



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı

**OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ EKSENİNDE TÜRK
MUHAFAZAKÂRLIĞI VE SÂMİHA AYVERDİ**

Savaş AYGENER

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2011

**OSMANLI TÜRK MODERNLEŞMESİ EKSENİNDE TÜRK
MUHAFAZAKÂRLIĞI VE SÂMİHA AYVERDİ**

Savaş AYGENER

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

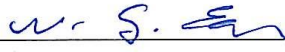
Sosyoloji Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2011

KABUL VE ONAY

Savaş AYGENER tarafından hazırlanan "Osmanlı Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakarlığı ve Samiha Ayverdi" başlıklı bu çalışma, 26.4.2011 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Nevin Güngör ERGAN (Başkan)



Prof. Dr. Suna BAŞAK



Doç. Dr. Ayten SEZER



Yrd. Doç. Dr. Serdar SAĞLAM (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Nilüfer DEMİR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. İrfan ÇAKIN

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

26.4.2011


Savaş AYGENER

Ahmet Emre,
hoşgeldin oğlum,

TEŞEKKÜR

Çalışmanın tamamlanması süresince katkılarından ötürü birçok kişiye teşekkür borçluyum.

Çalışma süresince anlayış, destek ve hak etmeye gayret edeceğim güvenini, her zaman ve koşulda hissettiren, tıkanıp zamanlarda ferahlığı yaşatan, tezi okuyarak bilgi ve deneyimini cömertçe paylaşan, tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Serdar Sağlam'a teşekkürlerimi sunarım.

Akademik çalışma çıkarmam için bendenizi yüreklendiren ve düşünce ikliminden nefeslendiğim bu toprakların dünyaya sunduğu hikmet ve edep insanı Prof. Dr. Kenan Gürsoy'a,

Ders döneminde gerek çalıştırdığı konu ve isimlerle adeta bendenizi çalışma konuma hazırlayan gerekse öteden beri bilgiyle beraber hikmetin değerine ilişkin sözleriyle naçizane dikkatimi çeken Prof. Dr. Nevin Güngör Ergen'a,

zamanın ve mekanın sıkıştığı özel zamanımızda zamanın ve mekanın genişleyebileceğini örnekleyen, özel insan Aysen Ayas'a ve değerli eşi Prof. Dr. Rami Ayas'a,

hal edilmiş sözleriyle öze nazar eden değerli Dr. Müjgan Cunbur'a,

tez jüri üyelerim Prof. Dr. Suna Başak'a, Yrd. Doç. Dr. Nülfir Demir'e ve Doç.Dr. Ayten Sezer'e elbette teşekkürlerimi borç bilirim.

ÖZET

AYGENER, Savaş, *Osmanlı Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk*

Muhafazakârlığı ve Sâmiha Ayverdi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011.

Bu çalışmanın konusunu, Osmanlı Türk modernleşmesi ekseninde gelişen siyasal akım olarak Türk muhafazakârlığı perspektifinde Sâmiha Ayverdi'nin söylemi oluşturmaktadır. Bu konu bağlamında çalışmada, Osmanlı ve Türk modernleşmesi ve bu sürecin eleştirel bir tavırla ele alınmasının sonucu olarak kendini gösteren Türk muhafazakârlığı ve bir Türk muhafazakârı olan, edebiyatçı, mütefekkiye Sâmiha Ayverdi hakkında sistematik bilgiye ulaşmak amaçlanmıştır.

Modernite sürecinin gerek oluşturucu unsurlarının gerekse parametrelerinin eleştirisiyle gelişen tutum, ideoloji, düşünce biçimi olarak muhafazakârlık, tarihten, dinden, gelenekten bağımsız rasyonalist siyasetin aksine geleneksel ılımlı ve tedrici değişimi öngören sınırlı bir siyaset yanlılığı olarak kendini göstermektedir. Muhafazakâr zihniyetin el üstünde tuttuğu kavram ikilileri olarak gelenek ve tarih, birey ve toplum, hiyerarşi ve otorite, özgürlük ve mülkiyet, anahtar kurumlar olarak ise toplumun yapısal ve kurumsal unsurlarından olarak aile, din ve devlet sayılabilir.

Modernleşme ise moderniteyi kendi irade, süreç ve dinamikleriyle yaşamamış toplumların modernitenin ürünlerini, kavram, değer, kural ve ilkelerini, kendi toplumlarına aktarması, uyarlaması, sürecine karşılık gelmektedir.

Kökleri Osmanlı'da olan Türk modernleşmesinin eleştirisi üzerine Türk muhafazakârlığı gelişmiştir. Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yana fakat baskın, pozitivist ve toplumsal mühendisçi, toplumu çok yönlü olarak dönüştürme hareketi olarak modernleşme karşısında alternatif bir modernleşme arayışı içindedir.

Çalışmamızda Türk muhafazakârlığının önemli figürleri arasında Sâmiha Ayverdi'nin konumu belirtilerek hayatı, edebi şahsiyeti, dernek ve vakıf

faaliyetleri anlatılmıştır. Bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi'nin söylemi, yedi bileşen ve bileşenlerin problematik ettiği konular analize tabi tutulmuştur. Söylem, sosyo-kültürel bileşen ve sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi problemi, ideolojik bileşen ve misyonerlik ve komünizm problemi, düşünsel bileşen ve materyalizm ve pozitivizm problemi, mitsel ve nostaljik bileşen ve sembol şehir, mekan ve ideal şahsiyet problemi, dinsel bileşen ve taassup problemi, tarihsel bileşen ve devamlılık ve kopuş problemi, politik bileşen ve devletin bekası problemi başlıklarıyla incelenmiştir.

Sonuçta Türk muhafazakârlığının ve bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi'nin söyleminin medeniyet kurucu zihniyetimizi, arkeolojik olmaktan çıkararak, kurucu ve ihya edici niteliğine tekrar kavuşturmanın kaynaklarını verdiğine ulaşılmıştır. Medeniyet anlayışımızın yeniden canlandırılmasında ve entelektüel inşasında Türk sosyolojisine düşen görevin, insan, toplum ve evrene ilişkin bütüncü bakış açısının açtığı ufuktan, geçmiş, bugün ve gelecek dengesini kuran, madde ve manayı birleyerek kucaklayan, insani ve evrensel değerleri kurumsallaştıracak entelektüel malzemeyi hazırlamak olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Modernite, Muhafazakârlık, Osmanlı Modernleşmesi, Türk modernleşmesi, Türk Muhafazakârlığı, Sâmiha Ayverdi

ABSTRACT

AYGENER, Savaş, *Turkish Conservatism in the context of Ottoman Turkish*

Modernization and Semiha Ayverdi, Master Thesis, Ankara, 2011.

The subject of this study is the rhetoric of Semiha Ayverdi that develops in the context of Ottoman-Turkish modernization as a Turkish conservative perspective. In the context of this subject, this study aims to reach systematic knowledge about Ottoman and Turkish modernization and Turkish conservatism that emerged as a result of the critique of this process and Semiha Ayverdi who is a Turkish conservative, litterateur and a thinker.

Conservatism that is developed both by the formative components and attitudes, ideology, style of thinking improved by the critics of parameters emerged as a limited political subjectivity which foresees traditional, moderate and gradual change unlike rationalist policy independent from history, religion and tradition. As the dual concepts that are hold in high regard by the conservative mentality, tradition and history, individual and society, hierarchy and authority, freedom and ownership; family, religion and state as key institutions that are structural and institutional components.

Modernization is the transfer and adaptation process of the products, concepts, values, laws and principles of modernity to the societies that has not experienced modernity by their own will, process and dynamics. Having various structure, pace, effect and content, the importance of modernization should be requested on the reasons and the times of confrontation of non western societies with the modernity.

Turkish conservatism developed on the critics of Turkish modernization whose roots go back to the Ottomans. On the sideway of modernization, Turkish conservatism which is positivist and a movement that aims sophisticated transformation of the society is seeking for alternative modernization.

In our study, Sâmiha Ayverdi's association and foundation activities are described by pointing out her position among the important figures of Turkish

conservatism. As a Turkish conservatist, rhetoric of Sâmiha Ayverdi, seven components and the problematic of the subjects of these seven components are analyzed. Rhetoric is analyzed under the headings of socio-cultural component and social alienation and loss of identity, ideological component and missionary and communism problem, intellectual component and materialism and positivism problem, mythical and nostalgic component and symbol city, space and ideal personality, religious component, dogmatism problem, historical component, continuity and change problem, political problem and continuity of the state.

As a result, as a Turkish conservatist, rhetoric of Sâmiha Ayverdi is revaluing our civilization establishing mentality which is seen as archeological by revealing the instruments of its creator and refreshing characteristics.

Keywords

Modernity, Conservatism, Ottoman modernization, Turkish modernization, Turkish Conservatism, Sâmiha Ayverdi

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	xi
TABLolar DİZİNİ	xii
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM	11
ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ	11
1.1. Araştırmanın Konusu	11
1.2. Araştırmanın Amacı	11
1.3. Araştırmanın Önemi	12
1.4. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi	13
1.4.1. Modernite	13
1.4.2. Muhafazakârlık	21
1.4.3. Modernleşme	38
1.4.4. Osmanlı Modernleşmesi	42
1.4.5. Türk Modernleşmesi	48
1.4.6. Türk Muhafazakârlığı	51
1.5. Araştırmanın Yöntemi	54
2.BÖLÜM	58
OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE UYGULAMALARI	58

2.1. Tanzimat Dönemi.....	59
2.2. Islahat Dönemi.....	61
2.3. I. ve II. Meşrutiyet Dönemi	63
3. BÖLÜM.....	69
TÜRK MODERNLEŞMESİ VE UYGULAMALARI.....	69
3.1. Türk Modernleşmesinin Özellikleri	69
3.2. Türk Modernleşmesinin Pozitivist Niteliğinin Nedenleri.....	76
4. BÖLÜM.....	80
TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI.....	80
4.1. Türk Muhafazakârlığı Kavramı.....	81
4.2. Batı Muhafazakârlığı ile Türk Muhafazakârlığının Karşılaştırılması	88
4.3. Türk Muhafazakârlığının Özellikleri.....	92
4.4. Temel Bir Parametre Olarak Değişim Olgusu Üzerinden Türk Muhafazakârlığının Özellikleri.....	98
4.5. Türk Muhafazakârlığının Karakteristikleri.....	100
4.6. Türk Muhafazakârlığının Türk Modernleşmesine Eleştirisi	101
4.7. Türk Muhafazakârlığının Eleştirilerinin Dayandığı Felsefi Arkaplanın Özellikleri	108
4.8. Modernleşme Süreciyle Beraber Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Taşınan Gerilim Alanları	110
4.9. Türk Muhafazakârlığının Kaygıları	113
4.10. Türk Muhafazakârlığının Eksiklikleri	117
4.11. Türk Muhafazakârlığının Önemli Figürleri ve Sâmîha Ayverdi'nin Konumu	121
5. BÖLÜM.....	124
SAMİHA AYVERDİ'NİN HAYATI, EDEBİ ŞAHSİYETİ, DERNEK VE VAKIF FAALİYETLERİ	124
5.1. Hayatı	125

5.2. Soyağacı.....	135
5.3. Kronolojisi	137
5.4. Eserleri	140
5.5. Ödülleri	143
5.6. Dernek ve Vakıf Faaliyetleri.....	144
5.6. 1 Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı	144
5.6. 2 Türk Kadınları Kültür Derneği	147
5.6.3 Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı	147
5.6.4 İstanbul Fetih Cemiyeti	148
6. BÖLÜM.....	149
BİR TÜRK MUHAFAZAKÂRI OLARAK SAMİHA AYVERDİ'NİN SÖYLEMİNİN BİLEŞENLERİ	149
6.1. Sosyo-Kültürel Bileşen ve Sosyal Yabancılaşma ve Benlik Yitimi Problemi	151
6.2. İdeolojik Bileşen ve Misyonerlik ve Komünizm Problemi	163
6.3. Düşünsel Bileşen ve Materyalizm ve Pozitivizm Problemi.....	173
6.4. Mitsel ve Nostaljik Bileşen ve Sembol Şehir, Mekan ve İdeal Şahsiyet Problemi	180
6.5. Dinsel Bileşen ve Taassup Problemi	188
6.6. Tarihsel Bileşen ve Devamlılık ve Kopuş Problemi.....	193
6.7. Politik Bileşen ve Devletin Bekası Problemi.....	205
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	216
KAYNAKÇA	236
EKLER.....	247
EK 1: SAMİHA AYVERDİ FOTOĞRAFI.....	248

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

Çev: Çeviren

Der: Derleyen

Ed: Editör

Hz: Hazreti

İTP: İttihat ve Terakki Partisi

s: Sayı

ss: Sayfa Sayısı

vb: ve benzerleri

Yay. Haz: Yayına Hazırlayan

TABLÖLAR DİZİNİ

Kavram Tablosu 1: Muhafazakârlık	36
Kavram Tablosu 2: Türk Muhafazakârlığının Önemli Figürleri ve Sâmiha Ayverdi'nin Konumu	122
Kavram Tablosu 3: Soyağacı	134
Kavram Tablosu 4: Sâmiha Ayverdi'nin Kronolojisi	136
Kavram Tablosu 5: Sâmiha Ayverdi'nin Ödülleri	142

GİRİŞ

Modernite, aydınlanma hareketiyle ortaya çıkan, insanlığı tutuculuktan ve hurafelerden kurtarmayı amaçlayan, insanlığın karşılaştığı ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel dönüşüm olarak kabul görmektedir. Bu biçimiyle modernite, kendisinden önce gelenden ve geleneklerinden kesin bir kopuşa, geleneksel olarak adlandırılan toplumsal bağlar, duygular, görenek ve inançların yıkımına işaret etmektedir.

Modernitenin tarihsel bir kategori olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar modernitenin tam olarak ne zaman başlayıp bittiği ya da başlayan sürecin hangi aşamada olduğu ve ne zaman ve koşulda sonlanacağı tartışmalı olsa da üzerinde hemfikir olunan olgu, modernitenin öyle ya da böyle belli bir tarihsel döneme karşılık geldiğidir. O halde, modernitenin tarihsel olarak daha önceki yüzyıllardan beslenmesine rağmen özellikle 17. yüzyılla başlamak üzere, Batı'da kendini gösteren büyük bir toplumsal dönüşüm olduğunu söyleyebiliriz. Modernitenin üzerine oturduğu coğrafya, aynı zamanda Batı denilen sosyolojik dünyanın coğrafi ifadesidir.

Modernitenin oluşumunda dört temel gelişmenin etkili olduğu kabul görmektedir. Bunlar, Rönesans ve reform sonrasında paradigma değişikliğine de neden olan bilimsel gelişmeler, modern Batı dünyasının insana, topluma ve evrene ilişkin görüşlerini belirleyen, aynı zamanda bir tarz zihniyete karşılık gelen aydınlanma düşüncesi, 1789 Fransız Devrimi ve sanayi devrimidir.

Orta çağ ile yeni çağ arasında tam bir geçiş dönemi olan rönesans, orta çağın aksine farklı düşünce ve anlayışların görüldüğü, dinin otoritesinin yavaş yavaş sarsıldığı, deney ve gözlemin önem kazandığı, ulusal dillerin belirginleşmeye başladığı, dogmaların yerine aklın geçeceği müjdelendiği ve hümanizmin öne çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde kilisenin yüzyıllarca hristiyan dogmalarını temellendirmek amacıyla araç olarak kullandığı felsefe ve bilim ve bunları üreten yöntem, tek renklilikten kurtulmuştur. Rönesans ve reformun birçok

alanda paradigma değişikliğine neden olacak bilimsel gelişmelerin önünü açtığını söyleyebiliriz. 18. yüzyılla tarihlenen aydınlanma düşüncesi, akla olan güven noktasında kendinden önceki dönemlerden daha ileri gitmiştir. Akıllı toplumsal dünyaya uygulama kaygısı gütmüş ve toplumu, devleti, dini, eğitimi kısaca tüm toplumsal alanları aklın ilkelerine göre düzenlemeye girişmiştir. İnsanın ve toplumun din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendini ve toplumu akıl ve deneyle açıklama girişimi olan aydınlanma düşüncesi, bir yandan metafizik spekülasyonlarla savaşa girişirken diğer yandan tarihten gelen ve bu anlamda önceki toplumsal deneyimlerin oluşturduğu devlet, toplum, din, eğitim, sanat gibi toplumsal kurumların tümünü aklın eleştirisinden geçirmeye çalışmıştır.

Modernitenin ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak 1789 Fransız burjuva devrimi, feodal üretim biçimine son vererek, eski rejimde önemli söz sahibi olan soyluların statüsünde büyük değişikliklere yol açan kapitalizmin gelişme ve yayılması için gerekli koşulları yaratmıştır. Böylece burjuvazinin çıkar ve isteklerine cevap veren modern devletin kuruluşunun yolunu oluşturan ve ulus devletin alt yapısı olan ulusçuluk hareketlerinin başlamasına neden olmuştur. Fransız Devrimi, ülkedeki insanları tek bir devlet çatısı altında, tek bir dilin konuşulduğu bir yapıyı hazırlamıştır. Bu tarihten itibaren ulus devlet, tek bir ulusun ulusal sınırlar içerisinde örgütlenme modeli olmanın yanı sıra modern devlet yapısını oluşturmuştur.

Modernitenin oluşturunca diğer bir faktörü Fransız Devrimi ile eşzamanlı olarak gördüğümüz başka bir devrim, sanayi devrimidir. Tarıma ve zanaate dayalı üretim biçiminin yerini sanayinin alması, o güne dek insanlık tarihi için alışılmış ve yerleşmiş hemen hemen her şeyi etkileme gücüne sahipti ve bundan ötürü büyük önem taşımaktaydı. Tarihin bu aşamasında bilimsel gelişmeler teknolojik dönüşüm yaratmış ve üretim aşamalarının tek bir elde toplanması demek olan fabrika sistemine geçilmiştir. Geleneksel ekonomik ilişkilere gönderme yapan bir kavram olan pazar yerini kitleselel üretimi, tüketimi ve bölüşümü sağlayan, piyasaya bırakmış ve üretim faaliyeti karını maksimize etmek isteyen homo ekonomikuslar tarafından sürdürülmüş ve kapitalizm kurum, değer ve

kurallarıyla tarih sahnesine çıkmıştır. Kapitalist işgücünü oluşturacak feodal toplumsal formasyonda adı serf olan ve feodal bağlarından kopan insanlar mülksüzleşerek bağımsız bir iktisadi değer haline gelen emeğini satmak zorunda kaldığından yeni bir toplumsal sınıf olan işçi sınıfını oluşturarak kırlardan kentlere göçmek suretiyle kentleşme olgusunu doğurmuştur.

Sözünü ettiğimiz moderniteyi hazırlayan değişim ve gelişmeler, tüm gösterge ve sonuçlarıyla modern toplumu oluşturmuştur.

Bir önceki dönemden tüm alanlar itibariyle keskin farklılıklar içeren modern toplum ve modern toplum anlayışı, çok alanlı ve çok boyutlu olmak üzere eleştiriye tabi tutulmuştur. Modern toplum ve anlayışını eleştiriye tabi tutan yaklaşımlardan biri de muhafazakârlıktır.

Muhafazakârlık, kapitalist modernite ve modernleşme süreci karşısında bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, daha doğru bir ifadeyle o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, muhafazakârlık, modern Batı uygarlığının kendi içindeki krizin ve bu krize verilen birbirinden farklı cevapların ürünü olarak ortaya çıkan entelektüel gelenektir. Muhafazakârlık doktrin, geleneksel siyasal ve toplumsal düzeni savunmak için ortaya çıkmış, anti modernist bir nitelik arz etmektedir.

Muhafazakârlık düşüncesinin tarihsel kaynaklarının başka bir ifadeyle, eleştirilerinin üzerine yükseldiği toplumsal ve felsefi malzemenin modernite sürecinin parametreleri olarak da ifade ettiğimiz Fransız Devrimi, sanayi devrimi, aydınlanmacı rasyonalizm olduğunu söyleyebiliriz. Fransız ve sanayi devrimi, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda dönüştürücü etkilerini gösterir ve geride kalanla, geleneksel olanla, eski ile çatışma ve savaşını sürdürürken aydınlanmacı rasyonalist düşünce, daha çok yerleşik geleneksel zihniyetin toplumsal çözüm önerilerinin geçersizleşmesine ve geleneğin alt üst olmasına neden olmuştur. Doğum yeri gerek coğrafi gerek sosyolojik bir kategori gerekse modern zihniyetin temsil yeri olarak Batı olan muhafazakârlığın bu bağlamda kendini moderniteye ve modernitenin ürünlerine

yönelik entelektüel bir eleştiri ve karşı çıkış olarak ortaya koyduğunu ilave edelim.

Modernleşme ise geleneksel ve modern kelimeleri çerçevesinde Batılı olmayan toplumların Batılı toplumların düzeyine ulaşmasını ihtiva etmektedir. Modernite teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek için kullanılmaktadır. Oysa modernleşme, “öteki ülkeler”in söz konusu özellikleri elde etme sürecini belirtmektedir.

Modernleşme moderniteyi kendi irade, süreç ve dinamikleriyle yaşamamış toplumların modernitenin ürünlerini, kavram, değer, kural ve ilkelerini, kendi toplumlarına aktarması, uyarlaması, sürecine karşılık gelmektedir. Modernleşmenin, Batı dışı toplumların modernite ile karşılaşma neden ve zamanlarına bağlı olmak üzere farklı biçim, hız, etki ve içeriğe sahip olarak çoğulculuk ve çeşitlilik gösterdiği görülmektedir.

Modernitenin coğrafi ve sosyolojik olarak sınırları çizilen Batı ile özdeşleştirilip tümelliği teslim edilirken modernleşmenin farklı coğrafya ve sosyolojik kategorilerde değerlendirilebilecek çeşitliliğe sahip oluşundan hareketle tikellik ve tekillik gösterdiği söylenebilir. Modernite derken Batı ile bir özdeşleştirme yaparken modernleşme dediğimizde modernite tümelinde farklı ve özel toplumsal pratiklere gönderme yapmaktayız. Dolayısıyla Rus modernleşmesi ile İran modernleşmesi, Japon modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi farklı modernleşme deneyimlerine karşılık gelmektedir.

Osmanlı modernleşmesi, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle, Batılı okullardan yetişen yönetici seçkinlerin öznelğinde gerçekleşip kısa vadeli pratik kaygılardan, daha açık bir söyleyişle, devletin devamının sağlanması ve topraklarının korunması kararlılığından beslenmektedir. Bu kaygı, Osmanlı modernleşmesini pragmatist tavırlı ve aceleci tutumuyla, yukarıdan aşağıya çalışan ve felsefe ile desteklenmeyen bir deneyime taşıyacaktır. Çok kültürlü, çok inançlı ve çok milletli bir yapıya sahip olan ve imparatorluk özellikleri gösteren Osmanlı Devleti, geniş bir coğrafyaya ve nüfusa seslenen “kısmi bir modernleşme”yi hayata geçirecektir. Oysa devletin devamının sağlanması ve

topraklarının korunması kararlılığından beslenen ve kısmi modernleşmeye karşılık gelen Osmanlı modernleşmesi, cumhuriyet ile yeni bir devletin kurulduğunun ilanıyla Türk modernleşmesine dönüşmüştür. Türk modernleşmesi, bir taraftan Osmanlı ve imparatorluk zihniyetinden kopuş diğer taraftan cumhuriyet ve ulus devlet zihniyetinin inşası süreci olarak okunabilir. Türk modernleşmesi Osmanlı'nın seçmeci, kısmi modernleşmesini yeterli görmeyip modernleşmeyi tümünden Batılılaşma problemi olarak kavrayan ve bu anlamda kaçınılmaz olarak modernleşmenin sınırını ve amacını belirlemeye yönelik olarak girişilen kültür ve uygarlık ayrımlarını kabul etmeyen, bütüncül kapsamda, yeni insan, yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya yönelen, özel bir modernleşme deneyimidir. Özgün bir modernleşme pratiği olan Türk modernleşmesi, ilham kaynağını Fransız aydınlanmasından alan, toplumsal sınıf gibi işlev gören yönetici elit tarafından yürütülen, pozitivist ve toplumsal mühendisçi, toplumu tüm alanlarıyla çok yönlü olarak dönüştürmeyi hedefleyen modernleşme anlayışı ve hareketidir.

