘ütopyacı’) nitelikleri zayıfken toplumun organik bütünlüğünü ve istikrarını muhafaza etmeye dair (‘ideolojik’) eğilimi kuvvetlidir”¹⁵⁹.

Türkiye tipi muhafazakârlığa içkin bulunan ölçülülük olgusu Mannheim’dan mülhem ideoloji kavramıyla açıklanır. Başta Peyami Safa olmak üzere muhafazakârlar tarihsel sürekliliğe verdikleri önemle toplumsal dokunun korunması yolunda mücadele vermişlerdir. Bu anlayışın en hayati gerekçesi organik bütünlüğe halel gelmemesi üzerine inşa edilmiştir. Safa’nın ve diğer muhafazakâr aydınların muhayyilesi oldukça dengeli bir görünüşe sahiptir. Bu muhafazakârlığın ideolojik ufku olguculuk yerine ruhçuluk, mekanik evrim kuramı yerine Bergsoncu yaratıcı evrim ve zamanı gelecekte somutlaştıran mekanik zaman anlayışına karşı zamanın üç halini sentezleyen ve tarihsel sürekliliği savunan “süre” kavramı tarafından şekillenmiştir¹⁶⁰. Zira entelektüeller arasında insan ilişkilerinin doğal yapısına verdiği zarardan ötürü pozitivism ve mekanikleşme ciddi eleştirilere maruz bırakılmıştır. Safa’nın birçok metnine de yayılan bu eleştiriler büyü bozulan dünyayı yeniden bir tür büyüyle tanıştırma amacı güder. Bu romantik bakış açısı sanayileşmenin bir

¹⁵⁸ Çiğdem, *agm*, 40.

¹⁵⁹ Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, 81.

¹⁶⁰ *age*, 88.

sonucu olan insanla doğa arasındaki yitik uyumu yeniden kurmaya, tarihsel kökleri bir kültürel program doğrultusunda öne çıkarmayı, kapitalist uygarlığın doğurduğu yabancılaşma ve bencilliği cemaat bağlarıyla onararak aşmayı amaçlar¹⁶¹. Safa'nın kahramanları bu bakış açısını anıştırtırcasına bir bunalım döneminin ardından genellikle toplumsal kurtuluş umuduna sığınır. Ancak bu her zaman böyle olmaz: Bunalım dönemini aşamayan veya aşma kapasitesi gösteremeyenler hiçliğe sürüklenir. Bir ibret vesikası olarak romanlarda yer edinen bu kişiler Safa'nın milliyetçi antagonizmasında oldukça işlevsel roller yüklenirler. Bunlardan biri olan Vildan hakkındaki şu cümleler çarpıcıdır:

“Hiçbir şeye inanmıyor, tutunacak hiçbir şey bulamıyor. Buna benzer genç bir Fransız romancısının intihara teşebbüs ettiğini hatırladım: Baudelaire’i, Nietzsche’yi, Dostofevski’yi okuyarak, Allah’a, cemiye, insana, kendine isyan etmiş bir çocuk. Onsekiz yaşında Paris’e geliyor ve hedefsizlikten çıldırarak kendini sefahate atıyor. Zekâsı tam bir anarşi içinde... (...) Sonra bütün bir âlemin, bütün eski Avrupa ve Asya medeniyetlerinin, bütün bu güzel mazinin, vücudiyle de, ruhiyle de suya düştüğünü anlatıyor ve teessüs etmiş kıymet sistemlerinin yıkılmağa mahkûm olduğunu, kurtulamıyacağını iddia ediyor: Artık Allah, artık aristokrasi, artık burjuvazi, artık şahıs, mülkiyet, artık vatan, artık millet yok! diye bağırıyor, fakat amele sınıfının da bunlarla beraber gideceğini ve komünizmin de kapitalizmle beraber mahvolacağını ilân ediyor. O halde nereye gidiyoruz? Tereddüt. İnsanlık 1918’den sonraki kadar hiçbir zaman tereddüt etmemiştir, bu muhakkak; fakat muharrir de büyük bir harbin sarsıntısını yıkılış zanneden imansızlardandır. Hayır. Büyük harpten sonra bütün dünya bir ağaç gibi silkelenmeye başladı. Bu sarsıntıya mukavemet edemeyen müstehase kıymetler, birer çürük yemiş gibi sapır sapır dökülecekler; anarşiye isnat eden bütün aykırı yeni san’at şekilleri ve anarşi içinde kalan bütün zekâlar da beraber gidecek. İşte bir tanesi de önümde yatan, uykusunda bile ruh ihtilâlleri geçiren ve sıçrayan kadın”. (203)

Vildan’ın ruhsal bunalımı aslında Batı medeniyetinin içine girdiği çıkmazla örtüşen yanlar taşır. Safa’da psikolojik yarılma hemen her zaman toplumsal çözülmeyle açıklanma imkânına kavuşur. Nietzsche okuyarak hastalanan bir nesil giderek kendisine yabancılaşarak yok oluşa sürüklenir. Yok olmak bu metinlerde hemen her zaman vatansız kalmakla eş anlamlı kullanılmıştır. Kendisine ait değerler yerine, anarşinin egemen olduğu değerler manzumesine sığınan kişiler nihayet her türlü aidiyet bağlarından rafine hale gelirler. *Bir Tereddüdün Romanı*’nda Vildan’ın trajedisi bu çözülüşün simge isimlerinden biri olmasıdır. Peyami Safa kahramanlarını iki büyük anlatının özellikleriyle donatarak kültürel bir güzergâh çizer. Ama hangi güzergâhın daha kutlu ve kullanışlı olduğu önceden belirlenmiş gibidir. *Bir Tereddüdün Romanı*’nın bir tereddüt romanı olarak değil, tereddüt karşıtı bir roman olarak bitmesi bu açıdan önemlidir. Kitap yazarın milli-maneviyatçı görüşünü bulandıran her şeye, Freud, Marx ve Sartre’in azdırdığı “libido canavarı”na;

¹⁶¹ Michael Löwy, Robert Sayre, **İsyan ve Melankoli**, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Versus Kitap, 2007), 53.

Nietzsche'den sosyalistlere tüm harp sonu felsefesine, yüzyıl başının bütün 'züppe edebiyatı'na yüklenen bir vaazla biter¹⁶². Safa'nın Kıta Avrupası felsefesinin seküler kanadına yönelttiği suçlamalar toplumsal tasarım aşamasında kayda değer öneriler olarak sunulacaktır. Muhafazakâr siyasetin metinsel düzlem üzerinden gerçekleştirdiği okumalar kültürel alanın şekillenmesinde çok radikal değişiklikler meydana getirmiştir.

Türkiye'de Batılı epistemolojinin daha ılımlı koşullarda uyarlanması olarak da okunabilecek muhafazakârlık Bergson'un yaratıcı evrim (l'evolution créatrice) kavramı etrafında kuramsallaştırılmıştır. Buna göre sanayileşme sonucu toplumsal alanın oldukça rasyonalist ve pozitivist koşullarda tasarlanması insani ilişkilerde bir gerilemeye yol açmıştır. Bergson sezgi ve içe bakış yöntemini esas alarak hakikate ulaşmanın veçhelerini çoğaltır. Bu noktada hakikatin derleneceği zamansal aralık oldukça geniş tutulur: Bergson bilincimizde yaşanan somut zaman yerine, sürekli bir oluş, hareket ve değişim içeren hakiki zamanı yani süre (la durée) kavramını kullanır. Öyle ki bu kavram muhafazakâr kültürün temel arayışlarından olan tarihsel sürekliliği kurma ve geçmişi bir birikim olarak ileriye taşıma imkânı verecektir¹⁶³. Peyami Safa'dan, Yahya Kemal Beyatlı'ya, teorik düzeyde Mustafa Şekip Tunç'a bir grup aydının en çok ilgilendiği temalar bu imkânın sunduğu argümanlarla oluşmuştur.

Safa'nın bu yapıyı oldukça karikatürize biçimde kullandığı metinlerden bir diğeri de *Fatih Harbiye*¹⁶⁴ isimli romanıdır. Antagonizmalar burada çok daha somut bir şekilde devrededir. Türkiye muhafazakârlığının en yaygın kırılması artık bir romana isim olacak kadar işin içine girmiştir. Yaratılan tipolojiler Fatih ve Harbiye semtleri arasındaki farklılığın önemli belirteçlerine dönüşmüştür. Peyami Safa bu romanıyla bir "farklılık kârı" devşirmek istemiş gibidir. Romanda Batılılaşma Fatih ve Beyoğlu semtlerinin geleneksel ve tarihsel konumları yatak kılınarak bir kere daha sorunsallaştırılır. Fatih camiacı değerlere bağlılığı temsil ederken, Beyoğlu giderek bu değerlerin altını oyan, onları hükümrân konumundan eden bir ayartıcı rolünde kurgulanmıştır. Romanın baş kişisi Neriman Fatih'te Şinasi'yle mutlu bir evliliğe doğru yürürken, Beyoğlu ve onun metindeki temsilcisi Macit tarafından kafası

¹⁶² Gürbilek, **Benden Önce Bir Başkası**, 153.

¹⁶³ Mollaer, **Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı**, 86.

¹⁶⁴ Peyami Safa, **Fatih Harbiye**, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1976), (Bundan sonra bu kitaptan yapılacak alıntılar sayfa numarası ile gösterilecektir.)

kariştırılır ve bir tereddüdün içinde kalır. Metinde Doğulu kimliğe sırtını dönerek Beyoğlu'nun süfli lezzetlerine kapılan Neriman'ın ağzından dökülen şu sözler kıymetlidir:

“Öf... Bu elimdeki ut da sinirime dokunuyor, kıracağım geliyor. řunu şamliya bırakalım. Bunu benim elime nereden musallat ettiler? Evdeki hey hey yetişmiyormuş gibi üstelik bir de Darülelhan! şu alaturka musikiyi kaldıracaklar mı ne yapacaklar? Yapsalar da ben de kurtulsam. Hep ailenin tesiri. Babam şark terbiyesi almış. Ney çalar, akrabam öyle... Fakat artık sinirime dokunuyor, bir kere şu musibetin biçimine bak. Hele bu torbası?.. Yirmi gündür elime almıyorum, bugün mecbur oldum. Bırakacağım, yahut alafranga kısmına gireceğim. Zaten bizim kısmı lağvedeceklermiş. Allah razı olsun. Kendimden nefret ediyorum. Oturduğum mahalle, oturduğum ev, konuştuğum adamların çoğu sinirime dokunuyor. O Fatih meydanının önünden geçerken meydan kahvelerinde bir sürü işsiz, güçsüz, softa makulesi adamlar oturuyorlar. Biraz temizce giyindin mi insanın arkasından fena fena bakıyorlar, kim bilir neler söylemiyorlar, insan yolda bile rahat yürüyemiyor. Sonra o dükkânların hali nedir? Adım başında aşçı ve kahve. Erkeklerin işi gücü kahvede, caminin önünde oturup sokağı seyretmek. Dün Tünel'den Galatasaray'a kadar dükkânlara baktım. Esnaf bile zevk sahibi. İnsan bir bahçede geziyormuş gibi oluyor. Her camekân çiçek gibi. En adi eşyayı öyle biçime getiriyorlar ki mücevher gibi görünüyor. Sonra halkı da bambaşka. Dönüp bakmazlar. Yürümesini, giyinmesini bilirler. Her şeyi bilirler canım... O Macid'in ellerine baktım, kadın eli gibi, tertemiz, incecik, tırnakların üstünde bile çalışmış. şinasi'nin sözleri gözümün önüne geldi. Tırnağının biri kırık, öbürü batık... Ne imiş? Kemeñçe çalarmış. Böyle insanın elini parçalayan sazı parçalamalı. Hiç telin kenarına tırnak sürtülen saz görülmüş müdür? Her işimiz acaip, nefret ediyorum”. (27)