19. ve 20. yüzyılların gerek bizim devlet ve toplum tarihimiz, gerekse çeşitlilik gösteren etki alanımız açısından ne anlam ifade ettiğine baktığımızda neler görürüz? 19. yüzyıl, Osmanlı için geleneksellik modernitenin gereklerinin beraber yaşatılmaya çalışıldığı, başka bir açıdan siyasal ve sosyolojik olarak ifade ettikleri ve taşıdıklarıyla imparatorluk ile ulus devletin gereklerinin kaynaştırılmaya gayret edildiği bir dönem olmuştur. 19. yüzyılın arkasından gelen 20. yüzyıl ise imparatorluk olarak hayatına devam edemeyen bir devlet ve toplumun, kurucu unsurlarını muhafaza etmek koşuluyla, zahiren şekil değiştirip ulus devlet olarak örgütlenerek tarihte kalma, yok olup gitmeme çabası ile başlamıştır. 20. yüzyıl, devletimiz ve toplumumuz açısından gerek ulus devletin içine sıkıştırılarak yerleştirilebilenler açısından, gerekse yerleştirilemeyip dışarıda bırakılanlar açısından coğrafi, tarihsel, siyasal, demografik ve sosyolojik anlamlarıyla tam bir dramın yaşandığı insanlık aşamasıdır. Türk muhafazakârlığının beslenme kaynakları dile getirdiğimiz anlam ve özellikleriyle 19. ve 20. yüzyıldır.

Türk muhafazakârlığı, öncelikle, günlük anlam ve kullanımının dışında, Türkiye topraklarında doğup gelişen, modern bir ideolojidir. Nasıl ki modernitenin tezlerine karşı siyasal bir ideoloji olarak gelişen Batı muhafazakârlığını görüyorsak, Türk modernleşmesine karşı da yine siyasal bir ideoloji olarak gelişen Türk muhafazakârlığını görürüz. Başka bir ifadeyle, Türk muhafazakârlığı, devletimizin ve toplumumuzun kendine özgü şartları ve özellikleri içinde doğup gelişen, bu anlamda kendi problemlerimize yerli çözüm, söylem ve tezleri içinde barındıran siyasal anlayıştır. Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yana fakat baskın, pozitivist ve toplumsal mühendisçi, toplumu tüm alanlarıyla ve çok yönlü olarak dönüştürme hareketi olarak ele alan modernleşme karşısında alternatif bir modernleşme arayışı içindedir. Başka bir şekilde ifade edersek, Türk muhafazakârlığı, tarihsel olarak doğuşunu Türk modernleşmesinden alan, modernleşmenin kendisini değil kapsam ve sınırını, Cumhuriyeti değil cumhuriyetin modernleştirme kapsam ve yöntemlerini problematik yapan ve buradan hareketle alternatif modernleşmenin yollarını arayan, geçmişten hareketle geleceğin inşasını hedefleyen, yerli düşünüşle evrensele yönelen bir tutum, duruş ve ideolojidir.

Verilen bu bilgiler ışığında çalışmanın konusunu, Osmanlı Türk modernleşmesi ekseninde Türk muhafazakârlığı ve bu çerçevede ele aldığımız edebiyatçı ve mütefekkiye Sâmiha Ayverdi'dir. Çalışmada Sâmiha Ayverdi, bir Türk muhafazakârı olarak ele alınıp söylemi bileşenlerine bölünerek sosyolojik bir analize tabi tutulmuştur.

Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde, çalışma içerisinde kullanılacak olan kavramların tanımlamaları ve bizi söz konusu tanımlamalara götüren tarihsel ve sosyolojik içerikleri verilmektedir. Bu tanımlamalar yapılırken hem bu kavramların araştırma içerisinde hangi anlamda kullanılacağına netleştirilmesi hem de üzerinde çok fazla tartışmanın yaşandığı ve aynı anlamda kullanılan kavramların birbirinden ayrıldıkları noktaların ortaya konulması kaygısı güdülmüştür. Bu anlamda, araştırmanın kavramsal çerçevesini, modernite, muhafazakârlık, modernleşme, Osmanlı modernleşmesi, Türk modernleşmesi, Türk muhafazakârlığı kavramları oluşturmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Osmanlı modernleşmesi ve uygulamaları üç döneme ayrılarak ele alınmıştır. Bu dönemler, Tanzimat dönemi, Islahat dönemi ve I.ve II. Meşrutiyet dönemidir. Bu çerçevede, dile getirilen dönemlere adını veren tarihsel olaylar kısaca özetlenerek, modernleşme uygulamaları dillendirilmiş, Osmanlı modernleşme deneyiminin hangi ihtiyaç, zorunluluk ve tercihlere dayandığı açıklanarak karakteristikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Türk modernleşmesi ve uygulamaları ele alınarak Türk modernleşmesinin özellikleri, açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, belirleyici önemine istinaden Türk modernleşmesinin pozitivist niteliği öne çıkarılarak, pozitivist niteliğin nedenleri dile getirilmiştir. Böylelikle Türk modernleşmesinin pozitivist niteliğine kaynaklık eden özelliklerin verilmesi amaçlanmıştır. Bununla beraber Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi arasındaki devamlılık ve kopuş özellikleri ortaya konularak Türk modernleşmesinin kapsam ve yöntemi belirtilmiştir. İlhamını özellikle Fransız aydınlanmasından alan ve geçmişle arasına mesafe koyan Türk modernleşmesinin ideoloji olan Batıcılığın toplumsal sınıf gibi işlev gören bürokrasi marifetiyle hedeflediği yeni insan, toplum ve devlet anlayışını nasıl ve hangi araçlarla yaşama geçirmeye çalıştığı açıklanmaya gayret edilmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, Türk muhafazakârlığı kavramı tarihsel ve sosyolojik belirleyicileri ışığında ele alınmıştır. Öncelikle Batı muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığı karşılaştırılarak muhafazakârlığın kendi tarihsel deneyimimizle toplumumuzda aldığı farklı ton ve desenler ortaya konulmuştur. Buradan hareketle, Türk muhafazakârlığının özellikleri, temel bir parametre olarak değişim olgusuna bakışı, özellikleri, karakteristikleri, kaygı ve eksiklikleri açıklanmaya çalışılmış, daha sonra Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesine eleştirisi ve eleştirilerinin dayandığı felsefi arka planın özellikleri dillendirilmiştir. Osmanlı'dan Türk modernleşmesine taşınan gerilim alanları işaretlenerek Türk muhafazakârlığının beslenme kaynakları belirlenmeye çalışılmış ve Türk muhafazakârlığının önemli figürleri arasında yer alan edebiyatçı, yazar ve mütefekkiye Sâmiha Ayverdi'nin konumu problematik edilmiştir.

Çalışmanın beşinci bölümünde, Sâmiha Ayverdi'nin hayatı, soyağacı, kronolojisi, edebi şahsiyeti, eserleri, ödülleri, dernek ve vakıf faaliyetleri anlatılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde Sâmiha Ayverdi'nin ailesi, yetiştiği çevre, şahsiyetini oluştururken etkilendiği olay ve kişiler belirtilerek bireysel tarih ile toplumsal tarihin keşişme noktaları öne çıkarılmıştır. Böylelikle Ayverdi'nin beslenme kaynaklarının kodları verilmek istenmiştir. Sâmiha Ayverdi'nin kurulmasına öncülük ettiği, hayatı boyunca her vesile ile destek ve hizmet verdiği ve adeta Ayverdi ile özdeşleşmiş olan vakıf ve derneklerden, Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı, Türk Kadınları Kültür Derneği, Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı ve İstanbul Fetih Cemiyeti kuruluş amaç, hedef ve faaliyetleri belirtilmek suretiyle kısaca tanıtılmıştır.

Çalışmanın altıncı bölümünde, bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi'nin söylemi, yedi bileşene ayrılmış ve bileşenlerin problematik ettiği konular analize tabi tutulmuştur. Söylem, sosyo-kültürel bileşen ve sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi problemi, ideolojik bileşen ve misyonerlik ve komünizm problemi, düşünsel bileşen ve materyalizm ve pozitivizm problemi, mitsel ve nostaljik bileşen ve sembol şehir, mekan ve ideal şahsiyet problemi, dinsel bileşen ve taassup problemi, tarihsel bileşen ve devamlılık ve kopuş problemi, politik bileşen ve devletin bekası problemi başlıklarıyla ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Söyleminin sosyo-kültürel bileşeni içerisinde Türklüğü ve İslâm'ı özdeş gören Ayverdi, bizi biz yapan milli ve manevi nitelikteki yapısal ve kurumsal değerleri ele almış, Türk modernleşmesinin Batılılaşma ideolojisi ile beraber hesapsız değişme sonucunda sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi ile karşı karşıya kaldığını ileri sürmektedir. Merkezlessiz değişme yerine milli ve manevi değerlerin merkeze ve belirleyici konuma alındığı bir değişme anlayışı ile tekrar hakim medeniyetin tarafımızdan kurulacağından kuşku duymayan Ayverdi, tasavvufun aksiyon halinde, değer üreten, dinamik ruhunu başat unsur olarak ele almıştır. Geçmişimizi tabula rasa olarak gören Türk modernleşmesinin sosyo-kültürel sürekliliği dikkate almayan Batı taklitçisi eğitim sistemini, değer aktaramayan aileyi sosyal yabancılaşma ve benlik yitiminde sorumlu

tutmaktadır. Teceddüdün sağlanmasında rol model olarak tarihimizden abide şahsiyetleri öne çıkarmış ve değerlerle yaşantıyı kucaklaştırmak kaygısı gütmüştür. Söyleminin ideolojik bileşeni içerisinde, devletin ve toplumun bekasını siyasal ve sosyolojik a priori olarak kabul eden Ayverdi, sorumlu bir mütefekkiye olarak çeşitli suretlerde kendilerini gizleyerek yaşam alanı bulmaya çalışan misyonerliğin ve komünizmin toplumumuzun birlik ve beraberliğine yönelik tehlikesini ve bu tehlikenin arkasındaki Batı sömürgeciliğini görerek devleti ve toplumu uyanık olmaya davet etmiştir. Söyleminin düşünsel bileşeni içerisinde materyalizm ve pozitivizmin felsefi alışveriş suretiyle alınmayıp, modernleştirmeci unsurların siyasal amaçlarını meşrulaştırıcı unsur olarak benimsendiğini düşünen Ayverdi, maddeyi ve maddeyi ortaya koyan yöntemleri inkar etmeksizin, manayı ve manayı ortaya koyan tasavvufi irfan ve marifetin değerinin de ufuk açıcı önemini dillendirmiştir. Söyleminin mitsel ve nostaljik bileşeni içerisinde tarihi ve kültürel zenginliğimizin değerini ortaya koyan sembol şehir olarak İstanbul'a, ideal şahsiyet örneği olarak madde ve manayı birleyerek Türk rönesansını hedefleyen Fatih Sultan Mehmet'e yer vermiştir. Sâmîha Ayverdi, söyleminin dinsel bileşeni içerisinde merkezi konuma tasavvuf anlayışını yerleştirmiştir. Türk modernleşmesinin geçmişle ve geçmişin karakteristik unsuru olan dinle bağını kesen tavrına ve seküler toplum inşa etme gayretinin karşısına milli ve manevi değerleri içselleştirmiş, toplumsal hayatta insana hizmeti Hakka hizmet bilip bunu hedefleyen insanların kendilerini ifade biçimi olarak tasavvufu koyan Ayverdi, modern dünyanın parçaladığı gerçekliğin en saf halini tevhidte bulmuştur. Taassubu aşılması gereken problem olarak görerek kişisel gelişim süreci içerisinde şahsiyet bütünlüğünü oluşturmuş insanların elinde İslâm'ın ve toplumumuzun ebediyete kadar yaşayacağını anlatmaktadır. Ayverdi, söyleminin tarihsel bileşeni içinde Türk modernleşmesinin alan, hız ve şiddetini eleştirerek tarihsel ve kültürel sürekliliğin hesaba katılmadığını, sabitlerin olmadığı değişimin yaşandığını belirtmekte ve değişmeyip muhafaza edilmesi gerekenlerin, bir kenarda tutulduğu, istikrara dayalı değişimi önermektedir. Sorunlara imparatorluk geçmişine sahip bir ufukla bakan Ayverdi, Batıcılık ideolojisini ve bu ideolojiyi benimseyen anlayışı eleştirmektedir. Ayverdi, söyleminin politik bileşeninde Batı

tahayyülünü ve bu tahayyülün oluşum seyrini ele almaktadır. Cumhuriyet'e ve Kurtuluş Savaşı'na sahip çıkan Sâmiha Ayverdi'ye göre, Batı'nın gerçek yüzünü görenler, Batı'nın değişen politikaları arkasındaki değişmeyen hedeflerini görebilecek ve devletin ve toplumun bekasını her şeyin üzerinde tutacaktır.

Bu çalışmanın sonuç ve değerlendirme bölümünde ise, çalışmanın konusunun tartışıldığı sorular çerçevesinde araştırma boyunca ele alınan görüşlerin kısa bir özeti ve değerlendirilmesi yapılmaya gayret edilmiştir.

1.BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmanın konusunu, Osmanlı Türk modernleşmesi ekseninde gelişen Türk muhafazakârlığı ve bir Türk muhafazakârı olarak Sâmîha Ayverdi'nin söylemi oluşturmaktadır. Konunun ortaya konulması amacıyla Batı'da moderniteye ve modernitenin parametrelerine eleştirel bir duruş olarak gelişen muhafazakârlık ile öncelikli ilgi kurulmuş, sonrasında söz konusu ilgi Osmanlı ve Türk modernleşmesi ile ilişkilendirilmiştir. Osmanlı ve Türk modernleşme ve uygulamaları üzerine temellenen ve bu sürecin beraberinde getirdiği değişimin alanına, yayılımına, şiddet ve yöntemine eleştirel bir duruş olarak gelişen Türk muhafazakârlığı ilgisi kurulan bir diğer ilgi olmuştur. Bu doğrultuda Türk muhafazakârlığının problematiklerine, beslenme kaynaklarına ve konularına yer verilmiş ve konu Sâmîha Ayverdi söylemi ile örneklendirilmiştir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, modernite ile muhafazakârlık arasındaki eleştirel ilişkiyi başka bir toplumsal coğrafyaya taşıyarak Osmanlı Türk modernleşmesi ile Türk muhafazakârlığı arasındaki ilgiyi kurmak ve bu ilginin bir adı ve sonucu olarak Türk muhafazakârlığının siyasal bir duruş, tutum ve ideoloji olarak beslendiği kaynaklara ve geliştirdiği söylemine ilişkin sistematik bir bilgiye ulaşmaktır. Böylelikle bir taraftan modernite muhafazakârlık ilişkisi ortaya konulurken diğer taraftan Osmanlı Türk modernleşmesi Türk muhafazakârlığı organik bağı sergilenmiş olacaktır. Bu doğrultuda özel bir modernleşme deneyimi olan Türk

modernleşmesinin özellik, karakteristik ve kaygılarının Türk muhafazakârlığına verdiği renk ve kazandırdığı şekil ifade edilmek istenmiştir.

Bir Türk muhafazakârı olarak Sâmîha Ayverdi'nin söylemini, sosyo-kültürel, ideolojik, düşünsel, mitsel ve nostaljik, dinsel, tarihsel, politik bileşenlerine ayırarak analiz etmek araştırmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Moderniteyi hazırlayan gelişmeler, tüm gösterge ve sonuçlarıyla modern toplumu oluşturmuştur. Bir önceki dönemden etkilediği tüm alanlar itibariyle keskin farklılıklar içeren modern toplum ve modern toplum anlayışı, çok alanlı ve çok boyutlu olmak üzere eleştiriye tabi tutulmuştur. Modern toplum ve anlayışını eleştiriye tabi tutan yaklaşımlardan biri de muhafazakârlıktır. Bu anlamda muhafazakârlık ve muhafazakâr düşünüşün modern topluma yönlendirdiği eleştiriler modernitenin ürünü olan sosyoloji için ayrı bir önem taşımaktadır.

Muhafazakârlık, Batı uygarlığının kendi içindeki krizin ve bu krize verilen birbirinden farklı cevapların ürünü olarak ortaya çıkan entelektüel bir gelenektir. Günümüzde bir görüşe göre, modern toplumun sona erdiği, bunun yerini yapı, kurum ve aktörleriyle postmodern toplumun aldığı, diğer bir görüşe göre modern toplumun karakteristiklerini koruyarak yeni bir evreye geçtiği ileri sürülmektedir. Bu tartışmaların yapıldığı bir zamanda modernite, modern toplum ve zamanlar üzerine kapsamlı bir eleştirel düşünme demek olan muhafazakârlığın söylemi önem kazanmıştır.

Başka bir açıdan moderniteyi kendi irade, süreç ve dinamikleriyle yaşamamış toplumların modernitenin ürünlerini, kavram, değer, kural ve ilkelerini, kendi toplumlarına aktarması, uyarlaması, sürecine karşılık gelen modernleşme deneyimi üzerine eleştiri geliştirerek varlık kazanan Türk muhafazakârlığının gelişen dünya ve toplum şartlarında geleneksel söylemini bilmek, değişme ve gelişmeleri anlamak açısından önem kazanmaktadır. Bu önem, sözü edilen ve

19. ve 20. yüzyıla karşılık gelen tarihlerin gerek bizim tarihimiz, gerekse etki alanımız açısından ne anlam ifade ettiği anlamına gelmekte ve 21. yüzyılın seyrine ilişkin ipuçları vermektedir.

Aynı zamanda Türk muhafazakârlığının karakteristikleri, Türk modernleşmesine eleştirisi ve bu eleştirilerinin dayandığı felsefi arka planın özellikleri, modernleşme süreciyle beraber Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan gerilim alanları, Türk muhafazakârlığının kaygıları ve eksikliklerinin bilinmesi, günümüz konu ve problemlerini anlamamızda ve yorumlamamızda önem taşımaktadır.

Diğer taraftan Türk muhafazakârlığının önemli figürleri arasında yer alan Sâmiha Ayverdi'nin entelektüel konumu ve söylemi, medeniyet kurucu zihniyetimizi, arkeolojik olmaktan çıkararak, kurucu ve ihya edici niteliğine tekrar kavuşturmanın kaynaklarını vermesi açısından kritik anlam ve öneme sahiptir. Ayrıca bundan önce daha çok edebi şahsiyeti ve tasavvufi görüşleriyle değerlendirilen Sâmiha Ayverdi'nin söyleminin ilk defa çalışmamızla birlikte teorik bir konumlandırma ve sosyolojik bakış açısıyla bütüncül bir analizi gerçekleşmiş olmaktadır.

1.4. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi

Araştırmanın kavramsal çerçevesinin ortaya konulacağı çalışmamızın bu aşamasında modernite, muhafazakârlık, modernleşme, Osmanlı modernleşmesi, Türk modernleşmesi, Türk muhafazakârlığı kavramları ele alınacaktır.

1.4.1. Modernite

Sosyal bilimler literatüründe birbirine yakın anlamlarda olan, fakat birbirinden farklılık gösteren, farklı olay ve olgulara karşılık gelen kavramlar vardır. "Modern" kavram ailesinden türeyen modernlik, modernite, modernleşme,

modernizm de birbirlerine yakın anlamda olmalarına karşın gerek kavramsal anlamları gerekse içerdikleriyle farklı entelektüel ve sosyolojik karşılıklara sahiptir. Biz öncelikle bu kavramlar arasındaki farklılıkları ortaya koyarak çalışmamızda kullanacağımız modernite ve modernleşme kavramının anlaşılmasını sağlayacağız.

Januss'un çalışmasına göre, modern kelimesi, ilk kez 5. yüzyılda Latince "modernus" şekliyle, Hristiyan sonrası dönemi Romalı ve pagan dönemden ayırt etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu kullanımdan itibaren modern kelimesi, kast ettiği dönem değişse bile eski olandan, öncekinden yeniye geçildiğini dile getirmekte ve çağcılığı anlatmaktadır (Çiğdem, 1997: 65; Demirhan, 1992: 12). Genel olarak modernliğin rönesansla beraber ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Örneğin Hegel'in kronolojiye dayanan modernlik tanımlamasına göre, reform ve Rönesans hareketleriyle başlayan çağ, modern çağa karşılık gelmektedir. (Demirhan, 1992: 49). Buna karşın, Habermas (1990: 32) modernliğin Rönesans ile sınırlı tutulmasına karşı çıkarak insanların 17. yüzyıl Fransası'nda olduğu kadar 12. yüzyıl Büyük Charles döneminde de kendilerini modern olarak nitelendirdiklerini belirtmektedir. Sarup (1995:156) modernliğin rönesans ile birlikte ortaya çıktığını vurgulamaktadır.

O halde, modern kelimesinin iki kullanımı söz konusudur. Birinci olarak şimdiyi, yeni olanı, çağdaş olanı anlatmaktadır ki bu durumda tekerleğin bulunuşu kadar bilgisayarın icadı da kendi bulundukları dönem içinde modern olarak nitelendirilebilir. İkinci olarak kendinden öncekilerle karakteristik olarak farklı olanı, devrim niteliğindeki ayrışmayı anlattığında modernliğin rönesans ile başlayan ve devam eden sürece karşılık geldiği görülmektedir.

Sosyal bilimler literatüründe modernite ile modernlik ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bundan dolayı biz de çalışmamızda modernlik modernite ayrımı yapmaksızın iki kavramı birbirinin yerine kullanacağız.

Featherstone (1996: 23), Fransızca'daki modernite kullanımının, modernliğin zamanın süreksizliğine, gelenekten kopma duygusuna, yenilik duygusuna ve şimdinin geçiciliği karşısında duyarlı olunmasına yol açan modern hayatın bir

niteliği olarak görüldüğü modernlik tecrübesine işaret ettiğini söylemektedir. Sarup (1995: 156) için modernite, 18. yüzyılda Batı’da ortaya çıkan ve bugüne kadar toplumsal, ekonomik ve siyasal dizgeler demetine gönderme yapan özet kavramken Giddens (1998: 11) modernitenin 18. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları tüm dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi olduğuna dikkat çekmektedir.

Dillendirdiğimiz tanımlamalar, modernitenin tarihsel bir döneme karşılık geldiğini ortaya koymaktadır. Bu kavramın bir yönüdür. Modernite kavramının bir diğer yönü Aydınlanma ile ilişkisinde kendini göstermektedir. Zira Çiğdem (1997: 77), modernitenin rasyonalite olarak biriken ve tasarlanan bir hayat biçimi ve rasyonalitenin dışsal görünümünü içeren kurumsal kompleks oluşunu belirtirken Rosenau (1998: 24), modernite kavramının insanlığı bilgisizlikten ve akıldışılıktan kurtarmayı vaat eden ilerici bir güç olduğunu söylemektedir.

Modernite, aydınlanma hareketiyle ortaya çıkmış, insanlığı tutuculuktan ve hurafelerden kurtarmayı amaçlayan, insanlığın karşılaştığı ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel bir dönüşüm olarak kabul görmektedir. Bu biçimiyle modernite, kendisinden önce gelenden ve bunun geleneklerinden kesin bir kopuşa, geleneksel olarak adlandırılan toplumsal bağların yani duyguların, göreneklerin ve inançların yıkımına işaret etmektedir (Taşdemir, 2004: 19).

Modernitenin aydınlanma ile ilgisini ortaya koyan Tourainne (2002: 24) için modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı’nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara ancak özel yaşam içinde yer bırakır. Modern toplum için bilimsel ve teknolojik uygulamalar yeterli olmayıp buna ek olarak her türlü etkinliğin dinsel inançlardan korunması gerekmektedir.

Tönnies, moderniteyi “gesellschaft” yani cemiyet, olarak ele almakta ve bu ele alışla beraber moderniteyi “gemeinschaft” yani cemaat, tipi bir yapıdan kent ve devlet hayatının belirleyici ve bilimsel düşüncesün egemen olduğu bir topluma geçiş olarak düşünmüştür. Weber ise moderniteden aklın öncelikli olduğu dönemi anlayarak dinsel ve geleneksel otoritenin bir kenara bırakılışını dünyanın büyüsunün bozulması olarak nitelendirmiştir.

Modernitenin tarihsel bir kategori olduğu sosyal bilimler literatüründe kabul edilmektedir. Her ne kadar modernitenin tam olarak ne zaman başlayıp bittiği ya da başlayan sürecin hangi aşamada olduğu ve ne zaman ve koşulda sonlanacağı tartışmalı olsa da üzerinde hemfikir olunan olgu, modernitenin öyle ya da böyle belli bir tarihsel döneme karşılık geldiğidir. O halde, modernite, tarihsel olarak daha önceki yüzyıllardan beslenmesine rağmen özellikle 17. yüzyılla başlamak üzere, Kıta Avrupası'nda kendini gösteren büyük bir dönüşümdür, diyebiliriz.