Bu kez karşıtlıkların şekillenmesinde enstrümanlar kullanılmaktadır. “İnsanın elini parçalayan” kemeñçe, “sinire dokunan” ut geleneksel kültürün simgeleri olarak geçer. Neriman Fatih'teki donuklaşmış yaşantı yerine Beyoğlu'nun canlı ve zarafet kokan hayatını ister. Ancak içinde bulunduğu koşullar buna el vermez; mahallesinden, kahvenin önündeki insanlardan ve karanlık bakışlardan nefret etmesine yol açan da bu sıkışıklıktır. Neriman bu sıkışıklığı özellikle şinasi/Macit karşılaşmasında yaşayarak çok zor bir seçimle baş başa kalır. Onun için şinasi aile, mahalle ve şark gibi kavramların işaretiyken, Macit yenilik, Garp, ve gizemli serüvenlerle özdeşleştirilir. Doğı-Batı çatışmasının en radikal metinlerinden biri olan bu eserde oldukça etik vurgular vardır. Çatışmanın mekânsal kurgusu modernleşme sürecinden en çok etkilenen yerler seçilerek yapılmıştır. Fatih Safa'nın kurgusunda geçmişin, tarihsel akışın ve kendilik denen alanın ilk elden yapıcısı iken, Harbiye Batılılaşmayla yozlaşan ve özsel kimliğinden uzaklaşan bir bölgeyi temsil eder. Bu temsilde her türlü dekor, aksesuar, kişi ve yer bir biçimde alegorik yükler edinir. Geleneğin yaşamdan kovulması, ev-kökenden kopuş anlamına gelir. Safa, burdan çıkışı simgesel düzeyde nesnenin ruhunun insanda kendini bulması yönünde ele

alır¹⁶⁵. Neriman “ev”den sıkılarak köklerinden kopmayı arzulamaktadır. Ancak kopuş evi temsil eden herkes ve her şeyden vazgeçerek gerçekleşebilecektir. Safa diğer romanlarında olduğu gibi değişen toplumsal koşulların fiziksel ve kültürel düzeyde yarattığı deformasyonu gözler önüne sermeyi amaçlar. Farklı dünyalar arasında ikileme düşen kahramanlar ya ahlaki bir tavırla geçmiş değerleriyle barışık hale gelirler ya da bu ikilemi aşamayarak kayboluşun sularına çekilirler. Neriman’ın asrileşme tutkusu modernleşme hareketini bir program haline getiren devlet politikasının bir yansıması biçimindedir. Bireysel tutku kamusal istekle birleştirilerek toplumsal bir kanava kazanır. Peyami Safa’nın milliyetçi/muhafazakâr olmayan kahramanlara reva gördüğü muamele kültürel parametrelerle koşutluklar taşır. Türkiye modernleşmesinin bu dengeci kanadı yozlaşma olgusuna karşılık hemen her zaman yerliliğin önerilmesini savunmuştur. Ancak bu savunmada Doğu ve Batı birbirlerinin muarızları değil, bütünleyenleri olarak görülür. *Fatih Harbiye*’de Ferit’in ağzından dile getirilen şu düşünceler bu açıdan kayda değerdir:

“Şark ve Garp âlemleri, güneşin doğduğu ve battığı cihetler kadar birbirlerinden ayrı değildirler. “Prototipik” vasıflar ararken basitler üzerinde konuşmuş oluruz. Şark ve Garp insanlığın külçesini terkip ederler, bu itibarla, medeniyet dediğimiz şey yeni terkiplere doğru mütemadiyen istihale eder. Buna terakki, tekâmül, değişme ne dersiniz deyiniz. (...) Garp medeniyetinin içinde Şark unsurları ve Şark medeniyetinin içinde Garp unsurları yok mudur? Fakat her şey bir derece meselesidir. Bugünkü Garp medeniyeti, gittikçe terkibine daha fazla miktarda karışan çeliği hazmedemiyor ve kusmak istiyor. Onu makineleşmekten ve büyük sanayiın barbarlaştırıcı, hayvanlaştırıcı tesirlerinden kurtarmak için, terkibinde Şark unsurlarının çoğaltılması lazımdır. Zannederim ki Garp mistiklerinin istedikleri budur ve bu zaruridir. Mihaniki beşeriyet, Şark’tan biraz muhayyele ve metafizik tasavvur dileniyor. Çünkü, her gün biraz daha makineleşen zavallı Amerikalının her gün biraz daha kuruyan muhayyilesi, yarın saati icat eden yahut tayyareyi tasavvur eden bir Şarklı’nın yaratıcı kafasından mahrum kalacaktır. Şark ve Garp, mütevasıl kaplardaki su gibi birbirlerinin eksik taraflarını tamamlamak suretiyle, hem bugünkü müthiş kültür buhranını halledecek, hem de yeni terkiplere doğru gideceklerdir”. (120-121)

Doğu ve Batı’yı bir terkip mantığı içinde birleştirmeyi amaçlayan bu politika özgül ağırlığı her zaman yerli olana vermeyi ihmal etmez. Safa’nın romandaki gözü sayılabilecek Ferit’e göre olası birleşmede değişimin sınırları mahallenin halis özelliklerinin deforme olmaya başlaması noktasında biter. Terkip kültürel değerlerin muhafazası konusunda oldukça tutucu yönler taşır. Buna rağmen, *Fatih Harbiye*’de ortaya konan kültürel akıl zaman zaman metinsel düzeyin aşağılara çekilmesine neden olur.

¹⁶⁵ Veysel Şahin, “Peyami Safa’nın ‘Fatih-Harbiye’ Adlı Romanında Simgesel Değerler”, *bilig*, s. 55, (2010): 150.

Kahramanların her türlü yapıp etmelerine yansıyan yoğun didaktizm metni çok yönlü okumalara açık hale getirir. Özellikle de Ferit'in olduğu bölümler Safa'nın mesaj verme kaygısının doruğa çıktığı yerlerdir. Romansal gerçekliğin değil, politik vizyonun öne çıktığı bu noktalarda Batılılaşma sürecinin yol açtığı kafa karışıklarının emarelerini görmek işten bile değildir. Ferit mutlak sesi ve kültürelci ama eklektik tavrıyla Safa'nın argümanlarının cisimleştiği kişidir. Onun varlığı Neriman'ın Macit'le ilişkilerini sıfırlayarak mahallesine, Doğu'ya yani Şinasi'ye dönüşünün kıvılcımını da çakacaktır. Peyami Safa metinlerindeki örtük anlamlar dizisi yazarlık konumuna atfedilen değerlerle yakından ilintilidir. Safa çoğu romanında gözlemci tarzında bir anlatıcı konumundan ziyade, doğrudan ve aktif bir anlatıcıyı yeğlemiş gibidir. Bu aktiflik hem metinsel malzemenin işlerlik kazanması hem de içeriğin bir farklılık eksenini olarak gelişmesi açısından hayattır. Muhafazakâr kültür terminolojisinde en has kavramlardan olan terkip milli kültürün aleyhine sonuçlar yaratmaması kaydıyla bir öneri olarak sunulur. Ancak bu öneriler hemen her zaman bir yarılma ile malul olduğundan ortaya çıkan yeni şekiller daha çapraşık bir hale gelir. Terkibin istenildiği kadar yumuşak bir geçişle yaşanmaması yazarların kültürel tasarımlarının kısmileşmesi sonucunu getirir. Bu noktada muhafazakâr kavrayışın modernleşme sürecinde daha çekinik bir tavır alması şaşırtıcı değildir. Fakat, çekiniklik ve kısmilik bu kavrayışa ait metinsel kanonun aşırı siyasal yapısını açıklama noktasında genellikle başarısız olur. Dolayısıyla Jameson'ın Üçüncü Dünya metinlerini okurken kullandığı politik gözlüklerin muhafazakâr kanonu okumada işlevsel olduğu ileri sürülebilir. Yine de bu işlevsellik, söz konusu metinlerin totalleştirici bir tarza mahkûm edilişlerini gözden çıkarmamızı gerektirmez. Bununla birlikte söz konusu metinler çoğu zaman başka disiplinler tarafından kuşatma altına alınmıştır. Edward Said'e göre, "anlatı biçimsel bir kalıp ya da tür olmaktan ziyade, içinde siyaset, gelenek, tarih ve yorumun bulunduğu bir faaliyete dönüşmüştür".¹⁶⁶ Buluşma metinsel alanın başka parametreler tarafından kullanışlı kılınması çabasıyla at başı gitmiştir. Ekseriyetle, milliyetçiliğin çabası çoğu yazınsal türü tarihsel ve siyasal projeksiyonlara entegre etmek maksadıyla hasıl olmuştur.

¹⁶⁶ Edward Said, **Kış Ruhu**, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 63.