Modernitenin tarihsel kategori oluşunu belirttikten sonra dile getirilmesi gereken bir diğer nokta, modernitenin üzerine oturduğu coğrafyadır. Modernitenin coğrafyası genellikle Kıta Avrupası olarak belirtilse de daha ince bir dile getiriş gerekmektedir. İhtiyacımız olan özenli dile getiriş, çalışmamızda kullandığımız anahtar kavramlardan olan modernleşme kavramını ve dolayısıyla modernleşme coğrafyasını belirlemede etkili olacaktır. Modernite coğrafyasının sınırlarını her ne kadar kuzeyde Kuzey Buz Denizi, güneyde Akdeniz, doğuda Ural Dağları, batıda Atlas Okyanusu çizse de sosyolojik sınırları içinde İngiltere bulunurken ortodoks Balkan Devletleri yer almamaktadır. Ortodoks dünyayı dışarıda bırakan ve fakat Kıta Avrupası'nın dışında bir ada devleti olan İngiltere'yi ve İngiltere'den tarihsel ve sosyolojik olarak ayrı düşünemeyeceğimiz Amerika'yı içine alan modernite coğrafyası, aynı zamanda Batı denilen sosyolojik dünyanın coğrafi ifadesidir.

Modernite denilen çok yönlü süreç ve/veya olgu, kuşkusuz coğrafi ve sosyolojik sınırlarıyla dillendirdiğimiz Batı dünyası toplumlarının sürece yayılan, göreceli katkılarının ürünüdür. Bu ifade, moderniteyi ve bağlı kavram ve süreçleri, salt Fransız, Alman, İngiliz veya herhangi bir Batılı toplumun ürünü olarak görmeyi doğru olmadığını söylemektedir. Sosyolojik sınırları dile getirilen tüm Batı toplumları süreç içinde ağırlık payları bağlamına göre değişmek üzere modernite boyasına kendi tonlarını katmışlardır. O halde, modernite boyasına rengini veren değişme ve gelişmeler nelerdir, sosyo-politik, ekonomik, kültürel belirleyicileri olan bir dünya görüşü olarak modernitenin oluşumunda neler etkili olmuştur, sorusunu cevaplamak gerekmektedir.

Modernitenin oluşumunda dört temel gelişmenin etkili olduğu kabul görmektedir. Bunlar, Rönesans ve reform sonrasında paradigma değişikliğine de neden olan bilimsel gelişmeler, yukarıdaki satırlarda değinilen aydınlanma düşüncesi, 1789 Fransız Devrimi ve sanayi devrimidir. Söz konusu dört temel gelişmeyi kısaca özetleyelim.

Yeniden doğuş anlamına gelen ve orta çağ ile yeni çağ arasında tam bir geçiş dönemi olan rönesans, orta çağın aksine farklı düşünce ve anlayışların görüldüğü, dinin yani Hristiyan Batı dünyası söz konusu olduğunda dinden başka bir şeyin anlaşılamayacağı kilisenin otoritesinin yavaş yavaş sarsıldığı, deney ve gözlemin önem kazandığı, ulusal dillerin belirginleşmeye başladığı, kilisenin ürettiği ve yaydığı dogmaların yerine aklın geçeceği müjdelendiği ve hümanizmin öne çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde kilisenin yüzyıllarca Hristiyan dogmalarını temellendirmek amacıyla araç olarak kullandığı felsefe ve bilim ve bunları yeniden yeniden üreten yöntem tek renklilikten kurtulmuştur. Başka bir ifadeyle, tartışılmaksızın ve herhangi bir sınama kaygısı güdülmeksizin kabul edilen dogmaları her bir defa yeniden doğrulayan tümdengelim yöntemi artık yerini tümevarıma bırakırken, temel konu ve bakış açısı olan dogmaların yerini doğa ve toplum almıştır. Bu dönemi takip eden reform, dinsel bir düşünüş ve hareket olarak bir taraftan orta çağda kilisenin Hristiyanlık üzerine yaptığı çarpık yorum ve eklentileri temizlemeye çalışırken diğer taraftan kendisine temel olarak aldığı gizemcilikle bireysel bir gönül dindarlığı geliştirerek kilisenin aracılığını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Rönesans ve reformun beraberinde getirdiği anlayışın paradigma değişikliğine neden olacak bilimsel gelişmelerin önünü açtığını söyleyebiliriz.

Aristoteles'in yer merkezli evren anlayışında ilk gedik Kues tarafından açılmış ancak asıl önemli adım Copernicus, Kepler, Bruno ve Galileo tarafından atılmıştır. Aristoteles'in devinimin dairesel olması, ay altı ve ay üstünün farklı yasalara tabi olması, gökyüzü ve yeryüzünde aynı yasaların geçerli olması, merkezde yerin bulunduğu düşüncesine karşın, bu bilim adamları, dairesel olmayan hareketi, eylemsizlik ilkesini, güneşin evrenin merkezinde olduğu fikrini geliştirmişlerdir. Bu düşünceler, daha sonraki bilimsel gelişmelere kaynaklık

etmiştir. Zira daha sonra bu temel üzerinden görüşlerini geliştiren Descartes, Bacon ve Newton'un bilimsel alanda ortaya attığı düşünceler, pozitivist paradigmanın temelini oluşturmuştur. Bacon, doğanın tabi olduğu kuralların ortaya çıkarılması ile doğa üzerinde egemenliğin kurulmasının mümkün olduğunu dile getirerek ve olguları deney ve gözlemle saptadıktan sonra tümevarım yöntemiyle genellemelere gidilebileceğini söyleyerek pozitivist ilkelerinin habercisi oluyordu. Ardından Descartes'in matematiksel yöntemi ile Bacon'un tümevarım yönteminin sentezini yapan Newton, bilimsel gelişmeye asıl rengini veren bilim adamı olmuştur. Newton, evrenin değişmez yasalarca yönetilmesi ilkesini benimsemişti. Sonuçta Newton, Descartes'in iki parçalı mekanistik doğa anlayışını, her şeyin bir nedeni ve bilinebilir kesin bir sonucu olduğunu anlatan katı determinizme bağlamıştır. Bu anlayış, tüm bilim dünyası için yeni gelişmelerin motoru olmuştur. Dile getirdiğimiz bu bilimsel gelişmelerin ve özellikle anlayışın modernitenin oluşumuna katkısı inkar edilemez. Zira modernitenin bilimdeki paradigması, diğer alanları da etkileyecek olan pozitivism olarak kendini göstermiştir. (Taşdemir, 2004: 253-254)

Dile getirilen gelişmeler, sadece bilim alanını değil dalga dalga hayatın tüm alanlarını etkilemiştir. Bilimdeki paradigma değişikliği, toplumsal dünyaya ve bu dünyanın ele alınış ve değerlendirilme tarzına ilişkin zihniyet dönüşümüne neden olmuştur. Bu toplumsal düşünüş biçiminin değişimine ilişkin yaşanan zihniyet dönüşümü, modernitenin oluşturucu diğer unsuru olarak belirttiğimiz Aydınlanma düşüncesini anlatmaktadır.

Kabaca 18. yüzyıla tarihlenen aydınlanma düşüncesi, akla olan güven noktasında kendinden önceki dönemlerden daha ileri gitmiştir. Akıllı toplumsal dünyaya uygulama kaygısı gütmüş ve toplumu, devleti, dini, eğitimi kısaca tüm toplumsal alanları aklın ilkelerine göre düzenlemeye girişmiştir. İnsanın din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendini akıl ve deneye açıklama girişimi olan aydınlanma düşüncesi, bir yandan metafizik spekülasyonlarla savaşa girerken diğer yandan tarihin oluşturduğu devlet, toplum, din, eğitim, sanat gibi kurumların tümünü aklın eleştirisinden geçirmeye çalışmaktadır.

Aklın ürünü olan ve bir defada tüm insanlık için gerekli ve genel geçer olan, A'dan Z'ye tüm bilgileri içeren ve bu haliyle kutsal kitaba alternatif olan ansiklopedi ve ansiklopedi düşüncesi, aydınlanma düşüncesi içinde değerlendirilmelidir. Tanrı'nın yerine akli önemseyen, dini ve mistik açıklamaları akıl ve deneyin bildirdikleriyle yer değiştiren, gerek evrende gerekse toplumda daima ileriye doğru gidişin varlığına ve ilerlemenin sonsuza dek gerçekleşeceğine inanan aydınlanma düşüncesinin moderniteye olan katkısı, sürekli ilerlemeci anlayışı getirmesidir.

Bilimsel gelişmeler ve aydınlanma düşüncesinden sonra modernitenin ortaya çıkmasına neden olan diğer oluşturuç güç, kuşkusuz 1789 Fransız Burjuva Devrimi'dir.

Parker (2003: 23), Fransız Devrimi'nin ancién regime'den kalan en ufak bir izi bile silmek ve işe en baştan başlamayı isteyen devrimcileri içinde barındırmasından dolayı gerçek bir devrimin eksiksiz örneğini sunduğu kanaatindedir. Hobsbawn (2003: 103-104) geniş bir coğrafyada yayılımından ve taklit edilmesinden dolayı iç kurumları Fransız Devrimi'nden etkilenmemiş tek önemli ülkenin bulunmadığını belirtmekte ve söz konusu devrimi sadece tarihte benzeri bulunmayan bir olay olarak değil evrensel bir olay olarak gördüğünü ifade etmektedir. Tanilli (1989: 10) için ise "Fransız Devrimi, çağımıza açılan büyük kapıdır."

Modernitenin ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak kabul edilen 1789 Fransız burjuva devrimi, feodal üretim biçimine son vererek, eski rejimde önemli söz sahibi olan soyluların statüsünde büyük değişikliklere yol açan kapitalizmin gelişme ve yayılması için gerekli koşulları yaratmıştır. Böylece burjuvazinin çıkar ve isteklerine cevap veren modern devletin kuruluşunun yolunu oluşturan ve ulus devletin alt yapısı olan ulusçuluk hareketlerinin başlamasına neden olmuştur. Sonuçta Fransız Devrimi, ülkedeki insanları tek bir devlet çatısı altında, tek bir dilin konuşulduğu bir yapıyı hazırlamıştır. Bu devrim, vatandaşların sınırlarını egemen devletin hukuk kuralları ve yönetsel sistemiyle çizilmiş ve bu vatandaşlardan oluşturduğu ulusu bölünmez olarak nitelendirilen bir vatan içerisinde bütünleştirdi. Bu tarihten itibaren ulus devlet, oluşturulan tek

bir ulusun ulusal sınırlar içerisinde örgütlenme modeli olmanın yanı sıra modern devlet yapısını oluşturdu (Taşdemir, 2004: 254).

Modernitenin oluşturucu diğer bir faktörü Fransız Devrimi ile eşzamanlı olarak gördüğümüz başka bir devrim, sanayi devrimidir. Tarıma ve zanaate dayalı üretim biçiminin yerini sanayinin alması, insanlık tarihi için alışılmış ve yerleşmiş hemen hemen her şeyi etkileme gücüne sahipti ve bundan ötürü büyük önem taşımaktaydı. Bu süreçte bilimsel gelişmeler teknolojik dönüşüm yarattı ve üretim aşamalarının tek bir elde toplanması demek olan fabrika sistemine geçildi. Pazar yerini kitlesel üretimi sağlayan piyasaya bıraktı ve üretim faaliyeti karını maksimize etmek isteyen homo ekonomikuslar tarafından sürdürüldü ve böylece kapitalizm kurum, değer ve kurallarıyla tarih sahnesine çıktı. İşgücünü oluşturacak insanlar mülksüzleşerek topraklarını kaybettiklerinden emeğini satmak zorunda kaldılar, bu insanlar kırlardan kentlere göçmek suretiyle bir taraftan kentleşme olgusunu doğurdu, diğer taraftan yeni bir sınıf olan işçi sınıfını oluşturdu.

Dile getirdiğimiz faktörler, yani bilimsel gelişmeler, aydınlanma düşüncesi, Fransız ve sanayi devrimleri yer yer tarihsel sürece yayılarak, yer yer eşzamanlı bir şekilde küçük küçük etkilerle birikimli bir dönüşüme neden olmuş ve moderniteyi doğurmuştur. Bu değişme ve gelişmeler, modernitenin kendinden önceki tarihsel dönemlerden karakteristik olarak farklılaşmasına neden olmuştur. Artık bugün modernitenin karakteristikleri nelerdir denildiğinde oluşturucu faktörlerin sonuçları olan dört parametre dile getirilmektedir. Bu parametreler ise kentleşme, kapitalizm, ulus devlet ve pozitivizmdir.

Modernitenin gerek oluşturucularına gerekse bunların kaçınılmaz sonucu olan parametrelerine baktığımızda öncesi ile kıyaslandığında tam bir dönüşümü örneklendirmesi önemlidir. Modernitenin değişim olarak değil de dönüşüm olarak nitelendirilmesinin nedeni, birbiriyle etkileşim halinde olan birçok unsurun ve bu unsurların oluşturduğu yapının başka bir yapıya kendini bırakması, başka bir deyişle, olduğundan başka bir durum sergilemesindendir. Bu ifade, modernite ile artık tarihin başka türden yazıldığı anlamına gelmektedir.

Yapılan tanımlama ve açıklamalar çerçevesinde, bu çalışma içerisinde modernite kavramı, tek yönlü, tek alanlı, tek boyutlu, tek hızlı, tek biçimli bir değişme olmayıp çok yönlü bir süreç ve tarihsel kategori olmakla birlikte, üretim biçimi olarak sanayi, ekonomik olarak kapitalizm, siyasal olarak ulus devlet ve demokrasi, mekanın kullanımı bağlamında kent, din olarak ise akla dayalı bireysel ve vicdani din algısıyla karakterizedir.

1.4.2. Muhafazakârlık

Muhafazakârlık, sosyal bilimlerde birçok şekilde tanımlanıp kavramlaştırılmaktadır. Kavramlaştırmaları kendi içinde sınıflandırdığımızda dört ana başlıkla karşılaşabiliriz. Bu kavramlaştırma başlıkları; insanın ve toplumun doğasını, toplumsal yapı ve değişmeyi, tarihi ve ideolojiyi ölçüt alanlar olabilir.

İnsanın ve toplumun doğasını ölçüt alanlar, kendi içinde birey ve toplum eksenli olarak muhafazakârlık kavramına yaklaştırmışlardır. Bireysel tutum ve tarz olarak muhafazakârlık, “Mannheim’a göre, bir düşünce üslubu, düşünüş stili “ (Aktaran, Bora, 1998: 57), insanın tabiatı gereği olmak üzere kendi mevcut durumunu koruma (Karakaş, 2008: 5), yeni oluşumlara şüpheyile yaklaşma, tereddüdün serencamı (Öğün, 2004: 140), yeniye karşı eskiyi, değişmeye karşı eskiyi tercih eden bir psikolojik yatkınlık, “ontolojik olarak sınırlı bir varlık olan insanın toplum ve siyasete dair düşünme biçimi” (Özipek, 2011: 18) olarak tanımlanmaktadır. Kavrama toplum eksenli yaklaşanlar, muhafazakârlığın ideal bir toplum düzeni savunmadığını ileri sürerek muhafazakâr düşünüşün ve hatta usulün toplumsal istikrar, düzen ve ölçü yanlısı oluşunu dikkate alırlar (Harries, 2004: 98).

Toplumsal yapı ve değişmeyi ölçüt alarak muhafazakârlık kavramına yaklaşanlar, toplum eksenli tanımlama ile ortaklığa sahip olsalar da bir taraftan toplumun yapısal unsurlarını vurgularken diğer taraftan değişmeyi içeren tavrı dillendirmektedirler. Karadeniz (2002: 90), muhafazakârlığı değişim karşıtlığı veya statükoyu koruma ile özdeşleştirmekten ziyade toplumsal harmoni ve denge bağlamında değerlendirmektedir. Karakaş (2008: 9) muhafazakârlığın

pragmatist yaklaşımını ortaya koyarak toplumun değerlerinin savunulması, korunması ve yaşatılmasını amaçlayan muhafazakârlığın toplumun ayakta durmasına hizmet eden temel çimento vazifesi işlevi gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre, aile, devlet, düzen ve birlik, din ve gelenek gibi toplumun temel dinamiklerini yaşatmak ve reform sürecinden geçirerek yeniden üretmek, geliştirmek ve yapıya uygunluğunu sağlamak muhafazakârlığın esasları arasındadır. Muhafazakârlık değişime karşı muhalefet, karşı duruş ve farklılıklara karşı ketumluk gibi anlaşılabilir da denge, düzen, uyum ve ölçülü değişimden yana olan tavrı ve sınırsız özgürlüğe dayalı yeniden doğuş yerine ölçülü reform yanlılığı olarak anlaşılmalıdır. Baker (2003:1001) ise toplumun yapısal unsurunu öne çıkararak toplumsal değerlerin sosyalizasyon aracılığıyla aktarımını ifade ederek “muhafazakârlığı, oğullarının ve kızlarının kendi bildiği değerlere göre yaşamalarını isteyen birinin hali” olarak tanımlamaktadır.

Tarihi ölçüt olarak kavramlaştırma yoluna gidenler, kavramı doğduğu coğrafyanın toplumsal olay ve gelişmelerine gönderme yaparak ele almaktadırlar. Bora (1998: 54-56)'ya göre muhafazakârlık, kapitalist modernleşme süreci karşısında bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, daha doğru bir ifadeyle o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanmaktadır. Bir başka yönüyle muhafazakârlık, aydınlanmanın aşırılıklarına, sapkınlıklarına ya da aydınlanmanın kendini milatlaştırmasına karşıtlıktır. Parry'e göre muhafazakârlık, Batı uygarlığının kendi içindeki krizin ve bu krize verilen birbirinden farklı cevapların ürünü olarak ortaya çıkan entelektüel gelenektir (Akdoğan, 2004: 15-16). Mannheim'a göre ise Fransız Devrimi ile birlikte geleneğin kopuşundan ve onu yeniden düzenlemenin ve savunmanın ürünü olarak doğan ve siyasal ve toplumsal bir tepkidir (Beneton, 1991: 113). Muhafazakâr doktrin, geleneksel siyasal ve toplumsal düzeni savunmak için ortaya çıkmış anti modernist bir nitelik arz etmektedir. Zira Beneton (1991: 11)'a göre, muhafazakâr geleneğin ilk yazıları, Avrupa tarihinin dokusunda bozulmaya neden olan 1789 Devrimi'nin koşullarının ürünüdür ve devrimci fırtınanın sürüp attığı şeylerin lehine yazılan mücadele metinleri olarak bilinmelidir.

Muhafazakârlığı bir ideoloji olarak da görmek mümkündür. Mardin (1997: 25)'e göre, ideolojiler, dünyayı anlamaya, yorumlamaya ve gerektiği zaman değiştirmeye yarayan ve insanlara istikamet vermeye yarayan haritalardır ve muhafazakârlık da modern bir ideolojidir. Öğün (2004: 78) için muhafazakârlık, karşı devrimcilikle devrimcilik, kapitalizmle sosyalizm arasında bir üçüncü yol arayışı olarak tezahür etmiştir.

Dillendirdiğimiz insanın ve toplumun doğasını, toplumsal yapı ve değişmeyi, tarihi ve ideolojiyi ölçüt alan her bir tanımlama muhafazakârlığın bir yönüne dikkat çekmektedir. Kavramın çok yönlülüğünü ortaya koyan bir tanımlama olarak Özipek (2011: 18-19) in muhafazakârlık tanımına bakalım:

“Muhafazakârlık, Aydınlanma'ya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan; rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci projelerden kurtarmayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir. Devrimci dönüşüme karşı evrimci veya tedrici değişimi savunan, geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin, sekülerleşmenin ve dayanışmacı toplumsal yapının aşınmasının felaket getireceğini ileri süren çağın muhaliflerinin ortaya koydukları eleştirel birikim, muhafazakârlığın günümüze kadar taşıyacağı ana omurgayı oluşturacaktır.”

Muhafazakârlığı gerek tutum, gerek ideoloji gerekse düşünce biçimi olarak doğuran tarihsel değişme ve gelişmelere kısaca değinerek kavramı daha iyi anlamaya çalışalım.

Her ne kadar muhafazakârlık, bir düşünce tarzı ve bireysel tutum olarak insanlık tarihi kadar eski olsa da bir ideoloji olarak Batı'da ve modern dönemde ortaya çıkmıştır. Öncelikle hemen belirtmeliyiz ki moderniteyi doğuran şartlar muhafazakârlığı da doğurmuştur. Başka bir ifadeyle, modernite ve muhafazakârlık gerek kavram gerekse olgu olarak eşzamanlıdır, yani modernite bir tür eleştirisi olan muhafazakârlıkla beraber doğmuştur, denilebilir.

Muhafazakârlık, modernite sürecinin parametreleri olarak da ifade edilebilecek üç ana unsurun, tarihsel değişme ve gelişmenin ve bunların doğurduğu kavram ve sorunların entelektüel eleştirisi üzerine kendini bina etmiştir. Bu ana unsurlar, Fransız Devrimi, sanayi devrimi ve aydınlanmacı rasyonalizmdir.

Wallerstein'ın nitelendirmesiyle hem zihniyetleri hem de modernliği modern dünyanın dünya görüşü olarak yerleştiren (Sevil, 1999: 19) 1789 Fransız Devrimi, Fransa'da eski rejime son vermiş ve Batı tarihinde çığır açmıştır. "1789 başlayan ve aşama aşama 1792 yıllarına kadar devam eden süreçte eski düzenin dayandığı siyasal ve sosyo-ekonomik temeller alt üst olmuş, adeta yer yerinden oynamıştır. Bu süreçle beraber "burjuvazinin yönetiminde ve güdümünde yeni bir toplum dönemi başlamıştır." (Tanilli, 2003:421).

Moderniteyi insanlık tarihi içinde biricik ve özel bir yerlerde görenler için Fransız Devrimi, tam anlamıyla bir devrimdi ve bundan böyle bir şeyi kaçınılmaz olarak başlangıç noktasına geri döndüren bir çarkın ya da çemberin dönüşü anlamına gelmiyordu. Şimdi mutlak yeni bir şeylerin, dünyada daha önce görülmedik bir şeylerin yaratımı anlamına geliyordu. (Kumar, 1999: 102).

Muhafazakârlar için ise Fransız Devrimi, yerleşik geleneksel düzeni yıkarak devrimci ve yenilikçi akımlara öncülük ederken hem oluş hem de ürünleriyle doğal seyir içinde kendiliğinden gerçekleşen değişimi bir kenara iterek denge ve uyumu alt üst etmiştir. Devrimle iktidarı ele geçiren kadrolar, geleneksel yapıyı ortadan kaldırmış, uygulamalarda ise ölçüyü kaçırarak teröre varan baskıcı yöntemleri amaçlarına ulaşmakta çekinmemişlerdir (Dursun, 2004: 177-178). Muhafazakârlığın Fransız Devrimi'ne yaklaşımını değerlendiren Beneton (1991:11) 'a göre, muhafazakâr doktrin, karşı devrimci doğmuştur.

Muhafazakârlık, aydınlanma felsefesine ve Fransız Devrimi'ne gösterilen tepkinin ürünüdür ve muhafazakâr düşüncenin savunucuları, sosyal ve siyasal koşullar aracılığıyla insan türünün iyileştirilebileceğine, insan aklına olan güvene ve geleneğin reddi gibi devrim durumlarında üretilen ve kullanılan düşüncelere karşı çıkmışlardır (Vincent, 2006: 89).

Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'ne karşı başta Burke (1729-1797) olmak üzere Maistre (1753-1821), Bonald (1754-1840) gibi düşünce adamlarının karşı duruşları ve bu tepkilerin kurumsallaşma çabalarıyla kendini göstermiştir. Muhafazakârlık anlayışları farklı olan bu düşünce adamlarının beslendikleri kaynak ise aynıdır (Ceylan, 2007: 25). Hatta Burke için Fransız devrimcileri medeniyeti yok eden bütünsel bir yıkımın mimarlarıdır. Zira aydınlanma felsefecilerinin düşüncelerinden hareketle devrimcilerin toplumu yeniden inşa etme eylemleri sanılanın aksine, muhafazakâr düşünce adamları için bir inşa etme değil; toplumsal yıkım anlamına gelmektedir. Sonuçta Fransa bu tarihsel deneyimi ile muhafazakâr düşüncenin kabul edeceği tarihe ve geleneğe saygılı olan tedrici bir değişim yerine devrimci kopuşu tercih etmiştir (Mollaer, 2009: 38-39).