Azade Seyhan bu konuda şöyle yazar:

“Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1950) yazarlarının, genç ulusun yeni bir Batılı Türk kimliğini ve onun, bastırılmış ama hâlâ güçlü bir dinî geleneğin gölgesi altında laik bir moderniteyi benimseme yolundaki mücadelesini anlatan, derin bir içgörüyle yaptıkları tasvirler, o döneme ait düşüncelerimizin şekillenmesinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu kişiler, yeni ulusun inşa edilmesi; eğitim ve sosyal konulardaki reformların başarıya ulaşması; ve Aydınlanma’nın bilimsel ilerleme, eşitlik ve mitlerden ve batıl inançlardan kurtulma ideallerini gerçekleştirme ülküsüyle görevlendirilmişlerdi”.¹⁶⁷

Bu patronaj ilişkisi retrospektif bir biçimde Tanzimat’a kadar giden bir yazarlık tavrını açığa çıkarır. Ulusal inşa sürecinin temel hedeflerinden biri de birtakım ideolojik örüntüleri çeşitli disiplinler yoluyla toplumsal plana yaymaktır. Bu noktada aydınlar bir misyonla donatılarak kimi temaların genelleştirilmesinde önemli görülmüştür. Geleneksel kabul edilen değerler yerine, seküler ve rasyonel içerikli alışkanlıklar ön plana çıkarılarak kolektif hafızanın güncellenmesine çalışılmıştır. Ancak erken Cumhuriyet dönemi yazınının büsbütün bu olgu etrafında kümелendiğini söylemek doğru olmayacaktır. Bu edebiyatın milliyetçi ama aynı oranda muhafazakâr olan kanadı geleneksel kimliklerin çağcıl koşullarda yeniden ikamesinden yana tavrı alır. Milliyetçi muhafazakârlık, seçkinler ve kitleler arasında demokrasinin yol açabileceği kopuş tehlikesini, milleti organik cemaatin yerine geçirerek ve dinselikle yeniden içeriklendirerek aşma çabasıyla bu birikimin üzerine oturur¹⁶⁸. Demokrasi versus millet. Formülasyonun ortaya çıkardığı denkleme göre, cumhuriyet rejiminin yol açtığı kopuş, dinsel içerikli bir başka kurguyla giderilebilecektir. Demokratik kültürün meydana getirdiği kırılğanlıklar daha otantik ve kucaklayıcı bir planla, milleti oluşturan tekil kişileri organik bir cemaatin asli unsurları kılmayla düzeltilmeye çalışılır. Milli restorasyon süreci olarak da okunabilecek bu ikame ediş, farklı grupları bir dinsel aidiyet kanalı doğrultusunda indirgeme yoluna gider. Burada bir tür kutsallaştırma eylemi söz konusudur: Milli kimlik bir vazife bilincinin peşinden dinsel bir ritüelleştirme sürecine kapı açar. Seküler bir ideoloji olan milliyetçilik, dini kimliklerle kaynaşarak başat söylemler kurmuştur. Söylemlerin çıtayı yükselterek otonom ve total kurucu politik projelere dönüşmeleri böyle gerçekleşir. Muhafazakâr/milliyetçi aydınlar bu otoriter çerçevenin oluşumunda önemli bileşenler olarak görülür. Bununla birlikte Türkiye’deki muhafazakâr tavır, egemen olana (Batı’ya) uyum istenci ve entegre

¹⁶⁷ Azade Seyhan, **Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı**, çev. Erkan Irmak, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 20.

¹⁶⁸ Taşkın, **age**, 25

olma konusundaki hevesiyle, post-kolonyal toplumlarının milliyetçiliklerinden çok farklı bir benzeme dinamiğine sahiptir¹⁶⁹. Bir çeşit kısmi modernleşme süreci olarak görülebilecek olan muhafazakârlık Üçüncü Dünya deneyiminde gerçekleşen sert direnişlerle anılamaz. Muhafazakârlık devrimci kültürden azade biçimde, gelecekte değil, gelenekten, yıkmaktan değil, korumaktan, radikal dönüşümden değil, orta yolcu bir itidallikten söz eder¹⁷⁰. Dolayısıyla muhafazakâr kültüre mündemiç olan milliyetçilik anti-emperyalist esinlerden çok geleneksel tınılar taşır. Peyami Safa'nın çoğu metninde karşılaşılan da budur. Nitekim Türkiye muhafazakârlığının bu temel yazarlarından birinde Batılılaşma hep bir terkip çerçevesiyle ele alınır. *Fatih Harbiye*'de Ziya Gökalp'e selam yollanarak geçen şu pasaj bu açıdan önemlidir:

“Ziya Bey'e, daha doğrusu onun kabul ettiği içtimaî nazariyeye göre her kültür (o buna hars diyor) millî kalmalıdır ve millî kalmaya mahkûmdur; tekniğe gelince, bu, beynelmileldir; fakat bunlar müphem tabirlerdir. Her âlim, kültür meselesine başka başka medhûller tayin etmiştir. Ziya Bey ki (Dürkhaym) demektir, kültür kelimesini milli müesseselerin bir terkibi şeklinde kabul eder”. (117)

Ziya Gökalp'in hars/medeniyet kavramlaştırmasına yapılan göndermelerle dolu olan bu parça Fatih/Harbiye ikiliğinin başka bir alanda devam ettiğinin göstergesidir. Daha önce de belirtildiği gibi Gökalp'in sisteminde hars geleneksel unsurları ihtiva ederken, medeniyet aydınlanmacı düşüncenin bir sonucu olan bilimsel yenilik demektir¹⁷¹. Safa Gökalp'in formülasyonunu romanının ana çatılarından biri yapmış gibidir. Terkipten, değişerek devam etmekten ama bu yapılırken kurulacak bir dengeden bahsedilmektedir.

Peyami Safa'nın ütopyasının bir mekânsal tasarıma dönüştüğü örnekler de vardır. *Yalnızız*¹⁷² romanının ünlü Simeranya'sı muhafazakâr/milliyetçi anlayışın bir hayali ülke şekline bürünerek ortaya çıkmasına kaynaklık eder. Samim adlı kahramanın yarattığı bir ülke olan Simeranya dönemin muhafazakâr ideolojisinin idealist bir yansıması olarak âdeta bir manifesto niteliğindedir. Ekonomi, toplumbilim, tıp, felsefe, spirütüalizm ve astroloji gibi konular kitap boyunca Simeranya penceresinden tartışılır.

¹⁶⁹ Taşkın, *age*, 19.

¹⁷⁰ Süleyman Seyfi Ögün, “Lümpen Muhafazakârlık Üzerine”, *Doğu Batı*, s. 58, (2011): 13.

¹⁷¹ Gökalp, *age*, 30-31.

¹⁷² Peyami Safa, *Yalnızız*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), (Bundan sonra bu kitaptan yapılacak alıntılar sayfa numarası ile gösterilecektir.)

Sözelimi Simeranya’da toplum ilişkisi şöyledir:

“Esasen Simeranya, herkesin her sosyal harekette samimi ve tam iştirakini sağlayan olduğu gibi, vatandaşın yalnız politika sahasında ve yalnız dört senede bir sandığa attığı bir oy pusulasıyla değil, bütün sosyal müesseselerde herkesin, her gün ve her an müşterek bir ideale doğru bütün davranışlarını âhenklendiren yeni bir cemiyetin bünyesinden ve normal işleyişinden doğar. Tamamıyla fonksiyonel bir bünye hareketinin tabii sonucudur”. (147-148)

Uzviyetçi toplum görüşünün bir yansıması olan bu cümleler hayali ülkedeki cemiyet anlayışına dair ipuçları verir. *Yalnızız*’da ulaşılmak istenen ütopya Safa’nın ideolojik yönelimiyle paralel biçimde dönemin liberal/sol yahut İslamcı değerlerindense muhafazakâr bir inşayı amaçlar. Dolayısıyla Simeranya’nın kültürel bataryası milli/maneviyatçı cepheden sağlanır. *Yalnızız*, Gökâlp’in “Tevhid” şiirinde geçen “fertler yok, cemiyet var” dizesinin kitap halinde görünür olmasından ibaret bir düzenlemeye sahiptir. Safa’ya göre, benliği aşarak topluma uzanan bir sosyolojik bakış ebediyeti millet fikrinde bulacaktır. Nitekim, ahlak bile millilikle bağdaşık kılınarak değerlendirme yoluna gidilir. Her türlü toplumsal gücün mutlak bir hedefe yürümesiyle ortaya çıkacak bir müştereklik tarzından söz ediliyor gibidir.

Nurdan Gürbilek Peyami Safa’yı “milli gövde”nin yazarı olarak tarif ettikten sonra şöyle yazar:

Bir de öteki Peyami Safa var, daha çok bilineni. Bünye denince hastalanabilen bir bedeni değil, sağlam bir ‘sosyal bünye’yi; uzviyet denince aksayan bir bacağı değil, güçlü ‘Türk uzviyeti’ni; organizma deyince çürüyüp dağılacak bir gövdeyi değil, daima hayatta kalacak ‘milli organizma’yı anlayan Safa. Zamanlı insan varlığının yerine zamansız manevi varlığı geçirmeye çalışanı. Hastalık deyince her insanın şu ya da bu ölçüde tanıdığı bir zaafı değil, milli bünyenin ‘hasta üyeler’ini kasteden; organizmanın ‘hasta’ ya da ‘cansız’ hücrelerinin kesilip atılması gerektiğini söyleyen; Türk inkılabını bünyenin ‘kangren olmuş’ taraflarını kazıyıp çıkaran bir ‘büyük ameliyat’ olarak sunan Peyami Safa”.¹⁷³

Safa bunalım ve bireysellik merkezli bir anlatının yazarı olarak değil, oldukça müesses bir toplumsal kuşatmanın kalemşörü olarak tanıtılır. Kendisini kolektif “habitus”tan ayıran her türlü hesap yozlaşma riskiyle karşılaşacaktır. Cemaatçi bakış açısının egemen olduğu bir toplumsal örgütlenmede kimi bireysel yönelimlerin sapma olarak değerlendirilmesi şaşırtıcı değildir. Walter G. Andrews’a göre, geniş toplumsal matris, kendisini otonom bireylerden oluşan bir koloni olarak görmekten çok bir organizma olarak görür¹⁷⁴. Bütüne tehdit şeklinde telakki edilen her türlü organizma işlevsel sınırları zorlayacağı için gerekli önlemlerle muhatap olur.

¹⁷³ Gürbilek, **Benden Önce Bir Başkası**, 144-45.

¹⁷⁴ Walter G. Andrews, **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı**, çev. Tansel Güney, 6. bs., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 148.