Muhafazakârlık, aydınlanmacı aklın ürünü olan her türlü siyasal projeye ve bu proje çerçevesinde toplumu dönüştürme faaliyetine karşı bir tutumu temsil etmektedir. Bu karşı tutum, her tür devrimci proje ve faaliyet için geçerlidir. Muhafazakâr düşünüş, söz konusu tutumundan ötürü sadece Fransız Devrimi karşıtı değil aynı zamanda Sovyet ya da İran devrimi karşıtıdır. Kısaca muhafazakârlık, her türlü devrime, siyasetin toplumsal yapıya müdahalesini hoş görmediklerinden karşı bir tutum takınmaktadırlar. Muhafazakârlar için toplum doğal bir organizmadır ve nasıl organizma kendi doğal seyrinde değişmeyi gerçekleştiriyorsa toplum da aynı yetenektedir. Topluma ve toplumsal hayata yapılan müdahaleler, özellikle devrim gibi şiddet ve zora dayalı, ani ve köklü değişiklikler kendine özgü doğal değişme eğilimini içinde barındıran toplumun denge ve istikrarını bozmaktadır. Fransız Devrimi de bozulan, alt üst olan toplumsal düzen, denge ve istikrarı örneklemesi ve muhafazakâr tutumu oluşturan koşulları göstermesi bakımından önemlidir.

İnsanlık tarihinde sadece ait olduğu, ortaya çıktığı toplumu değil tüm toplumları zamanında ve zamanını takip eden zamanlarda köklü ve derinden etkileyen değişimler görülmüştür. İnsanlık tarihindeki ilk büyük değişim neolitik dönemde, 4000 ila 8000 yıl önce, yaşanan "tarımsal devrim" le gerçekleşmiştir. İkinci büyük değişim ise 19. ve 20. yüzyıllarda, modern dönemde, moderniteyi

doğuran ve modernleşmeye neden olan “sanayi devrimi” dir. Farklı ve birden çok nedenin kümülatif ve eşzamanlı etkisiyle oluşan sanayi devrimi, yeni teknolojilerin ve özellikle makine gücünün üretim sürecine dahil olmasıyla, kitlesel boyutlarına ulaşmıştır. Sanayi devrimi ortaya koyduğu fabrika sistemi ile yeni çalışma biçimlerini, mekanın kullanımını ve yerleşmeyi etkilemesiyle kentleşmeyi, işi üretenin karakterini değiştirmesiyle doğurduğu yeni sınıf olarak işçi sınıfını ve ekonomiden taşımacılığa, beslenmeden giyime tüm alanları, sosyalizmden feminizme tüm anlayışları, sekülerizmden rasyonalizme tüm yaklaşımları, tasarımdan beğeniye tüm zevkleri kısacası modern yaşamın sayısız yönünü belirlemiştir.

Sanayi devrimi, geleneksel toplum yapısını, değer ve ilişkileri ortadan kaldırarak durağan toplum yapısından mekanik ve dinamik toplum yapısına geçilmesini sağlamış ve siyasal bir devrim olan Fransız Devrimi gibi topyekün bir değişimin önceleri hazırlayıcısı olması sonraları hazırladığına eşzamanlı beraberlik edişiyle dikkat çekicidir. Belki de sanayi devriminin bir muhafazakâr için en önemli yanı, “yeni olanın iyi olduğu anlayışı” nı üretimden toplumsal alanlara yaymış olmasıdır. Bu durum, eski ile yeni arasında çatışmayı doğurmuş, toplumsal devamlılık fikrini olumsuz olarak etkilemiş, toplumu her türlü değişimin nesnesi haline getirmiştir.

Muhafazakârlık düşüncesinin tarihsel kaynaklarının modernite sürecinin parametreleri olarak da ifade edilebilecek Fransız Devrimi, sanayi devrimi, aydınlanmacı rasyonalizm olduğunu söylemiştik. Fransız ve sanayi devrimi, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda etkilerini gösterir ve geride kalanla, gelenekle eski ile rekabet, çatışma ve savaşını sürdürürken aydınlanmacı rasyonalist düşünce, daha çok zamanın şeyleri algılama biçimi üzerinde çalışarak yerleşik zihniyetin alt üst olmasına neden olmuştur.

Aydınlanmacı rasyonalist düşüncenin beraberinde getirdiği modern zihniyet ile muhafazakârlığın şeyleri algılama biçimi arasında farklar vardır. İnsana ve insan aklına yaklaşımdaki farklılık, diğer farklılıkları da belirler niteliktedir.

Muhafazakârlara göre insan, mükemmel olmayan, sınırlı bir varlıktır; sınırlı bir akıl kapasitesine sahiptir ve tek başına içinde yaşadığı evrenin ve toplumun gizini çözebilecek bir bilgiye sahip olma kapasitesinde değildir. Dünya tek başına bir insan aklının ihata edebileceğinden daha karmaşıktır. Muhafazakârlığın bu yaklaşımı, en temelde aydınlanma rasyonalizmine yönelik bir eleştiriyi ifade etmektedir (Özipek, 2004: 11).

Gelenek ve tecrübenin yerine akli yücelten aydınlanma felsefesinin rasyonalizmi, ideal varlığın kaynağının toplumdan, tarihten, kültürden ve ahlâktan bağımsız olarak kurgulanan akıl olduğunu savunmuştur. Bu anlayış, kurucu rasyonalizmdir. Kurucu rasyonalizm, akli her türlü ahlâki, siyasal, toplumsal ve bilimsel gerçeğin temeline yerleştirmiştir. Akli bağımsız bir güç olarak gören söz konusu yaklaşımın kaçınılmaz sonucu aklın geleneksel kurumları tasfiyeye yönelmesidir (Karakaş, 2008: 11-12).

Muhafazakârlık, dillendirmeye çalıştığımız faktörlerin yerleşik ve geleneksel olanı alt üst etmesine, toplumsal değişmelerin taşıdığı sorunlara karşı geliştirilmiştir. Bundan dolayıdır ki muhafazakârlar, genel olarak akla güvensizlik duyarlar ve toplumsal sorunların çözümünde tecrübe ve geleneğin akıldan daha etkili bir araç olduğunu savunurlar (Dursun, 2004: 179-180).

Muhafazarlık kavramını tanımlama girişimimizden sonra muhafazakâr düşüncenin doğum yeri olan Batı'ya giderek siyasal bir ideoloji olarak muhafazarlığın kendini moderniteye ve modernitenin ürünlerine yönelik entelektüel bir eleştiri ve karşı çıkış biçiminde ortaya koyduğunu belirttik. Başka bir ifadeyle, "muhafazakârlığın modernite ile koştur bir doğuş ve olgunlaşma devresi yaşaması muhafazakâr fikriyatın temel yapısal özelliklerini belirleyici bir etmen olmuştur." (Türk, 2004: 59). Kavramın bağlamının netleşebilmesi için muhafazakârlığın temel tezlerini dillendirmek gerekmektedir.

Her siyasal ideoloji gibi muhafazakârlığın da insana, topluma ve verene ilişkin bir ele alış tarzı, kavramsal çerçevesi ve hareket tarzı vardır. Topyekün bir zihniyete karşılık gelen bu özellik ve nitelikler, siyasal ideolojileri birbirinden ayırt etmemizi kolaylaştırmaktadır. Başka bir ifadeyle, her ideoloji, yönetme sanatına

ilişkin farklı tezlere sahip siyasal yaklaşımlar olarak düşünülmelidir. Çalışmamızın bu aşamasında muhafazakârlığın sözünü ettiğimiz tezlerine bakmaya çalışalım.

Modernliğin değişim ilkelerine karşı kültürel korunmayı ve kapanmayı, kültürel ve tarihsel mirasın oluşturduğu yasaların dönüştürülmesine yönelik bir karşı duruş misyonunu temsil eden (Çetin, 2004: 88-89) muhafazakârlık için topyekün bir toplumsal sistemin değişime uğradığı tepeden inme, baskıcı değişim projelerini kabul etmek mümkün değildir (İrem, 2003: 115). Toplumun içten ve doğal dönüşümünü esas alan ve aşağıdan yukarıya gerçekleşecek olan değişimi benimseyen muhafazakârlık, söz konusu toplumsal dönüşümü üslenmesi gereken toplumsallaştırıcı aktörler olarak aileyi, okulu, sivil toplumu görerek köksüzlüğe ve başkalaşıma karşı çıkmaktadır (Akdoğan, 2004: 241).

Muhafazakârlığın değişime ilişkin dile getirdiğimiz ihtiyatlı tutumunun kökleri derindedir. Felsefi anlamda aydınlanma aklının muhafazakârların el üstünde tuttukları geleneksel kurum ve değerleri aşındırması, nostaljik geçmişin sıcaklığının giderek yerini soğuk dünyaya bırakması, değişimin sonuçlarından duyulan kaygıların doğurduğu güvensizlik duygusu... Bunlara 1789'daki gibi devrimci kopuşların yaşattığı acılar eklendiğinde muhafazakârların değişim karşısındaki duruşlarını anlamak mümkün olacaktır (Özipek, 2011:115).

İnsan sınırlı bir varlıktır ve akıl ve bilgi kapasitesi de buna bağlı olarak sınırlı olmaktadır. Tek başına aciz kalabilen bireysel insan, ancak onu içine alan ve kucaklayan kurum ve değerlerle anlam kazanır ve güçlü olabilir. Bizler, tek başına bir insanın bilinçli tasarımının ürünü olmayan aile, din, gelenek gibi değerlerin anlamını, önemini ve gerekliliğini tam olarak bilemeyiz. Değer vermeyi ve korunmayı hak eden bu kurum ve değerlerde içkin olan bilgeliği göz ardı ederek onları siyasi faaliyetin nesnesi durumuna getirmek, öngörülemeyen kötü sonuçlar doğurabilir. Bundan dolayı, siyaset, sınırlı ve mütevazı bir etkinlik alanı olarak tesis edilmelidir. Muhafazakârlığın siyasette rasyonalizme yönelttiği eleştiriler, önyargının, an'anenin, geleneğin ve otoritenin savunulmasını da beraberinde getirmektedir. Bu görüşler, muhafazakâr siyasetin, onun insana ve topluma bakışındaki felsefi ön kabüllerin bir sonucu olduğunu göstermektedir. O

halde, muhafazakâr için hükümet etme faaliyeti sınırlıdır ve muhafazakârlık, ütopyik toplum projelerine ve yeni insan ve yeni toplum yaratma yaklaşımlarına karşıdır. Bundan dolayı muhafazakârlık, tarihten, dinden, gelenekten bağımsız rasyonalist siyasetin aksine geleneksel ılımlı ve tedrici değişimi öngören sınırlı bir siyaset yanlısıdır (Özipek, 2004: 12-14).

Argın (2003: 469-470), muhafazakârlığı anlamının yolu olarak onun kendisi ile diğer ideolojiler arasına koyduğu mesafeyi yakından görmek gerektiğini belirtmekte ve Russell Kirk'ün muhafazakâr zihniyetin altı özelliği olarak ortaya koyduğu özellikleri dillendirmektedir. Bunlar şunlardır:

- 1- Vicdanı olduğu kadar toplumu da yöneten aşkın düzen ya da doğal hukuk inancı
- 2- Kısıtlayıcı bir örnekliliğe, eşitlikçiliğe karşıt olarak insani deneyimin büyüyen çeşitliliği ve gizemine meftunluk
- 3- Sınıfsız toplum nosyonuna karşı medeni toplumun mevkileri ve sınıfları gerektirdiği inancı
- 4- Özgürlük ve mülkiyetin sıkı biçimde birbirine bağlı olduğu kanısı
- 5- Toplumu soyut tasarımlara dayanarak yeniden inşa etmek isteyen safsatacılara, hesap adamlarına ve ekonomistlere güvensizlik ve geleceğe inanç
- 6- Değişimin sağlıklı reform olmayabileceği kabulü. Acele yenilik, bir ilerleme meşalesi olmak yerine, her şeyi mahveden büyük bir yangına yol açabilir. Toplum elbette değiştirilmeli, çünkü sağduyulu değişim bir toplumsal muhafaza aracıdır; fakat devlet adamı hesaplarına sağduyuyu da dahil etmelidir.

Muhafazakâr zihniyetin temel özelliklerini muhafazakârlığın el üstünde tuttuğu bağlamsal ilişkiler ve anahtar kavramlarla desteklemeye çalışalım. Çalışmamızın bu aşamasında gelenek ve tarih, birey ve toplum, hiyerarşi ve otorite, özgürlük ve mülkiyet kavram ikililerine değindikten sonra muhafazakâr düşünürlerin üzerinde önemle durduğu toplumun yapısal ve kurumsal unsurlarından olan ailenin, dinin ve devletin yerine dikkat çekelim.

Toplumsal istikrarı ve sürekliliği sağlamada önemli yere sahip olan gelenek, bir taraftan bireye aidiyet hissi vermekte ve bireyi köksüzlük duygusunun düşüreceği boşluktan kurtarmakta diğer taraftan faydası tecrübeyle kanıtlandığından yerleşik pratikleriyle toplumu bir arada tutup toplumsal idameyi kolaylaştırmaktadır. Zira gelenek, soyut bir kategori olmayıp toplumsal kurum ve kurallarda somutlaşarak topluma devlet karşısında özerklik sağlamak ve toplumun normatif temelini oluşturmaktadır (Erdoğan, 2004: 27-28).

Muhafazakârlar için tarih testini geçtikleri için özellikle korunması gereken gelenekler (Heywood, 2007: 90), kuşaktan kuşağa belli bir hayat tarzını somutlaştırdığından içinde bilgeliği barındırmaktadır (Vincet, 2006:117). Peki muhafazakârlar geçmişten gelen her türlü birikime evet mi demektedirler? Bu soruya verilen cevap, muhafazakâr düşüncenin seçmeci bir tavır takındığı ve önemli olanın geleneğin geçmişten süzülerek gelmesi ve kendi içinde çekiciliğe sahip olması koşulunun arandığıdır (Nisbet, 2007: 80).

Muhafazakâr düşüncenin kurucularından Burke (2005: 12) için insanların geleneğe bakarak hareket etmeleri, ulusların ve çağların birikiminden ve sermayesinden yararlanmak anlamına gelmektedir.

Toplumun kurucu değeri akıl değil “tecrübe”dir. Toplumun ortak hafızası, kimlik ve kişiliği, toplumun tecrübe yoluyla elde ettiği değerlere dayanmaktadır (Çaha, 2004: 76). Muhafazakârların tarihi gelenek tarafından üretilen tarihtir ve her halk kendi özel formülüne sahiptir (Beneton, 1991: 106).

Tecrübeden başka bir şey olmayan tarihe verilen değer, mevcut toplumsal ilişkilerin büyük ölçüde tarihsel deneyimin ürünü olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tecrübelerin günümüze kadar ulaşmalarından dolayı

muhafazakârlar için tarih ve tarihin taşıdığı toplumsal yapı ve kurumlar olumlu olarak görülmektedirler (Beriş, 2006: 81).

Dile getirilmesi gereken en kritik muhafazakâr özelliklerden birisi gerek gelenek ve tarihe verilen önemin bir sonucu gerekse toplumun yapısal ve kurumsal özelliklerinin ve değer aktarımının devamının sağlanması zorunluluğundan ötürü, “tarihsel süreklilik” vurgusudur. İrem (2006: 70)’e göre, kültür, muhafazakâr tarihçinin deposudur ve kültürcülük üzerine inşa edilen tarih kolaylıkla muhafazakâr süreklilik tezine dönüşmektedir.

Muhafazakâr düşüncenin birey ve toplum algısı, muhafazakârlığın nasıl bir siyasal duruş olduğunu anlamada önemlidir.

Muhafazakârlığın bireyi ne liberalizminki gibi kendisinden hareketle bir ideolojinin inşa edileceği özerk bir varlık, ne de sosyalizminki gibi ancak ait olduğu kolektif varlığın veya üretimde ifadesini bulan nesnel koşulların bir belirlenimidir (Özipek, 2011: 93). Toplumu ise yaşayan bir organizma olarak gören muhafazakârlık, toplumun parçalarının uyum içinde olması gerektiğine inanmaktadır. Zira toplum yaşayan ve gelişen bir beden gibidir (Yılmaz, 2004: 144-145).

Eşitliğin başılabilecek bir sonuç olmadığını belirten muhafazakârlar, toplumun doğası gereği hiyerarşik olduğunu ve sabit, yerleşik sosyal derecelerle nitelendiğini düşünmektedirler (Heywood, 2007: 99). Bundan ötürü kurulu düzene saygı, söz konusu mevcut ve doğal hiyerarşiye ve toplumun eşitsizliğine duyulan saygı demektir (Vincent, 2006: 117).

Muhafazakâr düşünceye göre, toplumun doğasında ve toplumsal kurumların tümünde köklenen, olumlu ve faydalı olan otorite, toplumda fonksiyonelliğe sahiptir. Otorite, toplumdaki bireylerin durdukları yeri bilme ihtiyacının gerektirdiği rehberlik, destek ve güvenlik açısından gerekli olup köksüzlük ve anomiye karşı adeta toplumun doğal önlemidir (Heywood, 2007: 100).

Toplumsal düzen ve otorite yanlısı olan muhafazakâr düşüncenin bunlarla yakın ilişki içindeki “özgürlük” yaklaşımına baktığımızda; soyut

olmayan, somut özgürlük anlayışının otorite yanlılığı ile çelişki arz etmediği görülmektedir. Özgürlüğün somutluğunun anlaşılması için freedom ve liberty kavramlarına başvurulabilir. Eşitlik ve freedom soyut önermelerdir ve muhafazakâr ideoloji tarafından kabul edilebilir değildir. Muhafazakârlar bunun yerine hak ve liberty kavramlarını kullanmaktadır çünkü bu kavramlar, rasyonel ilkelerden veya doğal hukuktan gelmezler. Toplum içinde kurumsal ve hukuki düzenlemelerden, tarihten ve gelenekten doğarlar, bunlar bireylere ve gruplara işlev ve rolleriyle orantılı belirli yararlar, korumalar ve haklar sağlarlar. O halde, muhafazakârlıkta özgürlüğün sınırlarının evrensel geçerliliği olabilecek şekilde, net olarak çizilebilecek bir kuram oluşturmaya izin vermeyen bir çeşitlilik gösterdiğini ve her toplumun kendi tecrübelerini yansıtan kendine özgürlük taşıdığını belirtmeliyiz. Söz konusu özgürlükler, muhafazakâr düşüncede doğal haklardan veya sözleşmeden doğmamakta, aksine; toplumsal kurum, norm ve kurallar çerçevesinde anlam kazanırlar (Özipek, 2011: 131-137).

Muhafazakâr düşüncede “mülkiyet”, derinlikli öneme sahip bir değerdir. Muhafazakârlar mülkiyetin, birçok psikolojik ve sosyal faydasından söz etmektedir ki örneğin mülkiyet, belirsizliklerle dolu bir dünyada insanlara güven ve rahatlık duygusu vermektedir. Özel mülkiyet, devletten bağımsızlığı sağlayan bir dayanak olarak da ele alınmaktadır. Devlet meşruiyetin tek kaynağı olamadığından toplumsal hayatta geleneğin ve içtihat hukukuna yerleşmiş olan mülkiyet haklarının değeri söz konusudur. Yine mülkiyet, sosyal değerleri besleyici başka bir özelliğe sahiptir. Kendilerine ait mülkü olanların, başkalarının mülkiyetine saygılı olmaları daha olasıdır. Bu insanlar aynı zamanda mülkiyetin düzensizlik ve kanunsuzluk karşısında muhafaza edilmesi gerektiğini bilirler. Muhafazakârlar için mülkiyetin asıl önemi, mülkiyetin neredeyse bireyin uzantısı gibi görülmesindedir. Sahip olunan şeyler, sadece nesneler olmayıp aynı zamanda sahibinin kişilik ve karakterinin yansımalarıdır. Toplumsal düzenin temelini mülkiyet ve otorite olarak gören muhafazakârlar açısından, düzenin korunması ve sürekliliğin sağlanması ancak mülkiyet ve otorite ile mümkündür. Düzen ve mülkiyet, özgürlüğün temelini oluşturmakta, düzenin korunması bireyler açısından mülkiyetin, buna bağlı olarak da temel hak ve özgürlüklerin korunması anlamına gelmektedir (Aydar, 2010: 27-28).

Toplumun temel ve çeşitli düzeylerdeki ihtiyaçlarını tatmin için ortaya çıkan, arkasında tarih ve dolayısıyla sayısız tecrübe barındıran toplumsal kurumların devamı, toplumsal düzen ve istikrar açısından önemli olduğu kadar bireylerin kendilerini bireysel ve sosyal düzeyde gerçekleştirmeleri açısından da hayati öneme sahiptir. Sosyolojik olarak apaçık olan bu önem, muhafazakâr düşünce için özel bir önem ve yer işgal etmektedir.

Muhafazakârların üzerine titredikleri toplumsal kurumların başında “aile” gelmektedir. Muhafazakârlığın, kendisinden hareketle bir ideoloji olarak inşa edildiği en küçük ontolojik varlığın aile olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Mükemmel olmayan insanı olgunlaştıran da ona asıl kimliğini kazandıran da ona bir geçmiş ve gelecek duygusu veren de ailedir. Bireyler unutkandır ve fakat ailenin hafızası vardır. Kusurlu olan insan, iyi ve kötü arasında tercih yapabilmek, ihtiyaçlarını meşru yollardan karşılayabilmek için ailenin kurumsal rehberliğine muhtaçtır (Özipek, 2011: 106). Muhafazakâr geleneği takip eden sosyologlar, örneğin Parsons neslin devamı, sosyal rehabilitasyon ve sosyalleşme işlevleriyle, örneğin Durheim bireye kimlik kazandırması ve anomi ve yabancılaşmayı önleyici konumundan ötürü aileyi toplumun temel kurumu olarak ele almışlardır (Çaha, 2004: 22).

Çaha (2004: 22)'ya göre “din”, muhafazakâr düşünce için toplumun omurgasını oluşturmaktadır. Dinden soyutlanmış bir toplum, ruhundan ve canından olmak üzere olan organizmaya benzer. Muhafazakârlar dini, devlete ve topluma hakim olması gereken total bir varlık olarak kabul etmezler. Başka bir düşünceyle, muhafazakâr düşüncede teokratik bir din ve siyaset anlayışı yoktur. Muhafazakârların dini bu denli önemsemesinin ana sebebi, dinin motivasyon kaynağı olması, gelenek ve göreneklerin oluşmasındaki rolü, toplumsal dayanışma ve toplumsal bağların oluşumundaki manevi gücü gibi özetlenebilecek işlevlerinde yatmaktadır. Bu durumu Erdoğan (2004: 28) “muhafazarlığın din üzerindeki vurgusu dincilikten farklıdır veya en azından bu durum zorunlu olarak dincilik anlamına gelmez” şeklinde ifade etmektedir. Bu aşamada “muhafazakârlığın, dini modern bir müdahaleye tabi tuttuğunu, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlayıp biçimlendirmek istediğini” (Bora, 1997: 9)

dile getirmekte ve “muhafazarlığın dini, kendisi uğruna olmaktan ziyade toplumsal istikrar ve otorite bağlamında değerlendirdiğini ve dolayısıyla işlevlerini, ritüellerini ve toplumdaki bağını önemsediklerini” (Beneton, 1991: 110) belirlemekte fayda bulunmaktadır.

Muhafazakâr düşüncede devlet, acil durumların ve salt politik baskıların dışında, başlıca sosyal grupları ve katmanların hak ve özgürlüklerine müdahale etmemelidir. Devlet, sosyal ve ahlâki işlerden olabildiğince geri durmalıdır ve ancak böyle olduğunda aile, mahalle ve gönüllü birlikler güçlenip genişleme imkanına sahip olabilecektir (Nisbet, 2007: 91).