Nitekim Safa'nın hesaplarında ferdiyetçilik bir sapma olarak değerlendirilir:

“Kelimenin tam üstüne bastın: Yalnızım, yalnızız... Bak, bu infirat romantizmi, anladın mı? Geçen asrın şairlerini isyan ettiren bu infirat romantizmi, daha önceki asrın insan haklarına temel yaptığı bir infirat ideolojisine karşıdır. Bu, işte, yakıcı ve boğucu yalnızlık korkusu, bu müthiş fobi, ferdiyetler nizamı üstüne kurulmağa doğru her gün biraz daha fazla giden yeni zamanların Ben'ler arasındaki mesafeler açarak ruhların birbirlerine intikallerini ve kaynaşmalarını mümkün kılan polipsişik bir havadan onları mahrum etmesidir. Yani, bak, büyük kalabalıkların ortasında, insan denilen sosyal mahlûk, kendi... Kendi iç dünyasının mahpusu halinde, şifasız bir yalnızlığa mahkûm. Anlatabiliyor muyum? Bu... Bu egosantrik insan telâkkisi, bütün aşkları anlaşmazlığa düşüren ve kine çeviren ters bir disiplin doğurmuştur. Yalnızım, evet, herkes yalnızdır, yalnızız. Bunun geçen asırdaki edebiyatı çok zengin. Hattâ unutulmuş bir temdir, artık. Fakat unutulması halledildiğini göstermez. Bütün ihtilâflarımızda yalnızlıklarımız çarpışıyor. Hattâ kendi kendimizle mücadelelerimizde bile kendilerimiz –Çünkü bak, iki ‘kendi’ var içimizde- birbirine karşı yalnızdır”. (445-446)

Bireyselliğe karşı yürütülen bu kapsamlı mücadele Safa metinlerinin en gerilimli anlarına tekabül eder. Bu romanlarda bireysellik toplumsal gelişmenin önünde bir ur olarak görülürken hemen her zaman içtimai düzenin kullanışlı bir izlek haline getirilmesinde anahtar roldedir. Ben ile toplum arasındaki çatışma Safa'ya içtimai fikirlerini oldukça radikal bir düzlemde tanıtmaya imkânı sunar. Bununla birlikte bu metinler Bahtinyen anlamda bir düzenlemeye de sahiptir. Bakhtin romanı diyalojik bir tür olarak ele alır, çünkü roman biçimi ve yapısıyla aşağı kültürle yüksek kültürü, kutsal olanla bayağı olanı birbiriyle ilişkilendirir. Romanın bu özelliği, toplumsal çevrenin çeşitli derecelerinden gelen seslerin çoğulluğu, farklı konuşma biçimleri, deyimler, kuşaklara özgü ifadeler, otoritenin ve bürokrasinin dilleri, siyasi sloganlar ve uzmanlık bildiren jargonlar derlemesi anlamına gelen heteroglossia'dır¹⁷⁵. Romanın bu çok katmanlı yapısı onun farklı üslup ve içerik trafiğine maruz kalmasına yol açmıştır. Ancak Türkçe romanın erken dönem örnekleri söz konusu olduğunda bu maruz kalışın daha kültürelci temalar eşliğinde yaşandığını görmek şaşırtıcı değildir. Toplumsal eğilimlerin bir değiş-tokuş ilişkisi içerisinde yaşandığı ve resmi tarihe dair alternatif senaryoların bastırılmış bellekten yardım alınarak yeniden canlandırılmaya çalışıldığı yer metinsel alandır¹⁷⁶. Peyami Safa'da yazınsal gerçeklik kamusal bilginin ışığında bir kere daha elekten geçirilerek kendisinden menkul olmayan bir değerler sisteminin malzemesi kılınmış gibidir. Oysa bu sadece ona özgü bir durum değildir. Geç dönem Osmanlı edebiyatından başlamak üzere, erken dönem Cumhuriyet edebiyatına kadar edebi türler kâh pedagojik ve siyasal kaygı yüklü araçlar kâh milli bilincin yükselişe geçmesinin bir damarı kâh da toplumsal değişimin öncüsü yapılmıştır. Organik cemaati oluşturan bireyler için

¹⁷⁵ Seyhan, *age*, 34.

¹⁷⁶ *age*, 23.

edebiyatla haşır neşir olmak, bir kamusal eyleme soyunmak, bir uzlaşının ürünü olduğunu hayal ettikleri bir ulusa katıldıkları hissini verir.¹⁷⁷ Dolayısıyla mobilizasyonun esas gerçekleştiği alanlardan biri yazınsal kültürdür. Burada gerçekleşen ilişki modelleri hayatın sahici yanlarında kullanıma sokulmuştur. Edebiyatın modellemeler yoluyla verdiği otantiklik duygusu bireyler arasında ortak deneyimlerin şekillenmesi açısından da kritik değer taşır. Nitekim Benedict Anderson sanayileşme sonrası toplumların yaşadığı kopuşların süregelen bir zaman içinde olma hissini unutturduğunu ve vuku bulan tarihsel kırılmanın acil biçimde bir “özdeşlik anlatısı”nı zorunlu kıldığını savunur¹⁷⁸. Safa’da bu özdeşlik anlatısı milliyetçi ve dinsel çerçeveler kullanılarak işlenir.

Sözgelimi *Yalnızız*’daki Simeranya kitabında prensipler şu şekilde geçmiştir:

“Geçen asrın sonuna kadar, dört beş yüz yıl süren bu tabiatçı düşüncenin, bazı ruhçulardan ve din felsefecilerinden gelen mukavemetlere rağmen nasıl muzaffer olduğunu ve teknik mucizelerini verdiğini görüyoruz. Fakat insan düşüncesi bu sefer de öteki ayağı üzerindedir ve kendi kendisini yalnız tabiat yapısı içinde anlatmaktan öteye geçemediği için, manevi kudretinin tam şuurundan da, gelişmesi imkânlarından da mahrum kalmıştır. Bunun felsefedeki neticesi kaba bir pozitivizm, psikolojideki neticesi vatmanların dikkatini ve hafızasını yarım yamalak ölçmekten ileri gitmeyen bir faydacılık, sosyolojik neticesi cemiyetlerin mahiyetlerini anlamaktan ziyade pratik ihtiyaçlarını araştıran monografi ve istatistiklerin ortaya döktüğü bir sürü yalan yanlış rakam, politikadaki neticesi, Ortaçağ’ın din harpleri yerine ekonomik ihtilaflarından doğan para harplerini getirmesi, ahlaktaki neticesi de, ‘Bugün varız, yarın yoktan’tan ibaret bir fanilik endişesi içinde mahzunlaşan insan, konfor, lüks, çılgınca macera, eğlence, cinsi azgınlıklar peşinde gününü gün etmekten başka ideallerden tedirgin eden bir yaşama telakkisine sürüklemesidir. İnsanın hayvanlığını medenileştirdiği kadar, medeniyetini de hayvanlaştıran bu çağ da, beş asır tek ayağı üstünde topalladıktan sonra, yirminci asrın her biri iflas eden büyük ihtilalleri ve dünya harpleriyle yıkılmak üzere olduğunu gösteriyor. Yirminci asrın yalnız spiritüalist filozoflarında değil, tabiat âlimlerinde de tabiatı aşan metafizik prensiplere ve Allah’a doğru bir yöneliş görüyoruz. En büyük zekâlarda, artık iki ayağını da yere basan yeni bir dünya hasreti doğduğu seziliyor”. (201-202)

Safa, maddiyata karşı maneviyat, sekülerizme karşı muhafazakârlık, isyankârlığa karşı tevekkül önerir gibidir. Yıkılmak üzere olan bir çağın tek kurtuluşunun Allah’a yönelişle mümkün olacağı söyleniyordur. Peyami Safa’nın bütün metinlerine yayılan bu tanrısal bakış açısında Şark’a muazzam bir rol biçilmektedir:

“Maddenin fethine çıkan garp, tabiatla kavgasında teferruata daldı; tahlil neşterinden başka elinde silahı yoktu; dikkate ancak varlığın mikroskop adesesine isabet eden parçası üstünde kaldı; külü göremedi ve vahdetten uzaklaştı. Şark terkiplere sadık kaldı ve yaratılış manzumesinden başka hiçbir noktaya alakasını dağıtmadı. Biri garp, gözlerini toprağa ve maddeye sapladı; öteki, şark bakışlarını yıldızlardan ayırmadı”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Seyhan, *age*, 34.

¹⁷⁸ Anderson, *age*, 225-226.

¹⁷⁹ Safa, *20. Asır Avrupa ve Biz*, 220.

Doğu, Batı'nın yönünü çevirdiği bilimsel yeniliklere kapılmadığı ve gözlerini yaratıcı ışıktan ayırmadığı için olumlanır. Safa pozitivist görüşün kültürel alana içkin olan dinsel karakteri çözmesine çok ciddi eleştiriler getirir. Gerek inanç önerileriyle gerekse çoğu romanının ana temalarından olan mistisizm kanalıyla dünyanın büyüünün bozulmasına bayrak açar. Ona göre, insanın mezar karşısındaki acılarına, korkularına ve sorularına cevap ve teselli koşturamayan ideolojilerin dine hücumları nafi'dir. Bununla birlikte, Safa'daki Doğu-Batı ayrımının bir benzeri Necip Fazıl Kısakürek'te de görülür:

“Mütefekkirin son hükmü şudur ki: Şarklı, saf ilimden, teknikten, dış âlemden, dış âlem üzerindeki akıl zaferlerinden, fert ve cemiyet münasebetlerinden, sistemli hak ve nizamdan, her türlü riyazî ölçüden, dış âlemde birer miyar ve nizam olan her şeyden, bütün şubeleriyle güzel sanatlardan, hayatı kucaklayıcı yaygın edebiyattan mahrum; ve bunlara malik olmak istedikçe Garbın ve miskin taklitçiliğine mahkûm bir insan tipidir”.¹⁸⁰

Teknik/duygu ayrımı iki kültürel bölgenin temel belirteçlerinden biri haline gelirken Doğu'nun handikaplarının ortaya çıkmasına neden olur. Kısakürek'in yazılarında Doğu Garplıların gözünden “hendese kafası olmayan, karmaşık hayaller peşinden koşmaktan yorgun düşmüş enayi insan kadrosu” şeklinde anlatılır. Ölçüsüzlük, şuursuzluk, hesapsızlık gibi özellikler Doğu kimliğinin özcü bir değer elde etmesi uğruna peşi sıra söylenir. Ancak bütün bu negatif atıflara karşın Necip Fazıl Doğu'nun başkalığını savunmaktan vazgeçmeyerek bir ideolojya örgüsü inşa eder. “Doğuya İnanalım” isimli yazısında “yürekleri ve kafaları dört köşe madde hendese körletmezden evvel ruhumuzun ilk ve büyük marifetlerine sahne olan vatan”ın Doğu olduğunu söyler. Necip Fazıl'a göre, ruh, mucize, büyü, şiir ve ötelere kıymetleri hep Doğu'dadır¹⁸¹. Peyami Safa'nın “Ruhumu Geriye Ver” yazısındaki gerilime benzer bir tarzda yazılmış bu metin Doğu'nun Batılı mekanik anlayıştan mutlak farkını niteler.

Safa'ya göre, dinlerin sorulara verdikleri cevaplar, bilgi sınırlarını aşan konulara karşılık geldiği için bazılarını, ekseriyetle de sıkı bir bilim disiplininin geçmiş olanları tatmin etmez, hayal ürünü ve ispat edilmemiş varsayımlar gibi görünür. Ancak bilim tarihi aynı zamanda dünün hayallerinin bugünün hakikatleri olmasının tarihidir. Dolayısıyla bugünün hayalleri de yarının hakikatleri olabilir. Safa laik bir ahlakın insanlarda yarattığı boşluğun dinsel ahlakla çözülebileceğini iddia

¹⁸⁰ Necip Fazıl Kısakürek, **İdeolocya Örgüsü**, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1973), 24.

¹⁸¹ **age**, 35-38.

eder¹⁸². Seküler kültüre yönelik bu karşıtlık dinsel alana atfedilen geniş alanla yakından ilişkilidir. Peyami Safa'nın geleneksel şifa ve parapsikoloji konusundaki ilgileri, onu ortodoks pozitivist bilim anlayışına karşı tepkilerinde sık sık dillendirilir¹⁸³. Pozitivizme dönük muarızlık aslında muhafazakâr kültürün çoğu kalemşöründe temel bir vurgu olarak karşılaşılan bir tutumdur. Muhafazakârlar zaman zaman dine araçsal yaklaşırken bile onu ulusal kimlikle örtüştürme çabasından vazgeçmezler. Fırat Mollaer'in deyişiyle bir tür manevi batarya¹⁸⁴ addedilen din seküler aidiyet bağlarının oluşumunda hayati bir rol oynar.

Mollaer bu konuda şöyle yazar:

“Hayes, ‘kutsal’ kategorisinin insan bilincinin doğal yapısal bir ögesi olduğunu belirten Eliade’ye benzer biçimde, insanda evrensel bir ‘din duygusu’ olduğunu ileri sürer. İnsan, bir dine inancını yitirse de dini duygu ortadan kalkmadığı için, o bilinçli ya da bilinçsiz olarak başka tapınma objesi bulur ve yaratır. Milliyetçilik, bu evrensel din duygusunun modern bir dışavurumudur”.¹⁸⁵

Milliyetçiliğin dinsel bilgiyle olan birlikteliği muhafazakâr siyasetin bir diğer önemli temsilcisi Necip Fazıl Kısakürek tarafından da sıklıkla kullanılan bir argümana dönüşmüştür. Hem İslamcı hem de milliyetçi bir kültürel damara sahip olan Necip Fazıl laik Cumhuriyet’in yarattığı aydınlanmacı değerler nedeniyle bir darboğaz yaşayan Anadolu toplumu tarafından hemen sahiplenilmiştir. Onun yazılarında da modern insana sıkıntı veren parçalanmaya ilişkin dinsel reçeteler vardır. Necip Fazıl korkuyla karşılanan boşluğa dinsel bir boyut ekleyerek insanlığın arayışına bir cevap olmayı dilemiştir. Bütün varlığını homo religiosus kavramlaştırması ışığında dinsel bilginin verdiği huzura adayacak müminler ordusu kolektif ruhun yeniden onarımı için elzem görülmüştür¹⁸⁶. Burada Safa’ya nispeten dinsellik yönü daha baskın bir muhafazakâr tavır söz konusudur. Ancak Peyami Safa’da milliyetçilik ve dinsellik birbirlerinin türevi kategoriler olarak görülürken herhangi birine bir ayrıcalık tanınmaz. Bununla birlikte iki eğilim de oldukça esnek şekilde algılanır. Muhafazakârlığın veri aldığı homo nationalis, konjonktürel olarak dışlamacı olabildiği kadar, konjonktürün baskısından kurtulduğu durumlarda, milliyetçilik ile

¹⁸² Safa, **20. Asır Avrupa ve Biz**, 33.

¹⁸³ Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri”, 129.

¹⁸⁴ Bkz. Fırat Mollaer, **Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016)

¹⁸⁵ Mollaer, **Muhafazakârlığın İki Yüzü**, 186-187.

¹⁸⁶ Elisabeth Özdalga, “Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek”, **Toplum ve Bilim**, s. 74, (1997): 175.

bağdaştırılması hayli güç olabilecek şekilde özümsemecidir¹⁸⁷. Safa'da milli ve dinsel kimlikler oldukça kısmi bir biçimde uzlaştırılan yapılar olarak görülür. Batı'yla girilen ilişkide bu kısmilik kullanılmaktan imtina edilmez. Safa'nın terminolojisinde Avrupa uygarlığını toptan kabul yahut retten söz edilmemektedir. Her zaman üçüncü bir yol vardır. Buna göre, milletin yabancı bir medeniyetle kendi milli ve dini geleneklerini uzlaştırarak ahenkli bir sentez yaratması mümkündür. Dolayısıyla Safa'nın pragmatik milliyetçiliği, geleneklerin milli karakterini ortaya koyarken etnosantrik değildir. Bu çerçevede, milliyetçilik medenileşmenin zenginleştirici etkileşimlerine engel bir güç olmamalıdır. Diğer bir deyişle, kültür ve medeniyet kavramlarının birbirlerinin ayağına dolanmayacağı ılımlı bir doktrin önerilmektedir¹⁸⁸. Safa'yı veya genel olarak Türkiye muhafazakârlığını Batı-dışı diğer toplumlardan ayıran en önemli farklardan biri budur. Türkiye tarzı muhafazakârlık bir farklılık kârı üretmektense, ortaklıkları öne çıkartarak olası ittifakların zeminini kollar. Peyami Safa'nın ve temsilcisi olduğu muhafazakârlığı ekseriyetle de Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinden ayıran bu eğilim onun anti-emperyalist bir damara sahip olduğu iddiasını çürütür. Kaldı ki, özellikle *Kadro* dergisiyle yaşanan zıtlasma bu iddianın altını iyice oyan bir karakter gösterir. Safa çoğu yazısında *Kadro* dergisinin Kemalizm dolayımıyla kurmaya çalıştığı anti-emperyalist çizgiyi yerden yere vurmuştur. Safa, Türk milliyetçiliğini örneğin İtalyan emperyalizmi ile mücadele etmiş bir Habeşistan ile sadece müstemleke olması itibariyle kıyaslamanın onu büyük tarih ve kültür farkına tamamen yabancı kalmak anlamına geleceğini savunur¹⁸⁹. Nuray Mert Safa'nın da en etkin isimlerinden olduğu *Türk Düşüncesi* dergisinin çizgisini şöyle anlatır:

“Türk Düşüncesi çevresinin, ilk çıkışlarında, iki temel sorunu vardı: Cumhuriyet devrimini yeniden yorumlamak ve o yıllarda gündeme gelmeye başlayan sol düşünceye karşı bir alternatif geliştirmek. Peyami Safa'nın deyimiyle, ‘inkılâp iki aşırılık arasında sıkışmıştı’; ‘devrim yobazlığı ve irtica’. ‘Devrim yobazlığı’ ile kastedilen, bir yandan *Kadro* dergisi etrafında oluşan, sol eğilimli olarak da değerlendirilebilen, devletçi çizgi, diğer yandan ise doğrudan Cumhuriyet devriminin toplum tarafından tepki uyandıran, fazla Batıcı ve seküler vurgusuydu. Peyami Safa ve arkadaşlarına göre, Cumhuriyet, tarihin doğal seyrinin sonucuydu, modernleşme ve Batı medeniyetinin karşısında yer almak tarihin akışına karşı çıkmak olurdu. Yanlış olan, modern Batı medeniyetinin izinden gitmek değil, bunu yaparken tarihsel, kültürel değerlere sırt çevirmektir”¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Ögün, “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri”, 129.

¹⁸⁸ Agm, 129.

¹⁸⁹ Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 195.

¹⁹⁰ Mert, agm, 316.

Safa'nın *Türk Düşüncesi* dergisi üzerinden geliştirdiği kültürel atak Türk milliyetçiliğinin saflarını belirginleştirmesi açısından kıymetlidir. Dergi gelenekleri ezip geçen reaksiyonerlikle değil, ölçülü bir bileşimden yana kurulan denklemle hem aşırı inkılâp hareketlerinin, hem de irticai aktivizmin kesilmesi için uğraşır. Safa'ya göre, toplumların kendisi kalarak değişmesinin anahtarı unsurlarını tarihte ve gelenekte bulan milli şahsiyete zarar verilmemesinde gizlidir. Öyle ki, gerek inkılâp hareketine yönelik irticai saldırıların temelinde gerekse de inkılapların istenildiği biçimde kurumsallaşamamasının sebebi olarak geçmişten kopuk bu ilerlemecilik gösterilir ¹⁹¹ . Dolayısıyla *Türk Düşüncesi* dergisi değişime değil, değişimin ölçülülükle bağdaşmayan radikal mahiyetine eleştiri getirmiştir. Bu davranış onu muhafazakâr kültüre mündemiç bulunan ılımlı karakterle örtüştüren taraftır. Ancak gerek *Türk Düşüncesi* etrafında şekillenen muhafazakâr aklın gerekse de *Kadro* çevresinde kümelenen daha sol anlayışın radikal anlamda benzerlikler taşıdığı söylenebilir.

Ahmet Çiğdem'e göre,

(...) “milliyetçi/gelenekselci Kemalizm yorumuyla, Batıcı Kemalizm yorumu arasındaki çatışma, kısır bir çatışmaydı. Muhafazakâr ideolojinin temel öğelerine sahip olmak açısından aralarında hiçbir fark yoktu. Üstelik hem milliyetçi gelenekselci çizgi hem de Batıcı çizgi kendi ideolojik alanlarında değil, Kemalizm'in içerisinde bir yer tutmaya çalışmaktaydılar. Her iki çizginin de ortak özelliği, ‘din müessesesine’ gösterilen hürmetle birlikte, yobazlığa, İslâm bağnazlığına karşı olmalarıdır”.¹⁹²

Temel ayrılık geleneksel hayatın hangi açılardan devam ettirileceği noktasında düğümlenmiş kalmıştır. Bir yanda tarihsel birikimden yüz çevirerek yeni bir epistemolojinin çağrısı varsa, diğer yanda toplumsal hayatın evrimci bir çizgide modernleşmeye eklenmesinin çağrısı vardır. Ancak her iki durumda da millileşme hamlesi geçmişten gelen kültürel malzemenin kamusal ve bireysel vicdanlara yerleştirilmesini amaç edinmiştir. Bir tür sosyal düzenleme biçimini alan milli oluş süreci hem seküler hem de muhafazakâr modernleşme yorumlarınca en dolaysız hedef olarak görülür. Buna benzer bir ortaklığı Orhan Koçak da dile getirmiştir:

“Tanzimat ve Batılılaşma konusuna eğilen hemen her yazar ikilikten söz etmiştir; ama bugün daha önemli görünen olgu, yenilikçilerle gelenekçilerin aynı çerçeveyi benimsemesidir. Muhalefet de yeninin iğvası karşısında dirençsizdi; kendi tezlerini savunmak için karşı tarafın sunduğu kuramsal araçlardan yararlanıyor veya gelenekçiliği savunmak için verdiği

¹⁹¹ Peyami Safa, *Din İnkılâp İrtica*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1971), 188.