Muhafazakârlığın siyaset anlayışı, sınırlı bir akıl kapasitesine sahip olan insan doğasından ve bu doğaya sahip insanı güçlü kılacak bir organizma olarak toplum anlayışından türetilir (Özipek, 2011: 166). Bundan ötürü toplumu köktenci bir değişime tabi tutmayı amaçlayan ve toplumu yaşayan bir organizma değil de mekanik bir yapı, toplumsal müdahaleleri de projelendirilen istek ve temennilerin söz konusu bu mekanik yapıya uyarlanması olarak gören anlayış ve siyasi tutum, muhafazakâr düşünce tarafından reddedilmektedir.

Kavramsal anlamı, doğuşu, önemseydiği kavram ve kurumları özet ve genel olarak dile getirilen muhafazakârlık, sosyolojik ve tarihsel olarak sınırlarını çizdiğimiz Batı’da ortaya çıkmış; insana, topluma ve evrene ilişkin kabulleri olan ve bu kabulleri üzerine söylem geliştiren modern bir ideolojidir. Bu ideoloji, ana çizgileri ortak olmak üzere içinde doğduğu toplumun sosyo-kültürel, felsefi, tarihsel, ekonomik özelliklerini taşımaktadır. Bu ifade, iki yüzyıllık modern muhafazakâr düşünce tarihi içinde farklı toplumlarda yaşam alanı bulan muhafazakârlık deneyimlerinin, ortak yön ve özelliklerinin dışında söz konusu deneyimleri birbirinden ayırabileceğimiz karakteristiklere ve ağırlık noktalarına sahip olduklarını anlatmaktadır. Çoğulluk ve çeşitlilik arz eden muhafazakârlık deneyimleri, modernite boyasının farklı tonlarının bir sonucudur. Dile getirdiğimiz durum, moderniteyi ve ürünlerini, modernleşme dolayımı ile toplumlarına taşıyan Batı dışı toplumların muhafazakârlık anlayışlarının kaynaklarını ve özelliklerini, birinci ve ikinci dereceden, başka bir ifadeyle, kendi özgül tarihselliklerinin gereği doğrudan ve muhafazakâr düşüncenin Batı

toplumsalından biriktirdiği tecrübenin aktarılması anlamında dolayımı olarak çoğaltan bir sonucu doğurmuştur.

Tonları farklı olmak üzere modernite deneyimleri ortak olan üç muhafazakârlık anlayışına baktığımızda “İngiliz muhafazakârlık deneyimi gelenek üzerinde dururken, Fransız muhafazakârlık deneyimi daha çok millet, Alman muhafazakârlık deneyimi ise devlet üzerinde durmaktadır.” (Çaha, 2004: 73). İngiliz ve Fransız muhafazakârlığını karşılaştıran Beneton (1991: 67), İngiliz muhafazakârlığını Fransız muhafazakârlığına göre daha az radikal, daha az uzlaşmaz, daha az doktriner, hem de liberal ve pragmatist bulmaktadır.

Modernleşme dolayımı ile moderniteyi ve Batı muhafazakârlığını tanıyan Türk muhafazakârlığı, gerek modernleşme tecrübesinin farklılığından gerekse sahip olduğu özgün tarihsel ve sosyolojik özellik ve niteliklerinden ötürü özel bir yere sahiptir ki çalışmamızın ilerleyen sayfalarında bu özel yeri dile getirmeye çalışacağız.

Muhafazakârlığın “ne” liğini kavramsal düzeyde ortaya koymak; muhafazakârlığı teorik nesne haline getirmeyi amaçlayan çalışmamız açısından önemlidir. Bundan ötürü muhafazakârlığın öncelikle kavram olarak kullanımlarını, sonrasında muhafazakârlık düşüncesinin tarihsel kaynaklarını modernite sürecinin parametreleri ile ilişkisinde oraya koymaya çalıştık. İzleyen satırlarda muhafazakâr zihniyeti anlayabilmek amacıyla Batı muhafazakârlığın el üstünde tuttuğu anahtar kavram ve kurumlara yer verdik. Aşağıdaki kavram şeması, dile getirdiklerimizin başka bir ifadesi ve özeti mahiyetindedir.

KAVRAM TABLOSU 1: MUHAFAZAKÂRLIK*

İnsan Doğası	İnsanın esas itibariyle sınırlı ve güvenlik arayışındaki yaratıklar olduğunu düşünürler. İnsanlar bilinene, aşına olunana, denenmişe yanaşırlar. İnsan rasyonalitesi güvenilir değildir ve ahlâki yozlaşma her insanın içinde saklıdır.
Toplum	Toplumu bir organizma, yaşayan bir varlık olarak görürler. Yani toplumun, birey dışında bir varlığı vardır ve bu anlamda bireye önseldir; toplum, gelenek, otorite ve ortak ahlâk bağları ile ayakta durur.
Devlet	Devleti otorite ve disiplini sağlayarak, toplumu kaos ve düzensizlikten koruma ihtiyacıyla bağlantılı olarak gördükleri için geleneksel olarak güçlü bir devleti tercih ederler. Devlet ve sivil toplum arasında pragmatik dengeyi desteklerler.
Millet	Milleti, ortak etnik kimlik ve paylaşılan tarihle oluşturulan bir bağ ve organik bir varlık olarak algırlar. Sosyal bütünleşme ve kolektif kimliğin kaynağı olarak millet, sosyal grupların belki de politik açıdan en önemlisidir.
Tarih	Tarihe, gelenek ve ilerlemeye çok az yer veren devamlılık açısından bakarlar. Geçmişin dersi, şimdi ve gelecekteki davranışlar için rehberlik eder. Bazı muhafazakârlar, tarihin düşüşte olduğuna inanırlar ve daha önceki zamanlara dönüşü arzu ederler.
Doğa	Genellikle doğanın, insani varoluşu şekillendiren ahlâksız bir kavga ve sertlik tarafından karakterize edilen tehditkar, hatta zalim bir portresini çizerler. İnsanlar muhteşem varoluş halkası içinde olan doğanın bir parçası olabilir, insanın üstünlüğü ona doğanın koruyucusu olarak statü bahşeder.
Ekonomi	Özel teşebbüse tam olarak destek vermekte, fakat sosyal istikrarsızlık riskini artıracığı ve laissez faire'in her şeyi serbest bırakacağı korkusundan dolayı sınırlı bir müdahaleye pragmatik bir desteği yeğlemektedirler.
Din	Dine değerli belki de gerekli bir istikrar ve sosyal bağ kaynağı açısından bakarlar. Topluma ortak değerler ve ortak kültür temeli sağladığından din ile siyaset ve kilise ile devlet arasında örtüşmeler kaçınılmazdır ve arzuya dayanır.
Otorite	Otoritenin yukarıdan, deneyimin, sosyal konumun ve bilgeliğin eşitsiz dağılımının faziletinden kaynaklanan doğal bir zaruret olarak yükseleceğine inanırlar. Otorite zaruret olduğu kadar faydalıdır da, bu anlamda saygıyı ve bağlılığı besler ve sosyal uyumu güçlendirir.

Özgürlük	Geleneksel olarak zayıf bir özgürlük görüşüne onay verirler. Çünkü ödev ve sorumlulukların gözetilmesi beklentisi varken negatif özgürlük, toplumun dokusu için tehdit oluşturur.
Eşitlik	Toplumu, hiyerarşik bu yüzden de eşitliğin olmadığı bir yapı, ayrıca soyut ve ulaşılamaz bir hedef olarak görmektedir.
Cinsiyet	Toplumsal cinsiyet ayrımının sosyal ve siyasi önemini vurgulamışlar ve erkek ile kadın arasında işle ilgili cinsiyet ayrımının doğal ve kaçınılmaz olduğuna işaret etmişlerdir. Böylece toplumsal cinsiyet kavramı, topluma organik ve hiyerarşik özelliğini veren faktörlerden biridir.
Demokrasi	Liberal demokratik yönetimi benimsemektedirler ama bu demokrasi, mülkiyeti ve geleneksel kurumları, terbiye görmemiş halk yığınının iradesinden koruma ihtiyacını karşılayacak nitelikleri barındırmalıdır.
İdeoloji	Geleneksel olarak ideolojiyi, rasyonalist kibrin tezahürü olarak görürler. İdeolojiler, tehlikeli ya da güvenilmez, girift düşünce sistemleridir. Çünkü gerçeklikten soyutlanmakla ideolojiler, baskıya veya gerçekleşmeyecek bir takım hayallere yol açacak ilkeler ve hedefler koyarlar. Bu çerçevede sosyalizm ve liberalizm açıkça ideolojiktir.

* Bu kavram tablosu, Heywood (2007: 19-385)'dan yararlanılarak oluşturulmuştur.

1.4.3. Modernleşme

Modernlik, Batı'nın inşa ettiği, farklı mecralarda akan birçok ırmağın birleştiği noktada şekillenen ve dünyayı değiştiren bir tarihsel dönemi ifade etmektedir. Batı'nın modernlik adını verdiği bu dönem kendini demokrasi, insan merkezli dünya tasavvuru, aklın egemenliği ve sanayi devrimiyle göstermiştir. Modernlik diye adlandırılan bu süreçle Batı, her alanda tartışmasız üstünlüğü ile dünyayı bütünüyle etki menziline aldı ve Batı dışında kalan toplumlar hızla değişmeye başladılar. Bu sürece modernleşme adını vermekteyiz. Batı tekti ve fakat Batı dışı toplumlar farklı modernleşme güzergahlarında yol aldılar (Türköne, 2006:9).

Cirhinlioğlu (1999:19- 20) için modernleşme içinde yaşadığımız çağın kültür ve teknolojisiyle tanışmayı ve bunlara uyumlu hale gelmeyi ifade etmektedir. Bu anlamda modernleşme, her şeyden önce bir uyum süreci olmaktadır.

Modernleşme, geleneksel ve modern kelimeleri çerçevesinde Batılı olmayan toplumların Batılı toplumların düzeyine ulaşmasını ihtiva etmektedir. Düzenli olarak gelişme sosyolojisinde iktisadi gelişmelerin toplumsal yapılar ve değerler üzerindeki etkilerine işaret etmek amacıyla kullanılmıştır (Taşdemir, 2004: 25).

Modernite, yeni bilim anlayışı, yeni siyasal düzen, yeni iktisadi düşünce yapısı ve yeni ahlâk anlayışını ortaya koymakta ve Batı toplumlarının yaşadığı doğal süreci tanımlamaktadır (Sarup, 1995: 172). Başka bir ifadeyle, modernite teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek için kullanılmaktadır. Oysa modernleşme, öteki ülkelerin söz konusu özellikleri elde etme sürecini belirtmektedir (Black, 1989: 17).

Batı'nın toplumsal ve düşünsel bileşimini erişilebilmesi gereken bir hedef olarak gören modernleşme yaklaşımı, bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen çok köktenci, geleneksel kültür unsurlarını eleştiren ve bunların karşısına çıkan haliyle çeşitli boyutlar kazanmıştır (Mardin, 1991:9). İlimli ya da köktenci boyutlarıyla kendini gösteren modernleşme, bir tecrübeyi anlatmaktadır ve bu tecrübenin coğrafyası Batı'dır. Fransa, Almanya gibi ülkeler modernliği/moderniteyi fiilen yaşamışlar ve çevrede yer alan ve moderniteyi ve dolayısıyla

modernitenin parametrelerini yaşamamış, örneğin henüz sanayileşme aşamasına gelememiş ülkeler için de model oluşturmuşlardır (Bostancı, 2002: 100). O halde, Batı toplumları için modernite doğal bir sürece karşılık gelirken modernleşme, Batı dışı toplumlar için Batı modelini izlemek suretiyle başarılabilecek bir ev ödevi niteliği taşımaktadır (Altun, 2002: 185).

Modernitenin kurucu entelektüel zihniyetini temsil eden aydınlanma düşüncesinden beslenen etnosantrik bakış, tarih ve kültürün merkezine Batı'yı yerleştirmiş, kendinin dışındaki dünyayı hiyerarşik olarak konumlandırıp kendisinin nesnesi yapmıştır. Böylece Batı, tarihi ve uygarlığı kendisine ait ve özgü olarak tekeline almış ve tarih ve uygarlığın tek üreticisi olarak gıpta edilen, diğerlerine yol haritası çizen, öteki için arzu edilen bir konumda olmuş ve tarihin belirleyicisi olma noktasında kendisine başat/ egemen rol biçmiştir. Pozitivist paradigmasıyla daima ilerleyen kendilik algısını diğerlerini öteki/ barbar/ geri/ geleneksel etiketlemeleriyle sağlamlaştırmış, ötekinin geleneksel ve dinsel kurumlarını dışlayarak eleştirel aklının ve ilerlemeci tarihinin evrenselliğini iddia etmiştir. Sonuçta ilerleme, gelişme, yenileşme, çağdaşlık söylemleri üzerinden eskinin yerine yeninin gerektiği empoze edilerek hegemonik dil inşa edilmiş ve "tek uygarlık ve tek tarih" anlayışının bilinçdışlarına yerleşmesi için gayret sarf edilmiştir.

Eisenstadt modernleşme kavramını 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da gelişen, daha sonrasında diğer Avrupa devletlerine ve nihayet 19. ve 20. yüzyıllarda da Asya, Afrika ve Güney Amerika kıtalarına yayılan, ekonomik, siyasal ve toplumsal süreçler yönünde açığa çıkan dönüşümler olarak ele almaktadır. Black ise modernleşme yerine çağdaşlaşma kavramını tercih ederek tarih boyunca gelişmiş kurumların insan bilgisindeki görülmemiş artışı yansıtan ve hızla değişen işlevlere uyarlanması süreci olarak tanımlamıştır. Modernliği bir olgu olarak kabul ettiğimizde modernleşmeyi, var olan modern olma durumuna kendini uyarlama eylemi, bir süreç durumu olarak anlayabiliriz. Bu anlamda modernlik öncelikli bir yere sahiptir, modernleşme ise var olana bağlı olarak sonra gerçekleşir. O halde modernleşme kavramı, tarihsel süreç içinde eskimiş olan geleneğe dayalı toplumsal, kültürel, siyasal

yapıların, değerlerin ve ilkelerin çözülerek, yerlerine “yeni ve daha iyi” olduğu düşünülen ölçütlerin geçirildiği bir evrim sürecidir (Metin, 2006: 18-19).

Modernleşme süreci moderniteyi yaşamamış toplumların modernite ile karşılaşmaları sonucu başladığından modernleşme kavramı a priori olarak moderniteyi içermektedir.

Altun (2002: 25) modernleşmenin siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal olmak üzere dört ana boyutunun olduğunu söylemektedir. Siyasal modernleşme kendini siyasal partiler, oy hakkı, parlamentolar gibi katılımcı karar vermeyi sağlayan anahtar kurumları içine almakta, kültürel modernleşme, çoğunlukla sekülerleşme ve milliyetçi ideolojiye bağlılıkla kendini göstermektedir. Ekonomik modernleşme, artan işbölümü, yeni iş yönetimi tekniklerinin kullanımı, fabrikasyona dayalı iş alanları, mekanik tarımsal üretim, makro ölçekli ticari organizasyonlarla, toplumsal modernleşme ise okuryazar oranının artması, yoğun kentleşme, enformasyon artışı, nüfus artışı, geleneksel otoritelerin zayıflaması ve bireyin yetkinleşmesi ile karakterizedir.

Modernitenin modernleşme olarak üç farklı dönüşümü vardır. Bu dönüşüm, Kuzey Amerika, Avustralya, Yeni Zelanda gibi deniz aşırı sömürge topraklara Avrupalı nüfusun yerleştirilmesi, Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya ile Latin Amerika’da yerel nüfus üzerinde Avrupa’nın sömürge yönetimi kurması, kendi geleneksel ve politik kimliklerini koruyan Rusya, Çin, Japonya, Türkiye, İran ve Tayland gibi ülkelerde Avrupa’nın istila veya fetih tehdidi olmak üzere üç farklı şekilde gerçekleşmiştir (Yüksel, 2006: 13).

Tüm boyutlarıyla modernleşme zor ve sancılı bir süreçtir. Bu zor ve sancılı süreci anlamayı kolaylaştırmak için bazı soruları sormak gerekmektedir. Modernleşmeye neden ihtiyaç duyulmuştur, modernleşmenin özneleri kimlerdir, modernleşmeyi sağlayacak araçlar nelerdir, modernleşme nereye kadar gerçekleştirilecektir, hangi hızda gerçekleşecek ve göstergeleri ve sonuçları neler olacaktır? Bu sorulara verilecek cevaplar, farklı modernleşme tarihlerini oluşturacaktır.

Bazı coğrafyalarda modernleşme emperyalist etkinin bir sonucu olarak sömürge politikalarıyla zorla gerçekleştirilmiştir. Örneğin, Mısır, Fas ve Tunus bu süreç sonunda bağımsızlıklarını yitirerek sömürge devletlerine dönüşmüşlerdir. Bazı coğrafyalarda modernleşme isteği toplumun aydınlarının kendi iradesinin sonucu ve “büyük maliyetler ve çatışmalar göze alınıp, sanayileşme ve kapitalizme geçerek” (Yüksel, 2006: 294-9) ve “Hristiyanlığın ortak kültür paydasından yararlanıp modernleşmeyi Hristiyanlığın bir ürünü gibi sunarak” (Metin, 2006: 59) olabilmektedir ki Rus modernleşmesi buna örnektir.

Osmanlı İmparatorluğu bir taraftan dış etki ve tehditlerle diğer taraftan İslâm dünyası içinde modernleşme gerekliliğini ilk olarak kendi içinde hissederek bu zorlu ve sancılı sürece girmiştir. O zaman kimi yerde sömürgeciliğin, kimi yerde toplumların kendi iradelerinin, kimi yerde de hem dış hem iç etkilerin sonucu modernleşme söz konusu olmaktadır. Modernleşmeye ihtiyacın neden duyulduğu modernleşmenin seyrini etkileyecek bir diğer soru olmaktadır. Örneğin Osmanlı modernleşmesinin toprak kayıplarını önlemeye ve imparatorluk sınırlarını korumaya dayalı pratik kaygısı olduğunu söylediğimizde modernleşme girişim ve uygulamalarının askeri boyutunun öncelikli olduğu çıkarılabilecektir. Modernleşmenin özneleri kimi yerde örneğin “İran’da devlet merkezli bürokratik seçkin sınıf” (Metin, 2006: 56) olurken kimi yerde geleneksel otorite ve iktidarlar olabilmektedir. Kimi modernleşme deneyimleri modernleşmeyi sağlayan araçlardan eğitimle, kimi yerde hukuki düzenlemelerle gerçekleştirilmiştir. Modernleşmenin nereye kadar gerçekleşeceği kapsama dair kritik bir soru olarak önümüzde durmaktadır ki örneğin Osmanlı modernleşmesi, modernleşmenin sınırlı bir alanda başlamasına karşın süreç içinde aşama aşama, Türk modernleşmesinde doruk noktasına ulaşmak üzere, toplumsal alanların tümüne yayıldığını örneklemektedir. Modernitenin model olduğu modernleşmenin hızı modernleşme deneyimini anlamamızı kolaylaştıracak önemli bir parametre olmaktadır. Modernleşme kimi yer, alan ve zamanlarda hızlı; kimi yer, alan ve zamanlarda sürece yayılan yavaşlıkta gerçekleşmektedir. Geleneksel ve yerleşik değer, norm ve ilkelerle, kurum, otorite ve iktidarlara söz konusu ilişkiler, değiştirilmek istenenlerin gücü ve direnci, modernleşmenin etki ve sonuçlarını belirleyecek bir diğer faktör olarak kendini göstermektedir.

Modernitenin oluřturucularının orta çağdan yeni ağā evrilirken gerçekleřen bilimsel geliřmeler, aydınlanma felsefesi, 1789 Fransız Devrimi ve sanayi devrimi ve parametrelerinin de kentleřme, kapitalizm, ulus devlet ve pozitivizm, zamansal olarak Batı'nın uzun sūreli evrimsel deėiřmelerinin bir ūrūnū olduėunu belirtmiřtik. Bu alıřma içerisinde modernleřme ise oluřturucuları ve parametreleriyle moderniteyi kendi irade, sūre ve dinamikleriyle yařamamıř toplumların modernitenin ūrūnlerini, kavram, deėer, kural ve ilkelerini, kendi toplumlarına aktarması, uyarlaması, sūrecine karřılık gelmektedir. Modernite ve modernleřme kavramlarının ve ilgilerinin çalıřma açısından önemi, modernleřmenin, Batı dıřı toplumların modernite ile karřılařma neden ve zamanlarına baėlı olmak ūzere farklı biçim, hız, etki ve içeriėe sahip olarak çoėulculuk ve çeřitlilik göstermesinde aranmalıdır.

1.4.4. Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı Devleti, kuruluř devirlerinde İslām medeniyetinin bir uzantısı olarak kendini göstermiř ve sonra da bu medeniyetin en yūksek temsilcisi olmuř, beylik, devlet ve sonrasında imparatorluk řeklinde rgūtlenmiř, dūnya ve uygarlık tarihini belirlemede tarihsel bir özne fonksiyonu grmūř siyasal, sosyo-ekonomik ve kūltūrel sistemin adıdır. Bu sistem, 18. yūzyıla kadar geçerliliėini ve iř görme gūcūnū būyūk ölçüde korumuřtur. Fakat 18. yūzyıldan itibaren gerek iç gerekse dıř faktörlerin eřzamanlı ve birbirlerini besleyen etkisiyle sistem önceleri aksamaya ve sonra iř göremez hale gelmiřtir. Sonuçta 19. yūzyıldan itibaren dūnyanın diėer taraflarında grūldūėu gibi Osmanlı İmparatorluėu da önceki satırlarda dillendirmeye çalıřtıėımız adına modernite denilen būyūk dnūřūmūn etkileri ile mūcadele etmiřtir.

Batı kendini modernite ile inřa ederken genelde Batı dışı toplumlar özelde Osmanlı, kendini korumanın ve varlığını kūūlmeden devam ettirmenin yollarını aramaya koyulmuştur. İmparatorluktan ulus devlete, tarımsal ekonomiden sanayiye, monarşiden demokrasiye kısacası geleneksel olandan modern olana geçme sūreci ve bunu gerçekleştirirken kendi varlığını koruma kaygısı

beraberinde zorlu ve sancılı geçen bir modernleşme tarihi bırakmıştır ve bu tarih, halen yazılan bir tarihtir.

Modernite ve ürünlerinin Batı dışı toplumlar tarafından aktarılması süreci olarak adlandırılan modernleşme deneyimleri, çeşitlilik arz etmektedir. Yılmaz (2005: 4) 'ın ifadesiyle, modernleşme yönelimi Batı'nın model oluşturduğu kabulünden hareket eder ve diğer toplumların bu modeli izleyerek ilerleyebileceği öngörüsüne dayanır ve fakat her toplumun tarihsellikleri birbirinden farklılık göstermektedir.

Modernleşme tarihi içinde tarihsellikleri farklılık gösteren her toplumun modernleşmesi, modernliğin ortak paydaları dışında kendine has çizgiler oluşturdu. Batı dışı toplumlar, sahip oldukları geleneklere ve önceliklere dayanarak, birbirinden farklı direnç hatları, birbirinden farklı sentezler ve tarihin önlerine koyduğu tesadüflerle farklı modernleşme yöntemleri ortaya koymuşlardır (Türköne, 2003:10). Modernite ile harekete geçen toplumlar, aldıkları modernite kumaşından kendilerine bir elbise dikmeye çalışmaktadırlar. Modernleşme yoluna giren her toplumun kendine has bir tarzı vardır ve sonuçta her toplumun modernleşme deneyimi kendine göre olmaktadır (Türköne, 1992:40).

Osmanlı modernleşme deneyiminin ve bu deneyimi oluşturan uygulamaların tarihine kısaca değinerek kavramın tarihsel sınırlarını çizmeye çalışalım.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyıl sonunda başlayan modernleşme çabaları, birbiri ardına savaş kaybeden orduyu iyileştirme gerekliliğinden doğdu. Gücünü tarihteki askeri başarılarından alan ve ciddi bir güç olan yeniçeri ordusu, kendi varlığını tehdit eden modernleşme uygulamalarına direndi. Fakat imparatorluğun merkezi, kendi ordusuna karşı, devlet egemenliğinden büyük ölçüde bağımsızlaşan yerel ve bölgesel güçlerle sened-i ittifak yaparak yeniçeri ordusunu kaldırıp otoritesini güçlendirdi. Merkezin güçlenmesine yönelik bu süreçte, yeni ve modern orduyu beslemek için gereken gelir yeni vergi sistemiyle, bu vergi sisteminin işletilmesi de yeni ve modern bürokrasinin varlığını gerektirdi. Bunun gereği olarak merkez bürokrasisi yeniden

yapılandırıldı ve burada görev alacak insanların yetiştirilmesi için yabancı ülkelere öğrenciler gönderildi, ülke içinde modern okullar açıldı. Yapılan ticaret anlaşmalarıyla yerli sanayinin imparatorluğu Batı'dakine benzer bir dönüşüme taşıyacak şekilde gelişmesinin imkanı ortadan kalktı ve Batı ekonomisinin ihtiyaçları belirleyici oldu. Tanzimat ve Islahat dönemleri boyunca, imparatorluğun ekonomik ve siyasi olarak Batı ile eklemlenmesinin sonucu olarak yeniden yapılanma çabaları devam etti. Geleneksel yönetim yapısı, hukuk, eğitim ve vergi sistemi, değişen ekonomik ve toplumsal ilişkileri taşıyamaz olduğundan, söz konusu alanlar yeniden düzenlendi. Yeni açılan okullarla modern eğitim sisteminin temelleri atıldı. Yargı yeniden yapılandırıldı. Kamu hukuku alanında Batılı yasalar benimsendi. Alınan mali kararlar, imparatorluğu dışa bağımlı ve dışarının denetimine açık hale getirdi. İmparatorluğun merkezi bu süreci yaşarken eyaletlerde iki süreç yaşanıyordu. Merkezle sıkı bağımlılık ilişkisine girmemiş Kuzey Afrika eyaletleri, imparatorluktan koparılarak Batı sömürgesi haline geldiler. Başından itibaren merkezle sıkı ilişki içinde olan Balkan devletleri, ulusçuluk akımının ve bu bölgede nüfuz mücadelesi yürüten Batılı devletlerin ve Rusya'nın izlediği politikalarla imparatorluktan koptu. İdari yapıda ciddi değişikliklere gidildi. Korumacı bir politika eşliğinde ulusal bir sanayi oluşturmak üzere önemli adımlar atıldı. Bu modernleşme çabaları, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle devam edemedi ve Osmanlı devleti, İngiltere ve yandaşlarının karşısında bir umut olarak gördüğü Almanya'nın yanında savaşa girme kararı verdi (Alpkaya, 2004: 55-61).

Dillendirdiğimiz tarihsel uygulamalara modernleşme teorilerinin sosyolojik bakışıyla yaklaştığımızda, Osmanlı'nın klasik dönemde bir cihan imparatorluğu iken tarihin bir döneminde modernleşmek durumunda kaldığını görmekteyiz. Modernleşme durumu ve zorunluluğu bir soruna işaret etmektedir. Zira önceki dönemde Osmanlı Batı ilişkisinde Osmanlı lehine bir üstünlük söz konusu iken modern dönemde üstünlük Batı'ya geçmişti. Başka bir ifadeyle, klasik dönemde Osmanlı lehine olan makas, modernite ile beraber, bu sefer tersinden Batı lehine açılıyordu. Nitekim, bir taraftan Osmanlı hakim ve güçlü oluşunun beraberinde getirdiği klasik devirlerdeki üstünlük zihniyetini yitirirken diğer

tarafından Batı gerçekleştirdiği dönüşüm sonucu modernitenin kaçınılmazlığını ve cazibesini yerleştiriyordu.

Medeniyet, egemen zihniyet ve söylem ilişkisi içinde değerlendirdiğimizde Batı modernite ile kendi medeniyetini ve egemen zihniyetini ve dolayısıyla medeniyetini ve egemen zihniyetini meşrulaştırıp yayan söylemini inşa ederken Osmanlı, modernleşme ile medeniyet yarışındaki öncülüğünü yitirerek izci konumuna yerleşmiş, egemen zihniyetinin üstünlüğünü yitirmiş ve söylemini modernitenin egemen söylemi üzerinden dolayımli olarak kurmuştur. Bu durum, kısaca hem Osmanlı hem de Batı için bir zihniyet dönüşümünü anlatıyordu.

Osmanlı, modernleşmenin zorunluluğunu ve bu yöne işaret eden çeşitli sorunların varlığını kendisi için toplumsal kurumlarının sigortası niteliğinde kritik öneme sahip askeri alandaki başarısızlıkların beraberinde getirdiği toprak kayıplarından anlıyordu. Söz konusu askeri alandaki başarısızlıklar, bir alandaki başarısızlığı değil diğer alanlarıyla beraber topyekün toplumsal sisteme ilişkin gerçek nedenleri haber veren görünür bir nedendi.

Klasik dönemde tüm toplumsal kurumlarıyla, takdire şayan bir şekilde, işleyen sistem kuran Osmanlı, bu sistemin doğal nüfus artışı, taşınabilir silahların askeri alana girmesi, tımar sisteminin bozulması ve toprakların parçalanması ve bu sistemin diğer unsurları taşıyıcı gücünü yitirmesi, sonuçta vergi toplayamaması gibi iç nedenlerle ve sanayileşme, kapitalizm ve ulus devletin oluşumuyla Batı'da kendini gösteren modernitenin ortaya çıkmasının beraberinde getirdiği sonuçlarla boğuşmak zorunda kaldı. Klasik tüm kurum ve işleyişin köklü bir şekilde gözden geçirilerek yenilenmesi gerekiyordu. Sigorta işlevi gören, askeri alanda görünür neden olan askeri başarısızlıkların üzerine gidilerek bu alana bilgi ve teknik transferi yapıldı. Yeni ordu kurmak, yeni orduyu eğitip yönetecek donanımı verecek eğitimi sağlamak için askeri okullar açmak öncelikli hedef oldu. Sonuç olarak modernleşme çabalarına acilen başlandı.

Kuzey Afrika topraklarının sömürgeleşmesi ile işin ciddiyetinin kavranması, milliyetçiliğin etkisiyle Balkanlar'da yeni oluşmaya başlayan devletlerin toprak kayıplarını doğurması ve Osmanlı'nın kapitalizm için bulunmaz bir pazar

olmasının beraberinde getirdiği tehdit Osmanlı modernleşme çabalarındaki aciliyetin nedeniydi. Osmanlı, hemen ve acilen modernleşmeliydi. Osmanlı için modernleşme ile ayakta kalmak aynı şeydi adeta.

Osmanlı modernleşmesinde özetle pratik bir amaç hedefleniyordu. Bu amaç, devletin topraklarını korumak ve Osmanlı'nın her alanda eski gücüne tekrar kavuşmasını sağlamaktı. Modernleşme çabalarıyla mevcut sorunlar çözülmeye çalışılıyordu ve fakat sorunlar artarak ve başka alanlara sıçrayarak büyüdü. Sorunlar ve çözümler birbirini izliyordu. Bu durumda ne önlem alındı diye sorulduğunda, modernleşmenin uygulama alanları genişletilip artırıldı, diye cevap verilebilir. Kapitalist devletlerin ekonomik ve siyasal pazardaki yarışının doğurduğu Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı'yı da hedef aldı ve sonunda kurtuluş savaşı verildi. Başlangıçtaki amaç gerçekleştirilememişti. Osmanlı Devleti'nin toprakları korunamamıştı. Fakat Osmanlı'nın devamı olarak Türkiye Cumhuriyeti kendisini yok etmeye çalışan devlet ve güçlerle savaşarak tarih sahnesinde kalmayı başardı.

Osmanlı ile beraber moderniteyi yaşamamış, modernleşme çabasında olan diğer Batı dışı toplumların da karşı karşıya kaldığı bu durum, farklı modernleşmeleri doğurdu. Örneğin Rusya, Japonya ve Osmanlı Türkiye kendilerine özgü bir modernleşme tecrübesi yaşadılar.

Modernite ile kendini inşa eden ve ötekine karşı güçlenen Batı, dünyadaki egemenliğini ilan etti ve güçsüz devletlerin topraklarını sömürge haline getirdi. Bazılarına imparatorlukların geçmişteki toprakları üzerine doğrudan veya dolaylı olarak sömürebileceği devletler kurdurdu. Süreç içinde bu devletlerden bazıları bağımsızlık savaşları verdi ve ulusal bağımsızlıklarına kavuştular. Bazıları sömürgecilik dünyada resmen kaldırılmış olsa da halen doğrudan veya dolaylı olarak halen Batılı egemen devletlere güdümlü olarak yaşamlarını sürdürmektedir.

Osmanlı modernleşmesinin tam ve geniş anlamıyla siyasal modernleşme olduğunu ileri süren Şen (2008: 45-46)'e göre, söz konusu modernleşme sosyal tarihin ve sınıfsal mücadelelerin ürünü olarak ortaya çıkmamış, dolayısıyla

sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisiyle bir sınıf hareketinin öncülüğünde gelişen, sosyal bir tabana yaslanan özellikte olmayıp, aksine devlet eliyle gerçekleştirilen bir proje olarak şekillenmiştir. Başka bir ifadeyle, modernleşmede itici güç, ekonomik ve sosyal gelişmeler değil, devletin askeri ve sivil erkanının, hızla güç kaybeden bir imparatorluğa eski itibarını kazandırmak ve ihya etmek veya kurtarmak için pratik bir amaçla başvurdukları, kurtarıcı çözümler manzumesidir. Bu özelliğinin gereği olarak modernleşme, pratik bir amaca endeksli siyasal bir kavrayışa dönüşmüştür. Kısacası Osmanlı’da modernleşme devletin kurtarılması düşüncesine bağlanmış, sosyal hayatın ekonomik, sosyal ve siyasal boyutlarını kuşatan bütünsel felsefi bir kavrayış olarak değil, pratik nedenlerle başvurulmuş teknik ve ideolojik reçete olarak algılanmıştır.

Osmanlı modernleşmesi, topyekün bir modernleşme olmayıp kısmi bir modernleşme hareketidir. Bu dönemde, bir sonraki anahtar kavramımız olan Türk modernleşmesi bahsinde Türk modernleşmesinin bir özelliği olarak nitelendireceğimiz toplumsal hayatın tümünün modern, pozitivist aklın kuruculuğunda projelendirilerek değişim ve dönüşüme tabi tutulması söz konusu olmamıştır.

Modernitenin Batı siyasetini belirlediği gibi modernleşme süreci de toplumumuzun siyasetini belirlemiştir. Bu ifade Osmanlı ve sonrasındaki Türk modernleşmesini atlayarak siyasete ait kavramlaştırmaların sosyolojik karşılığının olmayacağını da ifade etmektedir. Dolayısıyla modernleşme süreci içinde sürekli canlı olan ve aydınları da siyasi olarak konumlandıran tartışma, modernleşmenin sınırlarının nerede başlayıp bittiği sorusudur. Bu soru, Osmanlı aydınının kafasında sürekli hesaplaştığı ikinci problematiktir. İlk problematiğin ise devletin devamı ve toprakların korunması olduğunu dile getirmiştik.

Osmanlı düşünürü ve düşüncesi, Osmanlı modernleşmesinin sınırlarının belirlenmesi başka bir ifadeyle, Batı’dan alınması gerekenlerle muhafaza edilmesi gerekenler konusunda “kültür ve uygarlık” kavramları üzerinden bir tartışma yürütmüştür. Nitekim Osmanlı ve sonrasında Türk düşüncesi için bu ayırım, basit bir sosyolojik kavram tercihi olmayıp temelinde, toplumun yapı ve değişmesinin unsur ve sınırlarının belirlendiği, toplumsal hayatın yönünün ve

toplumsal kimliğin tayin edildiği, sonuçta siyaset kaygılı bir tercihe karşılık gelmektedir.

Bu çalışma içerisinde, Osmanlı modernleşmesi, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle, Batılı okullardan yetişen yönetici seçkinlerin özneliğinde gerçekleşip kısa vadeli pratik kaygılardan, daha açık bir söyleyişle, devletin devamının ve topraklarının korunması kararlılığından beslenen, bundan dolayı da pragmatist tavırlı ve aceleci tutumuyla yukarıdan aşağıya çalışan ve felsefe ile fazlaca desteklenmeyen, geniş bir coğrafyaya ve nüfusa seslenen kısmi bir modernleşme olarak ele alınacaktır.

Osmanlı modernleşmesi kavramının çalışma açısından birçok önemi vardır. Bunlardan ilki, Osmanlı modernleşmesinin imparatorluk geleneği içinde, çok dinli ve milletli yapının unsurlarının dışlanmadığı, Batı dışı toplumların modernleşme deneyimleriyle örneğin Rusya ile karşılaştırıldığında yöntem olarak ılımlı çizginin hakim olduğu bir dönüşüm hareketi olarak dikkat çekmesidir. İkinci olarak, Osmanlı modernleşmesi ile bir diğer kavramımız olan Türk modernleşmesi arasındaki benzerlik ve farklılıkların belirlenmesindeki önemidir. Gerek ilk gerekse ikinci olarak dile getirdiğimiz önem, Türk muhafazakârlılığının doğuşu, karakteristikleri, temel söylem ve kaygıları söz konusu olduğunda kritik önem arz edecektir.

1.4.5. Türk Modernleşmesi

Devletin devamının ve topraklarının korunması kararlılığından beslenen ve kısmi modernleşmeye karşılık gelen Osmanlı modernleşmesi, cumhuriyet ile yeni bir devletin kurulduğunun ilanı ile Türk modernleşmesine dönüşmüştür. Aslında Osmanlı ve Türk modernleşmesi diye iki ayrı modernleşme hareketi söz konusu değildir. Söz konusu olan şey, imparatorluktan ulus devlete doğru evrilen bir toplumun modernleşme sürecinin benzerlik ve farklılıklarının iki aşamalı olarak dile getirilmesi, başka bir ifadeyle, bütüncül bir sürecin

karakteristik özelliklere sahip parçalarıyla dönemlendirilmek suretiyle anlatılmasıdır.

Türk modernleşmesinin Osmanlı modernleşmesiyle ortak yön ve özellikleri olduğu gibi kendine özgü yön ve özellikleri de bulunmaktadır. Nitekim Türk modernleşmesini hayata geçiren toplumsal özne konumundaki asker sivil yönetici seçkin sınıfın iddiası da budur. Belki de Türk modernleşmesini Osmanlı modernleşmesinden ayıran en temel özellik, çabalarının tarihsel ve toplumsal karşılığının olup olmadığına bakmaksızın, kendisini geçmişten farklı ve hatta başka kılmaya yönelik özel çabasıdır. Özellikle üzerinde durulan alternatif ethos yaratma çabası ve uygulamalarla desteklenen bu durum, artık Osmanlı'dan tamamen farklı ve yeni devletin kurulduğu ve tabula rasa olarak kabul edilen geçmişin üzerine yeni başlangıcın yapıldığıdır. Bu anlamda, Türk modernleşmesi, bir taraftan Osmanlı ve imparatorluk zihniyetinden kopuş diğer taraftan cumhuriyet ve ulus devlet zihniyetinin inşası süreci olarak okunabilir.

Osmanlı'da başlayan modernleşme süreci, cumhuriyet ile birlikte daha kapsamlı bir sosyal dönüşüm hareketi olarak hayata geçirilmiştir. Cumhuriyet, modernleşmeyi yepyeni bir sosyal yaşam yaratmanın ve topyekün dönüşümün formülü olarak okumuştur ki topyekün dönüşümün ifadesi de topyekün Batılılaşmadır. Bu modernleşme algısı, Batı'nın ürettiği değerlere aykırı her türlü düşüncenin ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesini şiar edinmiştir. Cumhuriyet, yaşanan olumsuz tecrübelerin sorumlusu olarak Osmanlı ve onun geleneğini göstermiştir. Dolayısıyla yaptığı bütün inkılaplar, ilerleme düşüncesi etrafında inşa etmek istediği yapıyı, Osmanlı'nın sosyal yaşamına yön veren kültürel kodlardan arındırmak şeklinde tezahür etmiştir. Osmanlı'nın dinsel ethosundan arınmak için sosyal ve siyasal alanı biçimlendirici yasalar düzenleyen Cumhuriyet, Batılılaşma pathosu ile hareket etmiştir. Sonuçta, alternatif bir ethos yaratmak amacıyla, Türk modernleşmesi, devleti ve yeni ortak hafızayı kurgusal bir tarih yoluyla icat etmeye çalışmıştır (Şen, 2008: 66).

Kurtoğlu (2003: 58), Türk devletinin kendini biricikleştirip Osmanlı'dan bağımsızlaştırmaya yönelik söz konusu çabasına ilişkin "Osmanlı devletinin kurtuluşu fikrinden, Osmanlı devleti ve kültüründen kurtulmak fikrine geçiş, bilimi

ve kültürüyle topyekün Batılılaşma yanlısı olan Batıcılık ideolojisinin ürünüdür.” demektedir.

Bilgin (2010: 129-131), Türk modernleşmesinin özelliklerini sayarken birinci özelliğinin ilk modern kurum olan ulus devletin kurulmasını gerçekleştirmesi, ikinci özelliğinin ise batılılaşma etkisinden çıkamayışı olduğunu belirtmekte ve Batılılaşmacı siyasi elitlerin toplumu özne olarak değil tarihlerine kadar her şeylerini değiştirebileceklerine inandıkları bir nesne olarak gördüklerini eklemektedir.

Cumhuriyet seçkinleri, iktidara geldiklerinde uygulayacakları değişim projelerini açık seçik belirlemiş durumdaydılar. Geçmiş takiben ve olanca çabukluğuyla yaşama geçirmeyi planladıkları programı iktidara gelince uygulamaya koyuldular. Bu uygulamaların dayandığı üç ayak vardı. Bunlar, modernleşmenin Batılılaşarak gerçekleşmesi, modernliğin zihinsel ve toplumsal bütün katmanların yegane rengi olacak şekilde topyekün gerçekleştirilmesi ve söz konusu değişimin halkın yüksek menfaatleri için halk istemese de yukarıdan bir etkiyle ve aniden gerçekleştirilmesidir (Vatandaş, 2006:130).

Çalışmamız açısından Türk modernleşmesi veya literatürde zaman zaman kullanılan başka bir adıyla cumhuriyet modernleşmesi, Osmanlı'nın kısmi modernleşmesini yeterli görmeyip modernleşmeyi Batılılaşma problemi olarak kavrayan ve kaçınılmaz olarak modernleşmenin sınırını ve amacını belirlemeye yönelik olarak girilen kültür ve uygarlık ayrımlarını kabul etmeyen, bütüncül kapsamda, yeni insan, yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya yönelen, ilham kaynağını Fransız aydınlanmasından alan, toplumsal sınıf gibi işlev gören, yönetici elit tarafından yürütülen, pozitivist ve toplumsal mühendisçi özellikleriyle toplumu tüm alanlarıyla çok yönlü olarak dönüştürme hareketidir.

Osmanlı modernleşmesinden sonra Türk modernleşmesi kavramının verilmesi çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü aslında tek ve bütüncül özellikler gösteren fakat analiz amacıyla karakteristiklerini ortaya koyarak dönemlendirdiğimiz Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi, modernliği algılamadaki farklılıkları, kaygıları, modernliği hayata aktarmadaki

yöntemleri, tartışma konuları ve modernleşme uygulamalarında karşılaştıkları güçlükler itibariyle farklılıklar göstermektedir. Zira bu farklılıklar, Türk modernleşmesi ile aynı doğum tarihini paylaşan Türk muhafazakâr düşüncesini belirleyici niteliktedir.

1.4.6. Türk Muhafazakârlığı

Toplumumuzda muhafazakârlık, dindarlık, mütedeyyin olma, tutuculuk gibi günlük kullanımlarıyla bilinmekte fakat muhafazakârlığın insana, topluma ve evrene ilişkin bir kavrayışın beraberinde gelen siyasal bir duruş, tavır olduğu düşünülmemekte ve hatta modern bir ideolojiye karşılık geldiği bilinmemektedir.

Çalışmamızın kavramsal çerçevesinin çizildiği bu aşamada biz Türk muhafazakârlığını öncelikle günlük anlam ve kullanımının dışında, Türkiye topraklarında doğup gelişen, köklerini Osmanlı modernleşmesinde bulan, gelişimindeki kritik eşiği Türk modernleşmesinin oluşturduğu devletimizin ve toplumumuzun konu ve sorunlarından beslenen yerli ve modern bir ideoloji olarak ele alacağız. Bu hareket noktasından sonra modernitenin tezlerine karşı siyasal bir ideoloji olarak gelişen Batı muhafazakârlığının bu sefer modernleşmeye karşı yine siyasal bir ideoloji olarak gelişen Türk muhafazakârlığına dönüştüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Başka bir ifadeyle, toplumumuzun kendine özgü şartları, karakteristikleri ve özellikleri içinde doğup gelişen, bu anlamda kendi problemlerimize yerli çözüm, söylem ve tezleri içinde barındıran Türk muhafazakârlığı kavramsal olarak tanımlanmaya çalışılacaktır.

Öncelikle hatırlanması gereken iki başlangıç noktası vardır. Bunlardan ilki, modernleşme sürecinin modernitenin ürünlerinin Batı dışı toplumlara bir şekilde aktarılma çabası olduğudur. İkincisi, Osmanlı modernleşmesinin kısmi bir modernleşmeye karşılık geldiği ve fakat Türk modernleşmesinin kısmi modernleşmeden ziyade topyekün bir modernleşmeyi tercih ettiğidir. Bu iki noktayı hatırlayıp birleştirdiğimizde modernitenin ürünlerinin alınmasına karşı

olmayan fakat neyin, nasıl, hangi yöntemle, ne amaçla, ne kadar alınacağı sorularıyla sınırlarını çizen, sosyoloji literatüründe geniş yer kaplayan kavram adlarıyla söylersek kültür ve uygarlık kavramlarını sürekli gündemde tutan tutumuyla ve Türk modernleşmesinin Batılılaşma tercihiyle ve uyguladığı topyekün modernleşme ve bu modernleşmenin yöntemiyle muhalefet eden, ederek doğan, Türk muhafazakârlığı ile karşılaşırız.

Batı muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığı arasındaki farka da işaret eden bir özellik olarak dile getirmeliyiz ki Türk muhafazakârlığı, modernleşme yanlısıdır ve kendini modernleştirecek unsur olarak maddi kültür ürünlerinin toplumumuza aktarılması ile ilgili problem yaşamamaktadır. Bu durumu Akıncı (2008: 56), “Batı ile Osmanlı aleyhine olan farkın kapatılması için onlara üstünlük verdiği düşünülen tekniğin alınması anlayışı, neredeyse Osmanlı ve Cumhuriyeti de içine alan modernleşme sürecinde, batıcılık taraftarları haricinde de hâkim düşüncedir.” şeklinde açıklamaktadır. Akıncı’ya göre, işte bu hâkim düşünce, Türk muhafazakâr düşüncesinin Batı örneğinden farklılaşması için bir zemin teşkil eder. Çünkü Batı muhafazakâr düşüncesinin doğmasına etken olan faktörlerden birisi, tekniğin refaha dönüştüğü noktaya ve sanayi devriminin getirdiği yeniliklere karşı duruştur.

Bora ve Onaran (2003: 241), Türkiye’de muhafazakâr perspektifin teknoloji ile problemleri bir ilişkisinin olmadığını belirterek Türk muhafazakârlığının yeni teknolojiyi eski kültürü yeniden üretmek için kullanmanın yollarını aradığını ekler. Başından beri Batı’dan almayı kabul ettikleri şey, öncelikle teknolojidir. Modernizmin getirdikleri arasında Türk muhafazakârlığının en az karşıtlık duyduğu şey, teknolojidir denilebilir.

Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yana fakat baskın, pozitivist ve toplumsal mühendisçi, toplumu tüm alanlarıyla çok yönlü olarak dönüştürme hareketi olarak Türk modernleşmesi karşısında “alternatif bir modernleşme arayışı” içindedir.

Bora ve Onaran (2003: 237) için Türk muhafazakârlığının tarihinin Osmanlı Türk modernleşmesinin tarihiyle beraber ele alınması gerekmektedir. Bu

noktada, Osmanlı Türk modernleşmesinin özgün yapısının Osmanlı Türk muhafazakârlığının özgün çerçevesini de oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Kemalist modernleşme projesi olarak da adlandırılan Türk modernleşmesi, Fransız devriminden şiddetle etkilenmiş, jakoben, milliyetçi ve pozitivist bir “intelligensia” ya ait bir projedir ve bu projenin diğer ilham kaynağı, darwinizm ve toplum mühendisliğidir. Başka bir bakışla vurgulanması gereken, bu projenin yeni Türk insanını yaratma ifadesinde bir araya gelen üç unsur; toplum mühendisliği, yeni insana milli bir kimlik kazandırma ve yaratmanın sürece tekabül etmesidir (Hof, 2006: 145-146). İşte Türk muhafazakârlığı, dillendirilen bu anlayışa ve projeye karşı bir tepki, savunma ve kendini düşünsel olarak inşa etme kaygısıdır.