¹⁹² Çiğdem, *agm*, 47.

mücadelede kaçınılmaz olarak yenilik ihtiyacını da besleyen bir zeminin genişlemesine yol açıyordu”.¹⁹³

Safa’nın içinde bulunduğu gelenekçi muhafazakârlar tarih içinde her şeyin değişmeye mahkûm olduğunu belirtirken bile, esas olanın değişme güçlerini takviye etmekten ziyade dil, din ve folklor gibi milli geleneği oluşturan ve taşıyan tarihsel yapıların çöküşlerinin önlenmesi olduğunu vurgulamışlardır¹⁹⁴. Milletleşme dinamiğinin içtimai bir evrimleşme olarak algılandığı bu kurguda dilsel/dinsel aidiyetler tarihsel taşıyıcılar olarak kabul edilir. Türkiye örneğinde muhafazakâr ideoloji siyasal zemini domine ederken en çok bu taşıyıcılardan yardım almıştır. Safa’nın dil ve din üzerine yazdığı çoğu metninde kültürel sürekliliğe atıf yapılması ideolojik hassasiyetlerin kurucu rolüne ilişkin önemli ipuçları saklar.

Peyami Safa’nın yazarlık konumuna hâlel getirecek düzeyde kanıksadığı bu başat rolün bazı metinlerinde irtifa kaybettiği söylenebilir. Ancak bu kaybın metinlerin politik niteliğine bütünlüklü biçimde yansıdığı çok az örnek vardır. Safa irtifayı bilinçli bir tercihle edebi alanın ferahlaması açısından değerlendirmiş gibidir. Kaldı ki, özellikle de *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*’nun¹⁹⁵ dışında Safa daima üst perdeden bir dil kullanmaktan kaçınmamıştır. Bununla birlikte, söz konusu romanın izleksel akıbetinin ulaştığı boyutlar gerçekten şaşırtıcıdır. Safa’nın külliyatı içinde oldukça ayrıksı duran bu eser ulusal alegori tartışmasında kayda değer bir farkı simgeler. Zira *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*’nun yazarının daha önce bahsi geçen yazarla, yazarlık tavrıyla pek ilgisi kurulamaz. Otobiyografik nitelikler gösteren bu kitap, sanki evvelki yazarlık seçiminin altını oymak, değerini düşürmek, deyim yerindeyse estetik macerasını sönmölemek için yazılmıştır. On beş yaşında bir çocuk olan roman kahramanı yaşının insanı değildir. Hastalıklı organ çocuğun yaşam serüveninin biçimlenmesinde birinci elden belirleyici olmuştur. Romanın olay örgüsü üç halka şeklinde ortaya çıkan üç çatışma üzerinden gerçekleşir. Bunlardan ilkinde çocuk hasta uzuvla ikincisinde sosyal çevreyle, üçüncüsünde de yine kusurlu uzuvla mücadele verir¹⁹⁶. Hasta bir çocuğun kendi içiyle dış dünya arasında bocalaması üzerine kurulan roman Safa’nın eserine oldukça kusurlu bir anlatıcı seçmesiyle de

¹⁹³ Koçak, “Kaptırılmış İdeal”, 101.

¹⁹⁴ C. Nâzım İrem, *agm*, 69.

¹⁹⁵ Peyami Safa, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat), (Bundan sonra bu kitaptan yapılacak alıntılar sayfa numarası ile gösterilecektir.)

¹⁹⁶ Mehmet Tekin, *Peyami Safa’nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerine Bir İnceleme*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990), 58.

ilginçtir. Her türlü arzusun nihayetinde hastalık bariyeriyle kesildiği anlatıda psikolojik çözümlemeler ağırlık taşımaktadır. Safa diğer romanlarının aksine bu kez tamamen içe yönelmiş ve dış dünyadaki nesnelere içerinin verdiği değer nispetinde anlamlar yüklemiştir:

“Kenar mahalleler. Birbirine ufunetli adaleler gibi geçmiş, yaslanmış tahta evler. Her yağmurda, her küçük fırtınada sancılanan ve biraz daha eğrilip büğrülen bu evlerin önünden her geçişimde, çoğunun ayrı ayrı maceralarını takip ederdim. Kiminin kaplamaları biraz daha kararmıştır, kiminin şahnişini biraz daha yumrulmuştur, kimi biraz daha öne eğilmiş, kimi biraz daha çömelmiştir; ve hepsi hastadır, onları seviyorum; çünkü onlarda kendimi buluyorum; ve hepsi iki üç senede bir ameliyat olmadıkça yaşayamazlar, onları çok seviyorum; ve hepsi, rüzgârdan sancılандıkça ne kadar inilderler ve içlerinde ne aziz şeyler saklarlar, onları çok.. çok seviyorum”. (13-14)

Anlatıcı dış dünyadaki evlere kendi ruhunun niteliklerini atfetmiş gibidir. Onu hasta ve yalnız kılan bütün özellikler bire bir dışarda da vardır. Bir kusur olarak hastalıklı olmak şaşırtıcı derecede kutsanmıştır. Nurdan Gürbilek’e göre; çoğu insanın hasta bir medeniyetin enkazından sapasağlam bir milletin doğduğu fikriyle meşgul olduğu bir dönemde, sağlıklı bedenin aydınlık bir zihnin temel koşulu olarak yüceltildiği yıllarda, genç bir yazarın “ağaçların bile sıhhatine imren[ecek]” kadar hasta bir adamdan, durmadan zonklayan bir bacaktan; kan, ifrazat ve ilaç kokularının yükseldiği hastane koridorlarından söz ediyor olması şaşırtıcıdır¹⁹⁷. Aslına bakılırsa, bu anlatı Safa’nın edebi kişiliğinde topladığı özellikleri ifşa etmesi noktasında da önemli sayılmalıdır. Başka metinlerde dönemsel olarak açığa çıkan karanlık yan, bu kez romanın tamamını ele geçirmiş gibidir. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* bir erken dönem eseri olarak kimi yönlerden geleceğe işaretler bıraksa da, büyük yapıtta fazlasıyla özerk bir konumu işgal eder. Safa’nın bu romanda merkezi bir yerde bulunan hasta tipolojisi giderek figüran konumuna çekilecektir. Bunun yanında, ideolojik gözlükler Safa’nın her türlü marjinal düşünceye hastalık penceresinden bakmasına yol açacaktır. Hastalık metaforu önemli bir yer kaplar bu romanda: Orhan Okay *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*’nda aşkın olanın çocuğun Nüzhet’e yönelik aşkı olmadığını, doğrudan hastalık hali olduğunu vurgular. Ona göre, hastalık, alelâde bir vak’a olmaktan çıkıp, âdeta romanın görünmeyen kahramanı durumdadır. Çocuğu hayattan soğutan hastalık, bir başka düzlemde, onun olgunlaşmasının ve içgörü kapasitesinin giderek artmasının da imkânını vermiştir¹⁹⁸. Bununla birlikte, Gürbilek “ağaçların bile sıhhatine imrenen” bir kahraman yaratabilen Safa’nın çürüyüp

¹⁹⁷ Gürbilek, **Benden Önce Bir Başkası**, 142-143

¹⁹⁸ Orhan Okay, **Edebiyat ve Sanat Yazıları**, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 233.

dağılacak bir bedenın yerine ölümsüz ruhu geçirirken tereddüt edememesini sorunlu bulur¹⁹⁹. Safa “ikizini öldürürken” gözünü kırpmamış gibidir ama zaten bu romanın atmosferi yapıtının homojen bir görüntü kazanamamasına yol açmıştır. Hasta anlatıcı varoluşsal bir sıkıntı yaşarken bir kaçış fırsatı kollar:

“Zaten hastaneden eve gelinceye kadar içimde bir deniz, bir vapur, bir şimendifer yolu, etrafında beyaz köşkler dizili bir yol hayali vardı; bu, açık, berrak bir hayal değildi, birçok karışık tasavvurlarım arasında, çabucak çevrilen bir defterin yapraklarında görülen resimler gibi, görünmesiyle kaybolması bir oluyordu: Deniz, vapur, uzun ve çıplak bir yol, bir toz dumanı, köşkler, çayırlar, bahçeler... Fakat bu hayalin içinde ne fakülte, ne doktor vardı. Bunu, o manzaraya sonradan ilave ettim“.(16)

Anlatıcı kendi sıkışıklığına bir yolculuk arzusu üzerinden çareler aramaktadır. Yol düşüncesi hem bunaltı veren çevreden hem de bu çevrenin biçimlendirdiği “iç”ten kurtulmanın imkânını sunacaktır. Hareket fırsatı her türlü felaketten kurtulma, sınırlardan ve sıkıntılardan arınmaya götürme nüvesi taşır. Bununla birlikte, yol hayali, üstelik uzun ve çıplak, aynı zamanda bir toz dumanı içinde görüldüğü de dikkate alınırsa, kahramanın hayatının nasıl gelişeceğine ilişkin bir kaygının varlığına da işaret eder²⁰⁰. Safa’nın çok az romanında kahramanlar bu türden bir kaygıyla yüklü doğar. Birçok metinde karşılaşılmasına rağmen, daha kutsal değerlerin yüceltilmesine ve model olarak öne sürülmesine kaynak kılınmaktan öteye geçilememiştir. Dolayısıyla *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*’ndaki kahramanın böylesi bir tasayla dolu olması Safa’nın romansal tercihlerindeki çeşitliliğe iyi bir örnektir. Ancak çeşitliliğin zaman içinde romansal hakikatten uzaklaşarak başka hakikatlerin alanına kayması edebi açıdan bir dekadanstır. Yazarın eserleri içinde en rafine politik metin olmasına rağmen, bu romanda da çeşitli tartışmalar yok değildir. Adından da bir seçimi imleyen “Kozmopolitlerin Hücumu” isimli bölüm bu açıdan ilginçtir:

“Beni susturan şey nefretimdi. En basit içtimaî dâvaları anlamayarak kadar yabancı tesirler altında şahsiyetlerini kaybeden bu insanlarla münakaşaya mecbur olmanın küçüklüğünden muzdariptim. Türkiye’de ecnebi mekteplerin kuvvetli silindirleri altında yamyassı olan bu kafaların kesilmesinden başka çare görmüyordum. Ecnebi mekteplerini işgal suretiyle manevî kapitülasyonları kaldırdığı için hükûmeti beğeniyordum. Bu mekteplerin benim aşkımda rol oynayacak kadar ileri gideceklerini evvelce tahmin edemediğim halde”. (73-74)

Safa’nın belki de en eksilteli anlatıma sahip romanında bile bu türden bir politik vaazın bulunması romansal gerçekliğin metin-dışı yapılar dikkate alınmadan ilerleyemediğinin doğrudan kanıtı gibidir. Ancak bu kısa anlatının diğer romanlardaki kısımlardan önemli bir farkı vardır: Safa’nın sesi daha düşük perdeden

¹⁹⁹ Okay, *age*, 149.

²⁰⁰ Tamer Kütükçü, “Dokuzuncu Hariciye Koğuşu –Kahramanın Bilinçaltına Yönelik Bir Okuma Denemesi-“, *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, s. 28/1, (2004): 134.

çıkıyordur ve kahraman ne yaparsa yapsın mutlak bir nutuk çekemiyordur. Bir başka deyişle, siyasal hınç çocuğun bedensel acıları karşısında zayıflayarak etkisini kaybeder. Çocuğun hastalık hali başka türden yönelimlerin yaşanmasının önünde en temel engeldir. Safa'nın diğer metinlerine mührünü vuran taşkın ve coşkun ses burada sessizlik perdesine takılarak içsel enerjinin konusu olur. *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu*'nun özgün tarafı da buradadır: İlk defa bir Safa metni kamusal olan karşısında geriye çekilerek edebi gerçekliğini trajik deneyimin emrine vermiştir.

SONUÇ

Muhafazakâr ideoloji kaynaklı Erken Cumhuriyet dönemi edebiyatı ulusal temalardan yoksun metinlere yönelik olarak açık biçimde tasfiye veya yok sayma mekanizmalarını kullanmıştır. Yeni rejimin argümanlarını hesaba katmayan çoğu eserin tavsiye özelliğini kaybetmesi bununla açıklanabilir. Gerek resmi mercilerin girişimleri gerekse edebiyat ortamını belirleyen otoritelerin önerileriyle olsun, gözden düşürme bir kültürel politika halini almıştır. Yahya Kemal Beyatlı, “Şiirde de Ordu Millet” isimli oldukça ironik bir başlığa sahip olan yazısında, vatan topraklarında millet olgusunun yeşermeye başlamasının “tebaiyyet” fikriyle at başı ilerlediğini belirtir. Ona göre, bu olgu şiirde ordu millet düşüncesinin kaynağı olmuştur²⁰¹. Beyatlı’nın patronaj ilişkisine atfettiği rolden de anlaşılabilceği üzere, Türkçe edebiyatın gelişim süreci ağırlıklı olarak ulusal endişe ve toplumsal mobilizasyonun gölgesinde yaşanmıştır. Bu etki söz konusu metinleri oldukça politik örüntülerle yüklü kılar. Kurgusal yapının değil, dışsal basıncın etkin olduğu bu metinlerde kahramanlar birer dava insanı haline getirilerek siyasal alana ilişkin kodlarla işaretlenirler. Tanzimat’tan başlayarak erken Cumhuriyet dönemine kadar yazılan metinlerin ekseriyeti bu kodları işleme koyan olay örgüleriyle tanınır. Kodların derlendiği cephane ise Batılı kültürel yaşantıdır.

Siyasal eşitlik fikrinin çok etkili olmadığı toplumlarda model (dolayımlayıcı) ile özne arasındaki mesafe kapanmayacak kadar büyüktür²⁰². Türkçe edebiyatı yazınsal adaletten çok kültürel konumlanışına göre çerçeveselendiren bu anlayış toplumsal gözlüklü analizlere konforlu bir alan sunar. Taner Timur’a göre, Türkçe roman kendi kendine yeterliğini kaybederek uluslararası kapitalizm içine yarı sömürge statüsüyle yerleşen bir düzenin yarattığı değer *ikileşmesi* ortamında

²⁰¹ Yahya Kemal Beyatlı, **Edebiyata Dair**, 4. bs. (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997), 17.

²⁰² Koçak, “Kaptırılmış İdeal”, 119.

benimsenmiş evrensel bir yazın formudur²⁰³. Nitekim Batılı romanın evrenselleşme sürecine daha arkaik bir yapıyla karşılık veren bu edebi formun içeriksel düzenlenişi çelişkilerle dolu olmaya mahkûmdur. Uluslararası kapitalizmin türdeş ve eşit olmayan yayılım sürecinde roman türü toplumsal çatışmaların görünür olmasında önemli roller üstlenir. Oldukça emperyal bir mantıkla gerçekleşen bu genişleme hareketi Batılı olmayan ülkelerin sömürge yahut yarı sömürge statüleriyle yetinmeleriyle sonuçlanmıştır. Diğer bir deyişle, yeni statü söz konusu ülkeleri mutlak bir Batı kopyacılığı mesaisiyle yüz yüze bırakmıştır. İşte Fredric Jameson'ın ulusal alegori olarak okunmasını tavsiye ettiği metinler bu mesai sonucunda ortaya çıkmıştır. Modernliğe edebi düzeyden ama kamusal alanı da ihmal etmeden verilen cevaplarla dolu olan çok sayıda roman Jameson'ın iddiasını doğrular nitelikler taşımıştır. Fazla total ve sıkıştırıcı olan bu tezin yara aldığı anlar yaşanmasına karşın çoğunlukla geçerli olduğu vakıdır.

Modernleşme deneyiminin ürettiği sömürgeci kültürün olağanüstü derecede karmaşık ve değişken konumlar üretmesi bununla ilişkilidir. Milliyetçi ve muhafazakâr temaların genellikle aynı anda işe koşulduğu edebiyatların toplumsal reçeteler kullanılmadan çözümlenmesi mümkün değildir. Aslına bakılırsa, modernlik muarızlığı üzerinden yaşanagelen dönüşümün son tahlilde yine şarkiyatçı okumalara yol vermesi şaşırtıcıdır. Muhafazakâr aydınlar Batı'yla geliştirdikleri gerilimli ilişkiyle modern düşüncenin değirmenine su taşımaktan başka bir şey yapmış değildir. Mahmut Mutman'ın deyişle, ulusalcılık şarkiyatçılığa direnişin zorunlu uğraklarından biri olarak bu tavrı ters çevirmenin bir sonucudur²⁰⁴. Dolayısıyla Jameson'ın Üçüncü Dünya ülkelerindeki akışkan yazınsal ortamı incelemek üzere neredeyse şarkiyatçı terimlere başvurması olağan karşılanabilir. Gerek Üçüncü Dünya gerekse Batı-dışı modernlikle mühürlenmiş ülkelerde edebi söz asıl gücünü kamusal alana ilişkin ürettiği söylemlerle kazanır. Bu yargı, adı geçen edebiyatların yazarlarının kurmacaya içkin nedenlerle roman yazmadıkları, tersine, politik görüşlerini yaymak için geliştirdikleri didaktik tavırla türü araçsallaştırdıkları savının genel kabul görmesiyle sonuçlanmaktadır²⁰⁵. Gramatik deneyimin siyasalla birleşen boyutu bu edebiyatları yan anlamlı okumalara açık kılar.

²⁰³ Timur, *age*, 284.

²⁰⁴ Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not", *Doğu Batı*, s. 20, (2002): 113.

²⁰⁵ Şeyda Başlı, *Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 8.

Bu tez Peyami Safa metnlerinin ne tür yan anlamlara aşına olduğunu araştırmayı denerken Türkçe edebiyatın modernleşme sürecinde yaşadığı kırılmaların mahiyetleri üzerine düşünmeyi denemiştir. Osmanlı Devleti'nin bakiyesiyle kurulan Türkiye'nin doğrudan bir sömürge yahut yarı-sömürge deneyimi yaşamadan Batılı epistemolojinin ağır baskısına maruz kalmasının etkileri incelenmek istenmiştir. Coğrafi bir sömürgeleştirmeye mazruf olmasa da Türkiyeli zihniyet dünyası “İstiklal Marşı”na da damgasını vurmuş bir “tek dişi kalmış canavar”la sürekli olarak mücadele etmek zorunda kalmıştır. Baş etme tarzı yoğun bir çeşitlilik gösterir: Nilüfer Göle'ye göre, modernist gelenekselleştirme projesinin sonuna daha çok yaklaştığını ve globalizmin yerel yaşam tarzlarını yuttuğunu düşündüğümüz anda, geleneğe yönelik yeni yaratılmış bir ilgi, bir yerel estetik, geçmiş nostaljisi umulmadık biçimlerde yeniden ortaya çıkıvermektedir ²⁰⁶ . Türkiye tipi muhafazakârlığın gelenek yanlısı retorığı sık sık kamusal alana taşımak istemesindeki asıl motivasyon mutlak bir geçmişe sığınmaktan ziyade, özellikle modernlik arasında bir tür ahenk kurma arayışıyla ilgilidir. Peyami Safa'nın en başat figürlerinden olduğu muhafazakârlık modernliğe düşman biçimde değil ama kesin bir kabulle de uyumlu değildir. Türkiye'nin tarihsel alt üst oluş dönemlerinde entelektüeller hem söz, hem de praksis üreterek devletin bekasının sağlanmasında oyun kurucu konumunda olmuştur. Batılılaşma hareketinin aktarımcı yönü aydınları zorunlu olarak toplumsal kapasitenin her açıdan iyileştirilmesinde birincil görevler üstlenmeye itmiştir.

Peyami Safa hem kurmaca hem de kurmaca olmayan metnlerinde toplumun yeniden dizaynına ilişkin oldukça şaşırtıcı öneriler getirmiştir. Gerek edebiyat insanı gerekse gazeteci kimliğiyle söz söyleme imkânlarını sonuna kadar kullanarak, hemen her alana dair görüşlerini paylaşmaktan çekinmeyen bir tavır göstermiştir. Safa'nın Türkiye kamusalında oynadığı rol muhafazakâr kültürün kurumsal ve ana akım bir karakter kazanmasında önemli bir katkı sunmuştur. Ancak bu katkının estetik alanın özerk doğasına yabancılaştırıcı bir görünüm atfettiği ve yazarlık konumunu politik bir haleyle damgalı kıldığı söylenebilir. Dolayısıyla Safa'nın gerek tez romanı niteliği gösteren metinleriyle gerekse gazete yazılarıyla edebi alandan çok siyasal alanı gözetttiği ileri sürülebilir. Bu da Jameson'ın iddia ettiği Üçüncü Dünya yazarlarının politik olmak zorunda olduğu yönündeki düşüncesinin Safa'da

²⁰⁶ Nilüfer Göle, “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu Batı**, s. 2, (1998): 61

doğrulandığı anlamına gelmektedir. Birkaç metinsel durak dışında Peyami Safa Nilgün Toker'in “toplum adına konuşan filozof” modeliyle uyumlu biçimde hakikat yayıcısı konumunu üstlenmiş ve sosyal mobilizasyonun muhafazakâr/milliyetçi değerler doğrultusunda ikamesi için cansiperane bir tutum almıştır.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKÇA

Safa, Peyami. **Bir Tereddüdün Romanı**. 2. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995. (1. bs. İstanbul: Sühulet Kütüphanesi Yayınları, 1933.)

_____. **Dokuzuncu Hariciye Koğuşu**. İstanbul: Ötüken Neşriyat. (1. bs. İstanbul: Resimli Ay Basımevi, 1930.)

_____. **Fatih Harbiye**. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1976. (1. bs. İstanbul: Sühulet Kütüphanesi Yayınları, 1931.)

_____. **Matmazel Noraliya'nın Koltuğu**. 7. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980. (1. bs. İstanbul: Nebioğlu Yayınları, 1949.)