Muhafazakârlığın modernite ile kurduğu gerilimli ilişkiyi önceki satırlarda açıklamaya çalışmıştık. Bu gerilimli diyalog Türk muhafazakâr düşüncesinin anatomisine ilişkin yapılacak herhangi bir analiz için de en elverişli vasatı teşkil edecektir. Buradan hareketle, Türk muhafazakârlığının Türk modernleşme süreci içindeki tekabülünde kritik anın cumhuriyet inkılabı olduğunu tespit etmek gerekecektir. Cumhuriyetin sadece rejim değişikliğine karşılık gelmediğini aynı zamanda Osmanlı’dan radikal bir kopuş istemini de dikkate aldığımızda Türk muhafazakârlığının kendisini anlamlandıracağı, pozisyonunu belirleyeceği tarihsel an, bu istemin boyutlarının genişliği ve derinliği nedeniyle ancak cumhuriyet olabilecektir (Çiğdem, 2003:16).

Çalışmamız içinde Türk muhafazakârlığı, tarihsel olarak doğuşunu Türk modernleşmesinden alan, modernleşmenin kendisini değil kapsam ve sınırını, Cumhuriyeti değil cumhuriyetin modernleştirme yöntemlerini problematik yapan ve buradan hareketle alternatif modernleşmenin yollarını arayan, geçmişten hareketle geleceğin inşasını hedefleyen, yerli düşünüşle evrensele yönelen bir tutum, duruş ve ideolojidir.

1.5. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma literatür incelemesine dayalı temel bir araştırmadır. Bu nedenle, araştırma konumuza ilişkin mevcut literatür taranmış ve analiz edilmiştir. Ulaşılan bilgilerin analizi, değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkan bu metin, bilimsel bilgi birikimine katkı sağlamayı hedeflediğinden temel bir araştırma olarak düşünülmelidir.

Çalışmamız teorik bir çalışma olduğundan kitap, makale, dergi ve internet verileri gibi yazılı ve görsel materyalden yararlanılmıştır. Bu noktada konumuzla ilgili birincil kaynaklara ulaşılmaya çalışılmış, ulaşılamayan durumlarda ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

Çalışmanın konusu, aşağıda belirtilen sorular üzerinden tartışılacaktır:

- 1-Modernitenin oluşturucuları, parametreleri nelerdir ve bu gelişmelerin Batı muhafazakârlığının oluşmasındaki rolü ve yeri nedir?
- 2-Modernitenin Batı dışına taşınması nasıl gerçekleşmektedir, modernleşme deneyimleri arasında fark var mıdır?
- 3-Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi arasında devamlılık mı söz konusu yoksa kopuş mu, yoksa devamlılık gösteren taraflar olduğu gibi kopuş özelliği gösteren taraf ve boyutlar var mı? Osmanlı Türk modernleşmesi sürecinin içinde barındırdığı devamlılık ve kopuş noktaları, toplumumuzdaki siyasal yelpazeyi belirleyen, başka bir ifadeyle, siyaseti dağıtan unsurlar olarak düşünülebilir mi?
- 4-Batı muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığı arasındaki benzerlik ve farklılık oluşturacak konu, tez ve söylemler nelerdir? Sosyal bilimler literatüründe geniş yer işgal eden kültür ve uygarlık kavramlarının Osmanlı ve Türk modernleşmesi içindeki yeri ve anlamı nedir?
- 5-Türk muhafazakârlığı ile Türk modernleşmesi arasındaki ilişki nedir?

6-Türk muhafazakârlığının özellikleri, karakteristikleri, kaygı ve eksiklikleri nelerdir?

7-Sâmiha Ayverdi'nin Türk muhafazakârlığı içindeki yeri ve önemi nedir?

8-Bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi'nin söyleminin sosyo-kültürel, ideolojik, düşünsel, mitolojik, tarihsel ve politik bileşenleri nelerdir?

9-Sâmiha Ayverdi'nin Osmanlı ve Türk modernleşmesinin kritik aşamaları olan Tanzimat, ıslahat, meşrutiyet ve cumhuriyet üzerine görüşleri nelerdir?

10-Sâmiha Ayverdi'nin söyleminin ülkemizde yerli düşüncenin oluşumundaki yeri nedir?

11-Sâmiha Ayverdi'nin söyleminde dinsel bir kavrayış olarak tasavvufun yeri ve önemi nedir?

12-Sâmiha Ayverdi'nin yerli bir entelektüel düşüncenin oluşmasındaki etkisi, katkısı nedir? Sâmiha Ayverdi'nin katkıda bulunduğu yerli entelektüel düşüncenin koordinatları ve beslenme kaynakları nelerdir?

13-Sâmiha Ayverdi'nin entelektüel söyleminin amaç ve hedefi nedir? Bu söylemin amaç ve hedefinin bugün taşıdığı anlam nedir?

Bu sorular çerçevesinde çalışmanın amacına uygun olarak bölümler ve alt başlıklar oluşturulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın bölümleri belirlenirken tüm bölümlerin ve alt başlıkların birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, çalışma içerisinde kullanılacak olan kavramların tanımlamaları ve bizi söz konusu tanımlamalara götüren tarihsel ve sosyolojik içerikleri verilmektedir. Bu anlamda, araştırmanın kavramsal çerçevesi,

modernite, muhafazakârlık, modernleşme, Osmanlı modernleşmesi, Türk modernleşmesi, Türk muhafazakârlığı kavramları ile oluşmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Osmanlı modernleşmesi ve uygulamaları üç döneme ayrılarak ele alınmıştır. Bu dönemler, Tanzimat dönemi, Islahat dönemi ve I.ve II. Meşrutiyet dönemidir. Bu çerçevede, dile getirilen dönemlere adını veren tarihsel olaylar kısaca özetlenerek, modernleşme uygulamaları dillendirilmiş, Osmanlı modernleşme deneyiminin karakteristikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi arasında ilgi kurulmuş, modernleşmenin bu iki dönemine karşılık gelen benzerlik ve farklılıklar dillendirilmiştir. Buradan hareketle, Türk modernleşmesi ve uygulamaları ele alınarak Türk modernleşmesinin karakteristikleri ve özellikleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, Türk muhafazakârlığı kavramı tarihsel ve sosyolojik belirleyicileri ışığında ele alınmıştır. Öncelikle Batı muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığı karşılaştırılarak muhafazakârlığın kendi tarihsel deneyimimizle toplumumuzda aldığı farklı ton ve desenler ortaya konulmuştur. Bu bölümde Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesine eleştirileri, özellikleri, karakteristikleri, eksiklik ve kaygıları ele alınmış, Türk muhafazakârlığının değişim olgusu karşısındaki tavrı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan gerilim alanları işaretlenerek ifade edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın beşinci bölümünde, Sâmiha Ayverdi'nin hayatı, soyağacı, kronolojisi, edebi şahsiyeti, eserleri, ödülleri, dernek ve vakıf faaliyetleri anlatılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın altıncı bölümünde, bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi'nin söylemi, sosyo-kültürel, ideolojik, düşünsel, mitsel ve nostaljik, dinsel, tarihsel, politik olmak üzere yedi bileşene ayrılmıştır. Bu bölümde Sâmiha Ayverdi'nin söylemi, bileşenlerinin problematik ettiği konular formüle edilerek analize tabi tutulmuştur.

Bu çalışmanın sonuç ve değerlendirme bölümünde ise, çalışmanın konusunun tartışıldığı sorular çerçevesinde araştırma boyunca ele alınan görüşlerin kısa bir zeti ve değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

2.BÖLÜM

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE UYGULAMALARI

Moderniteyi yaşamamış toplumların modernitenin sosyo- ekonomik, siyasal, kültürel sonuçlarını ve ürünlerini, çeşitli yöntemlerle, kendi toplumlarına aktarmalarının adı olarak modernleşme kavramı kullanılmaktadır. Bu aktarma faaliyetinde bulunan toplumlardan biri de Osmanlı Devleti'dir.

Osmanlı modernleşmesi adı verilen ve bir sürece karşılık gelen bu durum, ilk toprak kaybının gerçekleştiği 1699 Karlofça Antlaşması ile Osmanlı İmparatorluğu'nun gündemine girmiş, zamana dayalı olarak gündemdeki ağırlığını sürekli artırmıştır. Bu süreç, Osmanlı modernleşmesi adı altında cumhuriyet ilan edilene dek sürmüş, sonrasında kimilerince Türk, kimilerince Cumhuriyet modernleşmesi adıyla çağırılarak, sınır, yöntem, boyut ve hedefinde değişiklikler göstermek üzere devam etmiştir ve söz konusu süreç günümüzde de devam etmektedir.

Osmanlı modernleşmesi, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle, devletin devamının ve topraklarının korunması kararlılığından beslenerek geniş bir coğrafyaya ve nüfusa seslenen kısmi bir modernleşme olarak dikkat çekmektedir. Temel modernleştirici kurumun devlet ve devleti oluşturan askeri sivil bürokrat olarak karşımıza çıktığı, dünyadaki modernleşme deneyimleri içinde özgün yönleriyle kendine ayrı bir yer tutan Osmanlı modernleşmesi, üç dönemle, Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet dönemleriyle, ele alınmaktadır.

Bu bölümde, Osmanlı modernleşmesini sosyolojik olarak anlamayı kolaylaştıracak, olgunun bir diğer yönü olan tarihsel boyuta bakılmaya çalışılacaktır. Tarihsel malzeme olarak aktarılacak modernleşme uygulamalarını dile getirdikten sonra Osmanlı modernleşmesinin sosyolojik olarak nasıl ele alınıp değerlendirildiği bölüm sonuna bırakılacaktır.

2.1. Tanzimat Dönemi

Bir taraftan İkinci Mahmut dönemi yenileşme hareketlerini sürdürmek isteyen, diğer taraftan da Batı'nın Osmanlı devlet ve toplumunun içişlerine karışmasını istemeyen Sultan Abdülmecit, Avrupa'yı iyi tanıyan ve Avrupa diplomatlar arasında hatırı sayılır bir yeri olan Londra büyükelçisi Mustafa Reşit Paşa'yı dışişleri bakanlığına getirerek, imparatorluğu altındaki milletleri kapsayacak bir ferman hazırlanmasını istedi. Bu fermanla, idari, ekonomi, askeri, eğitim, hukuki alanları kapsayan "yeni düzenlemeler" yer almalıydı. Adından da anlaşılmalıdır ki sözü geçen alanlarda Osmanlı devlet ve toplum sisteminin yeni düzenlemelere ihtiyacı vardı.

Dünya moderniteyle beraber hızla değişmiş ve değişmeye devam ediyordu. Bu değişimden imparatorluk özelliği gösteren, çok dinli ve milletli yapıda ve coğrafi olarak Batı'ya en yakın bir ülke konumunda olan Osmanlı'nın etkilenmemesi mümkün değildi. Bir başka açıdan, Osmanlı'nın konumu değerlendirildiğinde, Osmanlı zengin yeraltı ve yerüstü zenginliklere sahipti, geniş toprakları vardı ve çok nüfusluydu. Sanayileşmenin ulusal sınırlarını aşarak her geçen gün ölçeğini genişleterek hız aldığı, buna paralel olarak kapitalizmin yayıldığı, Fransız devrimi sonrasında milliyetçiliğin yayılarak ulus devletlerin ortaya çıktığı bir çağda sahip olunan bu özelliklerin ne anlama geldiği, gelebileceği açıktır. Batı ise gücünü yitiren Osmanlı'yı eline fırsat geçtikçe sıkıştırıyor ve hatta bu fırsatları kendi oluşturuyordu. Batı için Osmanlı'nın sahip olduğu özellikleri kullanma kaygısı değişmemek üzere, bu bazen Mısır ve Boğazlar sorunu adıyla, bazen azınlıklar üzerinden gündeme geliyordu. Kısaca Batı için her sorun Osmanlı aleyhine kendi lehine olmak üzere egemenlik alanını genişletmek için vesileydi.

Mardin (1985: 1698-1701), Tanzimat'la birlikte eksikliğin devlet içindeki yanlışlıklar olarak görüldüğünü, çöküşü önlemek için devletten başlanması gerektiği sonucu çıktığını belirtmektedir.

Tanzimat Fermanı ile amaçlanan Mısır ve Boğazlar sorununun çözümünde Batılılar'ın desteğini sağlamak, Batılılar'ın azınlık sorununu bahane ederek devletin içişlerine karışmasının zeminini ortadan kaldırarak engellemek, İngiltere ve Fransa'nın ıslahat yapılması yolundaki baskı ve taleplerini karşılamak ve sonuç olarak daha kalıcı ıslahatlar yaparak devleti dağılmaktan kurtarmaktı. Mustafa Reşit Paşa, devleti çöküntüden kurtarmanın yolunun kanunlarda ve yönetim usullerinde yapılacak değişikliklerden geçtiğini savunuyordu. Bu düşünceyle hazırlanan ferman, Gülhane Parkı'nda padişahın, devlet adamlarının ve yabancı temsilcilerin huzurunda okundu. Getirdiği esaslar, herkese kanun önünde eşitliğin, can ve mal güvenliğinin sağlanması, mahkemelerin açıklığı esasının benimsenmesi, herkese özel mülkiyet hakkının tanınması, vergilerin herkesin gelirin göre alınması, askerliğin kur'a esasına göre yapılması, müsadere usulünün, rüşvet ve iltimasın kaldırılmasıydı. Fermanın başında karşılaşılan sorunların temel nedeninin kanunlara saygısızlıktan kaynaklandığı, birlik ve düzenin sağlanabilmesi için kanunlara uyulması gerektiği, padişahın da bundan böyle kanunlara uyacağı belirtildi. Tanzimat dönemi diye adlandırılan bu dönemde yapılan diğer yeniliklere göz attığımızda birçok alanda "düzenlemeler" e gidildiği görülecektir. Hukuk alanında, Tanzimat'tan itibaren Osmanlı adliye teşkilatında beş mahkeme faaliyet göstermeye başladı. Bunlar, şer'î mahkemeleri, azınlıkların cemaat mahkemeleri, konsolosluk mahkemeleri, ticaret mahkemeleri ve nizamiye mahkemeleridir. 1840'da ceza kanunu, 1850'de ticaret kanunu çıkarıldı. Şer'î mahkemelerin yanında Avrupa hukuk kurallarını uygulayan mahkemeler de açılınca Osmanlı Devleti'nde hukuk birliği bozulmuş oldu. Askeri alanda, askerlik bütün tebaaya yayıldı. Askerlik ocak hizmeti olmaktan çıkarıldı vatan hizmeti sayıldı. Fakat bu karar, azınlıkların itirazı ile karşılaşınca çalışmamızın bundan sonraki aşamasında yer vereceğimiz Islahat Fermanı ile azınlıkların bedel ödeyerek askere gitmemeleri kabul edildi. Yönetim alanında, vilayet nizamnamesi çıkarılarak taşra yönetim birimleri vilayet, liva(sancak), kaza, nahiye ve köy diye birimlere ayrıldı. Bazı illerde il genel meclisleri kuruldu ve azınlıkların da temsil hakkı elde etmesi sağlandı. Eğitim ve kültür alanında, 1857'de Maarif Nezareti kurularak, medrese dışındaki eğitim işleri bu

kuruma devredildi. Ceride-i Havadis, Tercüman-ı Ahval, Tasvir-i Efkar gibi gazeteler yayın hayatına başladı. Fermanın sonuçlarına ve önemine baktığımızda, bu fermanla padişahın yetkilerinin kanunlarla sınırlandırıldığını ve padişahın da kanun gücünün üstünlüğünü kabul ettiğini görmekteyiz. Yalnız bu durum, halkın isteği ile değil padişah fermanı ile gerçekleşmiştir. Fermanın içeriği, eşitlik, adalet, özel mülkiyet ve insan hakları ilkeleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Batı tarzı düzenlemeler yapılmış, meşrutiyete geçme fikir ve isteği yaygınlaşmış ve meşrutiyetin ilanına ve mevcut yönetim şeklinin değişmesine zemin oluşturulmuştur (Berkes, 1993: 207-245; Ülken, 1992: 35-64; Öztuna, 1967:186-205; Açıkgöz, 2008: 241-250).

Tanzimat dönemi, Osmanlı modernleşme hareketlerinde kritik bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde modernleşme çabaları, bir fermanla resmiyet kazanmıştır. Fermanla birlikte ağırlıklı olarak dini referanslara göre düzenlenen hukukun yanında seküler hukukun oluşturulması, iktidarın kaynağında dönüşümün yaşanması anlamına gelmekte, bu da modernleşme açısından yeni bir döneme girildiğini göstermekteydi. Böylelikle devletin Müslüman olmayan tebaayla kurduğu ilişkiyi belirleyen unsur din olmaktan çıkmış, yeni ilişki seküler unsurlara bağlanmıştır. Tanzimat Fermanı ile millet sistemine dayalı çok hukuklu sistemden, vatandaş ekseninde tesis edilen tek hukuklu sisteme geçişin ilk adımı atılmıştır. Padişah yetkilerini sınırlamış ve Osmanlı devlet yapısı, Batılı biçim ve içerik kazanmaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle, toplumsal meşruiyetin kaynağı din olmaktan çıkmaya başlamıştır (Şen, 2008: 52-54).

2.2. Islahat Dönemi

1856 yılında Islahat Fermanı, İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı Devleti'ne yaptığı baskılar sonucunda hazırlanarak, Paris Barış Antlaşması metnine eklenmiştir. Getirdiği yenilikler daha ziyade azınlık hakları ile ilgilidir. Azınlıklara geniş haklar tanındığı için "imtiyazlar fermanı" olarak da adlandırılmaktadır. Tanzimat

Fermanı'nın devamı niteliğinde olan Islahat Fermanı, adeta gayrimüslümler için çıkarılmıştır.

Islahat Fermanı ile herkese din ve mezhep özgürlüğü, azınlıklara devlet memurluğuna girebilme ve devlet okullarında okuma, özel hastane ve okul açabilme, il meclislerinde üyelik hakkı tanınması, azınlıkların, askerlik için nakdi bedel ödemelerinin kabulü, kanun önünde eşitlik, kanunların azınlık dillerine çevrilmesi, karma mahkemelerin kurulması, azınlıkların da mahkemelerde şahitlik yapabilmesi, resmi yazılarda azınlıklara hakaret niteliği taşıyan ifadelerin kullanılmaması, rüşvet ve iltimasın, cizye vergisinin ve iltizam usulünün kaldırılması sağlanmıştır. Islahat Fermanı sonrasında eğitim alanında köklü çalışmalar yapılmıştır. Mekteb-i Mülkiye-i Tıbbiye, Eczacı Mektebi, Kaptan ve Çarkçı Mektebi ile Darülmuallimat, günümüzdeki anlaşılır haliyle Kız Öğretmen Okulu, öğretime başlamış, yetim müslüman çocuklar için Darüşşafaka açılmış, 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yani genel eğitim tüzüğü kabul edilmiştir. Bu nizamnameye göre, öğretim kademeleri sıbyan, rüştiye, idadi, sultani ve darülfünun olarak planlanmıştır. Yine bu dönemde Bahriye Nezareti kurulmuş, çeşitli kaynaklardan sağlanan paralarla çeşitli tiplerde birçok savaş gemisi alınmış veya yaptırılmıştır. Deniz Ticaret Kanunu çıkarılmış, sonuçta modern ve güçlü büyük bir donanma oluşturulmuştur. Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında İslâm hukuk kuralları, medeni hukuk çerçevesinde yeniden düzenlenmeye başlanmıştır. Mecelle, II. Abdülhamit döneminde yürürlüğe girmiştir. Ayrıca Düstur denilen ve yeni çıkan kanunları yayınlayan bir kanun dergisi yayınlanmaya başlanmıştır (Berkes, 1993: 210-211; Açıkgöz, 2008: 252-258).

Batılı devletlerin baskı ve zorlamalarıyla çıkarılan Islahat Fermanı, her ne kadar azınlık sorunlarını çözümlmek için hazırlanmışsa da sorunları daha da büyötmüştür. Azınlıklara çok geniş haklar tanındığı ve adalet gözetilmeksizin azınlıklar müslümanlarla eşit haklara sahip tutulduğundan öncelikle bu durum, müslüman halkın tepkisine yol açmıştır. Diğer taraftan Osmanlı'nın Tanzimat ve Islahat Fermanları'nı yayınlaması Batılı devletlerin taktirini kazanmasına ve 1856 Paris Antlaşması'yla Osmanlı'nın da Avrupa devletler topluluğuna

alınmasına neden olmuşsa da gerçeklikte sorun bunlar olmadığından, bir süre sonra Batılılar ıslahatları yetersiz bularak, yine devletin içişlerine karışmaya devam ettiler. Bu arada azınlık okulları çoğalmış oldu ve açılan okullarda yetişen azınlık aydınları, milliyetçilik hareketlerinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadılar.

Osmanlı'nın modernleşme çabaları devam ediyor ve fakat sorunlar bitmiyordu. Tanzimat döneminin yetiştirdiği aydınlar, sorunların ancak meşrutî yönetime geçilerek çözüleceğine inanıyorlardı. Genç Osmanlılar adı verilen bu grubu Sultan Abdülaziz, susturmak istemiş, bunun üzerine Yeni Osmanlılar'dan bir grup yurtdışına kaçarak çalışmalarını yurtdışında sürdürmüşlerdir.

Islahat Fermanı, Osmanlı'nın geleneksel ekonomik yapısının değişmesinde ve Osmanlı ekonomisinin kapitalizme eklemlenmesinde büyük rol oynamıştır. Ferman özellikle gayrimüslimlerin işine yaramış ve bundan sonra gayrimüslimler ekonomik hayatta daha belirgin şekilde söz sahibi olmuşlardır. Zaten hem Tanzimat hem Islahat fermanları, gayrimüslimlerin gerek ekonomik gerekse siyasal olarak güçlenmelerini doğururken gücü zayıflayan Müslüman halkın şiddetli tepkisini çekmiştir (Şen, 2008: 55).

2.3. I. ve II. Meşrutiyet Dönemi

II. Abdülhamit, Yeni Osmanlılar tarafından meşrutiyeti ilan edeceği sözü üzerine tahta çıkarılmış ve ilk iş olarak Mithat Paşa başkanlığında bir kurul oluşturularak Kanun-i Esasi çalışmalarına başlanmış, sonuçta 23 Aralık 1876'da Kanun-i Esasi yürürlüğe konularak meşrutiyet yönetimi ilan edilmiştir.