_____. **Sözde Kızlar**. 5. bs. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1971. (1. bs. İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi, 1943.)

_____. **Yalnızız**. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994. (1. bs. İstanbul: Nebioğlu Yayınları, 1951.)

İKİNCİL KAYNAKÇA

Ağaoğlu, Ahmet. **Üç Medeniyet**. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Ahmad, Aijaz. **Teoride Sınıf, Ulus ve Edebiyat**. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.

Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler**. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Andrews, Walter G. **Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı**. çev. Tansel Güney. 6. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Argunşah, Hülya. “Milli Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp”. **Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**. ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik. İstanbul: Kesit Yayınları, 2010: 123-153.

Ayhan, Emine. “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın ‘Abdullah Efendi’nin Rüyaları’ Hikâyesinde Ulusal Alegori”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Baker, Ulus. “Ulusal Edebiyat Nedir?”. **Toplum ve Bilim**. s. 81. 1999: 7-24.

Bascı, Pelin, “Yerli Edebiyat, Yurdun Edebiyatı: Herkes Onu Okumalı: Türk Edebiyatı Kanonu ve Ulusal Kimliğin Sınırları”. **Pasaj**. s. 6. Kasım 2007-Mayıs 2008: 44-69.

Başlı, Şeyda. **Osmanlı Romanının İmkânları Üzerine**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Belge, Murat. “Üçüncü Dünya Edebiyatı Açısından Türk Romanına Bir Bakış”. **Edebiyat Üstüne Yazılar**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Berktaş, Fatmagül. “Yeni Kimlik Arayışı, Eski Cinsel Düalizm: Peyami Safa’nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet”. **Kadın Araştırmaları Dergisi**. s. 9. 2010: 77-90.

Beyatlı, Yahya Kemal. **Edebiyata Dair**. 4. bs. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997.

Bloom, Harold. **Batı Kanonu**. çev. Çiğdem Pala Mull. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Bora, Tanıl. “Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”. ed. Nuri Bilgin. **Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik**. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997: 53-62.

_____. “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığının Bazı Yol İzleri”. **Toplum ve Bilim**. s. 74. 1997: 6-30.

Bora, Tanıl. Onaran, Burak. “Nostalji ve Muhafazakârlık”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul, İletişim Yayınları, 2003: 234-260.

Çiğdem Ahmet. “Muhafazakârlık Üzerine”. **Toplum ve Bilim**. s. 74. 1997: 32-51.

Direk, Zeynep. “Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları Üstüne”. **Toplum ve Bilim**. s. 98. 2003: 20-32.

Dirlik, Arif. **Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi**. çev. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.

Eagleton, Terry. **Eleştiri ve İdeoloji**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Erdoğan, Necmi. “‘Devleti idare etmek’: Mâduniyet ve düzenbazlık”. **Toplum ve Bilim**. s. 83. 1999-2000: 8-31.

Ergene, Boğaç. “Mâduniyet Okulu, Post-kolonyal Eleştiri, Tarihte Bilgi-Özne Sorunu”. **Toplum ve Bilim**. s. 83. 1999-2000: 32-46.

Fanon, Frantz. **Yeryüzünün Lanetlileri**. çev. Bayram Doktor. İstanbul: Buhran Yayınları, 1984.

Felski, Rita. **Edebiyat Ne İşe Yarar**. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Gökalp, Ziya. **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**. Ankara: Devlet Kitapları, 1976.

Göle, Nilüfer. “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”. **Doğu Batı**. s. 2. 1998: 55-62.

Gürbilek, Nurdan. **Benden Önce Bir Başkası**. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

_____. **Kör Ayna Kayıp Şark**. 3. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Herkül, Milas. **Türk Romanı ve “Öteki”**: Ulusal Kimlikte Yunan İmajı. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi, 2000.

Hobsbawm, Eric. Ranger, Terence. **Gelenegin İcadı**. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Holbrook, Victoria R. **Aşkın Okunmaz Kıyıları**. çev. Erol Köroğlu, Engin Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

İrem, C. Nâzım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri”. **Toplum ve Bilim**. s. 74. 1997: 52-99.

İrzık, Sibel. “Allegorical Lives: The Public and The Private in The Modern Turkish Novel”. **South Atlantic Quartely**. n. 102:2/3. 2003: 551-566.

Jameson, Fredric. **Modernizm İdeolojisi**. çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Jusdanis, Gregory. **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür**. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Kahraman, Hasan Bülent. “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”. **Doğu Batı**. s. 20. 2002: 159-188.

Karatani, Kojin. **Derinliğin Keşfi**. çev. Devrim Çetin Güven, İnan Öner. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Kısakürek, Necip Fazıl. **İdeolocya Örgüsü**. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1973.

Koçak, Orhan. “1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 370-411.

_____. “Ataç, Meriç, Caliban, Bandung –Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak”. **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**. ed. Sabahattin Şen. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995: 227-251.

_____. “Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme”. **Toplum ve Bilim**. s. 70. 1996: 94-150.

Kuyaş, Ahmet. “Yeni Osmanlılar’dan 1930’lara Anti-emperyalist Düşünce”. **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Kemalizm**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 247-252.

Kütükçü, Tamer. “Dokuzuncu Hariciye Koğuşu –Kahramanın Bilinçaltına Yönelik Bir Okuma Denemesi-“. **Türklük Bilgisi Araştırmaları**. s. 28/1. 2004: 127-136.

Larrain, Jorge. **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**. çev. Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.

Lewis, Reina. **Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Kadınlar, Seyahat ve Osmanlı Haremi**. çev. Beyhan Uygun-Aytemiz, Şeyda Başlı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.

Loomba, Ania. **Kolonyalizm Postkolonyalizm**. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Löwy, Michael. Sayre, Robert. **İşyan ve Melankoli**. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Lukacs, Georg. **Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı**. çev. Cevat Çapan. 5. bs. İstanbul: Payel Yayınevi: 2000.

Mannheim, Karl. **İdeoloji ve Ütopya**. çev. Mehmet Okyavuz. İstanbul: De ki Basım Yayım, 2009.

Mardin, Şerif. **Türk Modernleşmesi**. 20. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Meriç, Cemil. **Bu Ülke**. 6. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Mert, Nuray. “Muhafazakarlık ve Laiklik”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul, İletişim Yayınları, 2003: 314-345.

Mollaer, Fırat. **Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

_____. **Muhafazakarlığın İki Yüzü**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

_____. **Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

_____. **Tekno-Muhafazakarlığın Eleştirisi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Moran, Berna. **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Mutman, Mahmut. “Özne: Bir Başka Arşiv”. **Toplum ve Bilim**. s. 23. 1997: 5-29.

_____. “Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri”. **Toplumbilim**. s. 25. 2010: 117-126.

_____. “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”. **Doğu Batı**. s. 20. (2002): 105-114.

_____. “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 189-211.

Odabaşı, İsmail Arda. “İkinci Meşrutiyet Dönemi Basın ve Fikir Dünyasında Genç Kalemler Dergisi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Okay Orhan. **Edebiyat ve Sanat Yazıları**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Öğün, Süleyman Seyfi. “Lümpen Muhafazakârlık Üzerine”. **Doğu Batı**. s. 58. 2011: 11-26.

_____. “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr Yanılgısı”. **Toplum ve Bilim**. s. 74. 1997: 102-152.

Özdalga, Elisabeth. “Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek”. **Toplum ve Bilim**. s. 74. 1997: 176-180.

Özgül, Metin Kayahan. “Milli Edebiyat ‘Güdümlü Edebiyat’ mıdır?”. **1908 Meşrutiyeti Sanat ve Edebiyatı**. haz. Bahriye Çeri. Paris: IJT Publication, 2008: 71-88.

Parla, Jale. Babalar ve Oğullar. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Safa, Peyami. **20. Asır Avrupa ve Biz**. 2. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1978.

_____. **Din İnkılâp İrtica**. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1971.

_____. **Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm**. İstanbul: Toker Yayınları, 1968.

_____. **Sanat Edebiyat ve Tenkit**. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1970.

_____. **Türk İnkılâbına Bakışlar**. 5. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

Said Halim Paşa. **Buhranlarımız**. İstanbul: Tercüman 1001 Eser.

Said, Edward. **Kış Ruhu**. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

_____. **Şarkiyatçılık**. çev. Berna Ülner. 2. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Sarıay, Yusuf. **Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları**. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.

Seyhan, Azade. **Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı**. çev. Erkan Irmak. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Shayegan, Daryush. **Yaralı Bilinç**. çev. Haldun Bayrı. 4. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Shils, Edward. “Gelenek”. **Doğu Batı**. s. 25. 2003-2004: 101-131.

Smith, Anthony D. **Millî Kimlik**. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Spivak, Gayatri. **Madun Konuşabilir mi?**. çev. Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.

Şahin, Veysel. “Peyami Safa’nın ‘Fatih-Harbiye’ Adlı Romanında Simgesel Değerler”. **bilig**. s. 55. 2010: 147-163.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. **Edebiyat Üzerine Makaleler**. 2. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Taşkın, Yüksel. **Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Tekin, Mehmet. **Peyami Safa’nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerine Bir İnceleme**. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990.

Timur, Taner. **Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik**. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1991.

Todorov, Tzvetan. **Fantastik**. çev. Nedret Öztokat. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Toker, Nilgün. “Filozof ve Ulus”. **Toplum ve Bilim**. s. 98. 2003: 7-19.

Tura, Saffet Murat. **Şeyh ve Arzu**. 2. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya. **Millet ve Tarih Şuuru**. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.

Wallerstein, Immanuel. “Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir şey Olabilir mi?”. **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**. ed. Anthony D. King. çev. Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998: 121-137.

_____. **Liberalizmden Sonra**. çev. Erol Öz. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Yeğenoğlu, Meyda. “Milliyetçiliğin Sorunsalı: Üçüncü Dünya’da İdeoloji ve Çelişki”. **Toplum ve Bilim**. s. 62. 1993: 184-190.

Yetişkin, Ebru. “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”. **Toplumbilim**. s. 25. 2010: 15-21.

Yıldız, Aytaç. “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa’nın Kemalizm Yorumu”. **Doğu Batı**. s. 58. 2011: 191-212.

Zizek, Slavoj. **Kırılğan Temas**. çev: Tuncay Birkan. 2. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

ÖZ GEÇMİŞ

1988 yılında Mardin’de doğdu. 2012 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi. *Mesele*, *Kitap-lık*, *Duvar*, *Sıcak Nal*, *Varlık*, *Şerhh ve Monograf Journal* gibi dergilerde eleştiri yazıları yayımlandı. 2011-2012 yılları arasında Komşu Yayınevi’nde çalıştı. 2013 yılından beri İHKİB Kağıthane Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi’nde Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni olarak görev yapıyor.