Kanun-i Esasi'ye göre padişahın bazı yetkileri kısıtlanacak ve oluşturulacak olan parlamentoya devredilecekti. Meclis ayan ve mebusan olmak üzere ikiye ayrılacak, ayan meclisi üyelerini padişah, mebusan meclisi üyelerini ise halk seçecekti. Meclisin açma ve kapama yetkisi padişaha, yasama yetkisi ise ayan ve mebusan meclislerine ait olacaktı. Hükümet meclise karşı değil padişaha

karşı sorumluydu. Hükümeti ancak padişah kurar ve bozardı. Yürütme gücünün başı olan padişah, hükümet üyelerini meclis içinden seçer ve gerektiğinde görevden alırdı. Yargı gücü bağımsızdı. Kanun ve tasarılar hükümetçe hazırlanıp mecliste görüşüldükten sonra da padişahın onayına sunulurdu. Anayasanın ilanından sonra yapılan seçimle oluşturulan meclis, 20 Mart 1877'de toplandı ve çalışmalarına başladı. İlk mecliste 71 Müslüman, 4 Hristiyan, 4 Yahudi mebus ile, padişahın atadığı 26 ayan üyesi vardı. Fakat 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlaması ve savaşın Osmanlı için kötüye gitmesi, meclis içinde uyum ve birliğin sağlanamamasına neden olmuştu. Özellikle azınlık milletvekillerinin meclis çalışmalarını engelleme çalışmaları söz konusu olmuştu. Bunun üzerine II.Abdülhamit anayasanın kendisine verdiği yetkiyi kullanarak 14 Şubat 1878'de meclisi kapattı ve anayasayı uygulamadan kaldırdı. Bu olaydan sonra II.Abdülhamit, ülkeyi 1908 yılına kadar tek başına yönetti. II.Abdülhamit döneminde modernleşme uygulamaları devam etti. Önemli modernleşme uygulamaları arasında, kurmay subay yetiştirmek üzere Erkan-ı Harbiye Mektebi'nin yani Harp Akademisi'nin, Jandarma Mektebi'nin, Mekteb-i Hukuk-u Şahane ve Mekteb-i Sanayi-i Nefise yani güzel sanatlar akademisinin, ticaret, bayındırlık ve baytar mekteplerinin açılması, mülkiyenin yüksekokula çevrilmesi, öğretmenliğin meslekleşmesiyle ilgili yasalar çıkarılması, Almanya'dan askeri uzmanlar getirilmesi, kullanılan silahlarda ciddi bir yenileme yapılması, Bağdat ve Hicaz demiryollarının da işletmeye açılması sayılabilir. İkinci Meşrutiyet'in ilanı ve anayasanın değiştirilmesine geldiğimizde manzara değişmiştir. Döneme damgasını vuran, İttihat ve Terakki olacaktır. 24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti, doğrudan iktidara gelemeydi. Hüseyin Hilmi Paşa, İbrahim Hakkı Paşa ve Sait Paşa gibi saygın kişiliklere kurdurulan hükümetleri dışarıdan kontrol etmeyi tercih etti. Aralık 1908'de seçilen Mebusan Meclisi'nde üyelerin büyük çoğunluğu İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından desteklenen kişilerdi. Cemiyetin 1908, 1909, 1910 ve 1911'de yapılan ilk dört kongresi Selanik'te gizli olarak yapılmış ve Merkez Komite üyeleri kamuya açıklanmamıştı. Gizli bir cemiyetin siyasi sorumluluk taşımadan sahip olduğu iktidar, 1909 başlarından itibaren sert eleştirilerle karşılaştı. "Rical-i gayb" yani görünmez kişiler deyimi,

siyasi hiciv diline girdi. Nisan 1909'da cemiyete muhalif bir gazetecinin Galata Köprüsü üzerinde kimliği belirsiz bir kişi tarafından öldürülmesi üzerine çıkan olaylar, İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarına karşı 31 Mart Vakası olarak bilinen ayaklanmaya yol açtı. Bu ayaklanma, Selanik'ten gelen askerî birlikler tarafından bastırıldı ve cemiyet eskisinden daha güçlü bir şekilde iktidara yerleşti. II. Abdülhamit'in yerine getirilen V. Mehmet Reşat, iktidarın elinde bir kukla olmaktan ileri gidemedi. Ağustos 1909'da yapılan Kanun-ı Esasi değişikliğiyle siyasi güç, meclisin tekeline alındı. Toplumdaki iç karışıklıklara ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı ele geçirmesine baktığımızda genel olarak nelerle karşılaşırız? 1912'de yapılan meclis seçimleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti örgütünün yönlendirdiği şiddet olayları ve yolsuzluklara sahne oldu. “*Sopalı seçim*” olarak anılan seçimi, hemen her yerde İttihat ve Terakki Cemiyeti adayları kazandı. Bunun üzerine muhalefet seçim sonuçlarını gayrimeşru ilan ederken; ordu içinde “Halaskâr Zabitan” yani *kurtarıcı subaylar* adıyla, İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarına son vermeyi hedefleyen bir örgüt ortaya çıktı. 16 Temmuz 1912'de, Halaskâr Zabitan grubunun muhtırası üzerine Sait Paşa başkanlığındaki İttihat ve Terakki Cemiyeti kabinesi istifa etmek zorunda kaldı. 1912'de çıkan Balkan Savaşı'nın kısa zamanda hezimete dönüşmesi, siyasi ibrenin bir kez daha İttihat ve Terakki Cemiyeti yönüne dönmesine yardım etti. Şiddetli bir milliyetçilik politikası benimseyen cemiyet, bir yandan yenilginin suçunu hükümete yüklerken bir yandan ordudaki kilit subayları ele geçirmeyi başardı. 23 Ocak 1913'teki Bâb-ı Âli Baskını'nda, o sırada binbaşı rütbesinde olan Enver Bey öncülüğünde silahlı bir grubun Bâb-ı Âli'de toplantı halindeki hükümeti basması, Harbiye Nazırı'nı öldürmesi ve sadrazamın kafasına silah dayayarak istifaya zorlaması ile İttihat ve Terakki, bir askeri darbe yapmak suretiyle iktidarı ele geçirdi. İttihat ve Terakki'nin önemli modernleşme uygulamalarına baktığımızda aşağıda sıralanan gelişmeleri görmekteyiz. Silahlı Kuvvetler'de büyük bir tensikat yapıldı. Enver Bey dört rütbe birden yükseltilerek paşa oldu ve ordu yönetimine getirildi. Dış politika Alman yanlısı bir çizgiye yöneldi. Alman yanlısı bu tutum, 1914 Ağustosunda seferberlik ilan edilmesi ile yeni bir boyut kazandı ve ardından sırasıyla Rusya ve İngiltere'ye savaş açıldı. İdeoloji olarak Türkçülük ve Turancılık görüşleri benimsendi. Cemiyetin “resmi

sözcüsü” kimliğini kazanan Ziya Gökalp’in yanı sıra; Ahmet Ağaoğlu, Mehmet Emin Yurdakul, Ömer Seyfettin, Yunus Nadi ve Halide Edip gibi partili yazarlar da bu görüşleri savundular. Öte yandan, şair Mehmet Akif’in savunduğu bir İslâm milliyetçiliği akımı da cemiyet içinde yandaş buldu. Gayrimüslim azınlıkların gücünü ekonomik yaşamdan silmeyi hedefleyen “Milli İktisat Politikası” benimsendi. 1914’te kapitülasyonlar tek taraflı olarak feshedildi. 1915’te yürürlüğe konulan “Tehcir Yasası” ile Anadolu’daki Ermeni tebaasının, o sırada Osmanlı Devleti sınırları içindeki Suriye’ye geçici iskan planı uygulandı. 1915’teki yasa ve plan, savaş yıllarının şartları içerisinde uygulandı ve günümüzde de tartışılan Ermeni soykırımı iddialarına yol açtı. Dili sadeleştirme ve Türkçeleştirme çalışmaları başlatıldı. Enver Paşa, I. Dünya Savaşı sırasında askerî yazışmaların kolaylaşması amacıyla telgraf çekiminde, Arapça’daki başta, sonda, ortada farklı yazılan harfleri kaldırdı ve bitişik yazmayı yasakladı. Bu yazı, günümüzde “Enveriye” olarak anılmaktadır. Medrese eğitiminin modernleştirilmesini ve Maarif Nezareti denetimine alınmasını öngören reformlar yapıldı. Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile medeni hukukta kadın-erkek eşitliği getirildi, kadınlara boşanma hakkı tanındı (Öztuna, 1967: 92-250; Berkes, 1993: 265-32; Türköne, 1995: 5-94; Açıkgöz, 2008: 282-324; Karpas, 2008:105-128; Avcı, 2004: 381-389).

Modernleşme uygulamalarını gösteren tarihsel malzemeyi dile getirdikten sonra Osmanlı modernleşmesinin nasıl değerlendirildiğine bakalım.

Osmanlı modernleşme sürecini ekonomi politik bağlamında değerlendiren ve bu değerlendirmede asker ve sivil bürokrasinin iktidardaki ayrıcalıklı ve etkili konumunu süreç içinde artan ivmeyle gösteren Açıkgöz (2008: 476-488) ’e göre, Osmanlı modernleşme sürecine entegre olan kesimlerin daha çok devlet iradesiyle ayan, eşraf, apoletli, cüppeli ve kalemiyye sınıfından seçilmesi ve sonuçta geniş tabanı olmayan sınırlı bir elit ile kalması, geniş halk kitlelerini dışlayarak devletin tercihine mazhar olmuş elitleri daha fazla merkeze yaklaştırmıştır. Yine yurtdışına eğitime gönderilenlerin de elitlerden seçilmesi sonucu modernleşme uzun vadede toplum projesi olmaktan çıkmış, belli azınlığın tekeline bırakılmıştır. Bu süreçte padişah ve sadrazamların

değişmesiyle, devlet üzerinde egemenlik ve çıkar savaşı veren farklı elitler oluşmuş, fakat bu elitler arasındaki zümre savaşlarında Osmanlı, devlet ve toplum olarak daha fazla savaş ve kıtlık olarak ifadelendirilebilecek bedel ödemiştir. Ümeranın devleti tepeden yorumlayarak, içine girilen girdaptan çıkış yolunu Batı'nın usul ve çözümleriyle ıslahatlar yoluyla devşirerek devleti ve toplumu dönüştürmeye çalıştılar. Oysa Osmanlı'nın paradigması, düzlemi ve orijini farklıydı. Batılı politikaların Osmanlı milleti üzerinde oluşturduğu kaygılar, ıslahatların içeriğini toplum nezdinde kuşkulu hale getirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı ıslahatları, toplumsal bütünleşmeyi sağlamak ve iktisadi üretimi artırmaktan çok toplumun hiyerarşik yapısı ve devlet bürokrasisi arasında çatışma zemini yaratmıştır. Ayrıca finansman yetersizliği nedeniyle ıslahatların maliyetleri dışarıdan borçla karşılanmış, aşırı borçlanma siyasal, ekonomik bedeller getirmiştir. Bu arada ıslahatların sağladığı imtiyazlar nedeniyle siyasal güç devlet adına bürokrasinin elinde toplanıyordu. Ekonomik kaynakların kullanımına da karar veren bürokrasi, gayrimüslim unsurlara yaklaşmıştır. Yönetici sınıf imtiyazını artırırken Osmanlı padişahları devlet üzerindeki geleneksel iktidarlarını kaybedip ordu ve bürokrasinin oluşturduğu yörüngeye girmişlerdir. Batı'dan gelen iki etki de mevcut sosyo-kültürel ve ekonomik durumla çelişiyordu. Bunlardan biri etnisite temelli kimlik tanımlaması ve ulus devlet söylemiydi ki bu, ümmet esasına dayalı kimlik tanımlamasına sahip Osmanlı ile örtüşmüyordu. Bir diğeri ticari kapitalizm rüzgarıydı ki Osmanlı'nın iktisadi esaslı ancak siyasi söylemi ağırlıkta olan Tanzimat dönemi ıslahatları ve bunu izleyen her ıslahat hareketi, sorunların çözümünden çok Osmanlı'nın iç dengelerini bozup çözülme sürecini hızlandırmıştır. Zaten Batı her türlü ekonomik ve siyasi çıkarlarını içeren taleplerini, azınlık hakları söylemiyle dayatıyordu.

Bilgin (2010: 127-128) Osmanlı modernleşmesinde etkin rol oynayan bürokratların Osmanlı'nın önceki dönemlerinde kul olan statülerini hatırlatarak bu bürokratların ilk büyük Batıcı reform olan Tanzimat'la birlikte özgür bürokratlığa dönüştüğünü ve sonrasında statülerini yükselttiklerini ifade etmekte ve bürokratların sultanın kendi eliyle başlattığı batılılaşma siyaseti ile

güçlenerek, sultanın yetkilerini kullanabilecek konuma yükseldiklerini ve bunu zümre çıkarları doğrultusunda kullandıklarını eklemektedir.

Tanzimat ve Islahat Fermanları örneklerinde olduğu gibi modernleşmenin hukuksal ve kurumsal alanda gerçekleştirilen değişikliklerle hayata geçirilebileceği düşüncesi modernleştirici aktörler tarafından benimsenmiştir. Bu düşünceye ilerleme ideolojisi ve pozitivizm eşlik etmiştir. Osmanlı'da hakim olan bu bakış açısı, özellikle Cumhuriyet ile birlikte kurumsallaşarak mutlak bir güç ve daha radikal görünüm kazanmıştır (Şen, 2008: 56).

Türköne (2003: 280), Osmanlı modernleşmesinin hayati vasfının Cumhuriyete kadar devam ettiğini belirterek Osmanlı ırcalının giriştiği reform hareketlerinin batmakta olan devlet gemisini kurtarmak için girişilen çabalar olduğunu söylemektedir. Başka bir yerde Türköne (1994:140), modernleşmenin her şeyden önce bir güvenlik meselesi olduğunu ileri sürmekte ve bunu Tanzimat'la örneklemektedir. Ona göre, Avrupa'ya şirin görünmek için ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın arkasında artık güvenliğini tek başına temin edemeyen Osmanlı'nın, güvenliğini Avrupa devletleri arasında arama niyeti bulunmaktadır. Beriş (2003: 516), 18. yüzyılda başlayan Osmanlı modernleşme sürecindeki çabaların başlarda devletin gerilemesini, daha sonra da çöküntüyü engellemek isteyen Osmanlı devlet adamlarının pratik düşüncelerinden doğduğunu, tasarlanan reformların pek azının uygulanma şansı bulduğunu, uygulananların bir kısmının başarılı olduğunu, fakat bunların giriş aşaması teşkil ettiğini ve bu reformların cumhuriyet devrinde yapılan inkılaplar için psikolojik hazırlık işlevi taşıdığı kanaatindedir.

3. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE UYGULAMALARI

Modernitenin siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel ürünlerinin Batı dışı toplumlara aktarılması demek olan ve her toplumun kendine özgü rengini alan ve bu anlamda çoklu özellik gösteren modernleşme süreci, toplumumuzda iki aşamalı olarak değerlendirilmektedir. Sözü edilen iki aşama, daha önceki yıllara gidilebilirse de bu süreçte milat olarak düşünülen Tanzimat Fermanı ile başlayan ve cumhuriyetin ilanı ile sonlanan Osmanlı modernleşmesi ve cumhuriyetle başlayan ve günümüze kadar devam eden Türk modernleşmesidir. Bu bölümde Türk modernleşmesinin özelliklerini ve karakteristiklerinden olan pozitivist niteliğini ve bu niteliğinin nedenlerini ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. Türk Modernleşmesinin Özellikleri

Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi, 23 Nisan 1920’de açılmış ve işgalcilere karşı yürütülen kurtuluş savaşını yönetmiştir. Kurtuluş Savaşı, Türk ve Müslüman olan bu milletin tarihten silinemeyeceğinin destanını işgalci emperyalistlere ispatlamıştır. Bu toprakların Türk ve müslüman toprakları olduğunu adeta bir milletin yeniden doğuşunun ifadesi olan İstiklal Marşı ile belgelemiştir. 1 Nisan 1923’te seçimlerin yenilenmesine karar verilmiş, 11 Ağustos 1923’te İkinci Türkiye Büyük Millet Meclisi açılmış ve 9 Eylül 1923’te Cumhuriyet Halk Fırkası kurularak 29 Ekim 1923’te yeni devleti temsil eden cumhuriyet ilan edilmiş ve bunu izleyen tarihlerde modernleşmeye yönelik yasalar çıkarılmıştır.

Cumhuriyetin kuruluşu ve 1923-1946 ile tarihlenen tek parti dönemi, Osmanlı döneminde başlayan, Tanzimat ve İttihat ve Terakki döneminde büyük ivme kazanan modernleşme hareketlerinin “keskinliği ve hızı” bakımından zirveye

çıkıldığı dönem olmuştur. Zira Osmanlı'dan devralınan reformlar, Cumhuriyet ile beraber köklü devrim hareketine dönüşmüştür (Şen, 2008: 67).

Cumhuriyet ile başlayan Türk modernleşmesi, kendinden önceki Osmanlı modernleşmesi ile birçok ortak özelliğe sahip olduğu gibi kendisini diğerlerinden ayırarak kendisi kılan karakteristiklere de sahiptir. Fakat Türk modernleşmesinin özelliklerini ortaya çıkarabilmek için cumhuriyet tarihi içindeki modernleşme uygulamalarına bakmak gerekmektedir. Aşağıda Türk modernleşmesinin uygulamalarının ana hatlarını çalışmamız için gerekli olan sosyolojik değerlendirmeye imkan verecek tarihsel malzeme olarak bir bütün halinde vermeye çalıştık.

Mardin (1997: 185), cumhuriyet dönemi uygulamalarını sıralamıştır: Bu uygulamalar, 1 Kasım 1922 tarihinde hilafetin saltanattan ayrılarak kaldırılması, 29 Ekim 1929 tarihinde Cumhuriyet'in ilanı, 3 Mart 1924 tarihinde halifeliğin, şer'îye ve Evkaf Vekâletleri'nin kaldırılması ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlanması, 2 Eylül 1925 tarihinde tekke ve zaviyelerin, ziyaret maksadıyla türbelerin kapatılması, 26 Aralık 1925 tarihinde uluslar arası takvimin kabulü, 17 Şubat 1926 tarihinde İsviçre Medeni Kanunu üzerine kurulu Türk Medeni Kanunu'nun kabulü, 16 Nisan 1928 tarihinde Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini İslâm'dır." maddesinin kaldırılması, 24 Mayıs 1928 tarihinde uluslar arası rakamların kabulü, 1 Kasım 1928 tarihinde Yeni Türk harflerinin kabulü, 4 Aralık 1928 tarihinde Âli İktisat Meclisi'nin açılışı, Milli Eğitim Bakanlığı okullarından Arapça ve Farsça öğreniminin 1 Eylül 1929 tarihinde kaldırılması, Yeni Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının 3 Nisan 1930 tarihinde verilmesi, 15 Nisan 1931 tarihinde Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin bugünkü adıyla Türk Tarih Kurumu'nun kurulması, 10 Mayıs 1932 tarihinde devletçiliğin Cumhuriyet Halk Partisi'nin Programı'na girişi, 12 Temmuz 1932 tarihinde Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin bugünkü adıyla Türk Dil Kurumu'nun kurulması, Ekonomi Bakanlığı'nca hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın 1 Aralık 1933 tarihinde kabul edilişi, 26 Kasım 1934 tarihinde efendi, paşa, bey gibi lakapların kaldırılması, 5 Aralık 1934 tarihinde Türk kadınlarına milletvekili seçmek ve seçilmek hakkının yasa ile tanınması şeklindedir.

Modernleşme uygulamalarının kapsadığı alandan da anlaşılacağı üzere, Türk modernleşmesi, Osmanlı'nın kısmi modernleşmesini yeterli görmeyip modernleşmenin tüm toplumsal alanlara yayılmasını sağlamıştır. Bunun sonucu olarak, Türk modernleşmesi toplumu nesne biçiminde algılayarak, topyekün bir dönüşüm hareketi olarak adlandırılabilir. Yukarıda dile getirdiğimiz proje ve uygulamaları içermektedir.

Osmanlı modernleşmesi, devletin bir an önce eski gücüne kavuşması kaygısını canlı tuttuğundan bir takım kurtuluş, çözüm arayışları geliştirmiştir. Bu kurtuluş reçeteleri, süreç içinde Batıcılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi düşünce hareketleri olarak Osmanlı aydınını meşgul etmiştir. Oysa Şen (2008: 66)'e göre, Osmanlı'nın kurtuluş reçetelerinden farklı olarak cumhuriyetin kurucu ideolojisi Türkçülük ile birleşerek Batıcılık olmuş ve Türk modernleşmesi Osmanlı modernleşmesinin temelde devleti kurtarma ve ihya etmeye yönelik pratik kaygısıyla yetinmemiştir.

Osmanlı ve Türk modernleşmeleri arasındaki en belirgin farklılık, ilkinin temel hedefinin devletin modernleşmesi ile sınırlı olmasıdır. Bu minvalde Osmanlı modernleşmesi, 20. yüzyılda devlet merkezli kısmi bir reform siyaseti olarak gelişmiştir. Oysa Cumhuriyet ile modernleşme bütüncül bir değişim hamlesine dönüşmüş, daha önce modernleşme girişimlerinin konusu olmayan sosyo-kültürel alanın da modern değerlerin yaşayabileceği şekilde yeniden tanzim edilmesine yönelik radikal değişim talepleri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu radikal değişim talepleri, kişiler arası değer dünyasının değişimine yönelik önerileri de içermektedir (İrem, 2008: 14)

Modernleşmeci gayretlerini pozitivismle temellendirme kaygısı güden Türk modernleşmesinin toplum imajı, toplumu mekanik bir yapı olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla toplumu ve toplumsal alanı yaşayan organizma değil de mekanik bir alan ve bir projenin konusu olabilecek nesne kabul eden bu yaklaşım, toplumu tüm yön ve boyutlarıyla değişebilir, değiştirilebilir, görecektir. Türk modernleşmesi açısından bu toplum imaj ve yaklaşımının pratik karşılığı, akılla projelendirilen kapsamlı, köklü, tepeden inmeci, toplumsal mühendisçi müdahalelerin olağan karşılanmasıdır. Hatta toplumsal müdahaleler, milletin

istek ve beklentilerinin dışında bile olsa durum değişmemektedir. Zira Vatandaş (2006:130)'ın dile getirdiği gibi uygulamaya konulan değişim projesi, halkın yüksek menfaatleri için halk istemese de yukarıdan bir etkiyle, aniden gerçekleştirilmelidir.

Türk modernleşmesinde siyasi iktidarın önünde herhangi bir toplumsal ve siyasal muhalefet engelinin olmaması, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak modernleşmeye yönelik yasaların ve çeşitli uygulamaların derhal hayata geçmesini doğurmuştur. Bu noktada devreye giren, toplumsal güç ve dinamikleri elinde bulunduran ve egemen toplumsal söylemi üreten bürokrasi, toplumsal tepki ve muhalefet kapılarını kapatma işlevini üstlenmiştir.

Türk modernleşmesi, modernleşmeyi Batılılaşma olarak anladığından modernleşmenin ideolojisi olan batılılaşma doğrultusunda devlet ve toplum, düzenlenmeye çalışılmıştır. Bu düzenlemeler seçmeci bir tercihin ürünü olmayıp topyekün Batılılaşma yanlısı bir zihniyeti anlatmaktadır. İnalçık (1992:622)'a göre, cumhuriyet kadroları modernleşmede her şeyiyle Batı yanlısıdır. Dolayısıyla Osmanlı'daki gibi modernleşmenin sınırını çizmeye yönelik kültür ve medeniyet ayırımına gerek duyulmamıştır. Bu ifade, modernleşmenin yani Batılılaşmanın bütüncül şekilde hayata geçirilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü modernleşme demek Batılılaşma demektir. Bu durumu Aydemir (1973: 54) "...medeniyet demek Batı demektir. Türkiye'nin kurtuluşu demek, onun Batılılaşması demektir." şeklinde ifadelendirmiştir. "Radikal batılaşmacı" (İnalçık, 1992: 622) cumhuriyet kadrosu, 1923'ten sonra en üst düzeyde Batı kültürüne yönelir ve Batı'nın önemli kurumlarını aynen benimser. Yöneliş sadece eğitim, hukuk, ekonomi ve sosyal yaşamla sınırlı kalmaz ve siyasal tercihleri de etkiler. Muasır medeniyet algısı, iktisadi, kültürel ve siyasal boyutlarıyla bir bütün olarak ele alınır ve muasır medeniyet devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılır. (Vatandaş, 2006:116)

Toplumu tüm alanlarıyla, çok yönlü olarak dönüştürme hareketi olarak dikkat çeken Türk modernleşmesi, toplumsal sınıf gibi çalışan, sivil askeri yönetici seçkinler eliyle gerçekleştirilmiştir.

Türk modernleşmesinde de modernleştirici aktör, Osmanlı modernleşmesinde olduğu gibi, yönetici askeri sivil bürokrasidir. Bilgin (2010:150-152)'in belirttiği gibi imparatorluk bünyesinde devletin egemen kadrosunda bulunan bürokratik zümrenin imparatorluğun tasfiye sürecinde zümre olmaktan sınıfa dönüşmesi gerçekleşmiş ve sonuçta söz konusu bürokratik zümre dışarıdan beslenerek batılılaşma sürecini üstlenmiş ve yürütmüşlerdir.

Her ne kadar sosyolojik anlamda toplumsal bir sınıf özelliği göstermeyen ve fakat sınıfmışcasına işlev gören asker sivil yönetici elitlerden oluşan modernleş(tir)meci zümre, sınıfsal bir tabanının olmamasından dolayı modernleşmeye yönelik uygulamaları için toplumsal destek ve motivasyonu, toplumdan değil Batılı faktörlerden bulma kaygısı gütmüştür. Bu durum, merkezi temsil eden yönetici eliti, her geçen gün ait olması gerektiği toplumsal kaynaklarından uzaklaştırmış ve kendisinin topluma, toplumun kendisine yabancılaşmasına neden olmuştur. Bir süre sonra varlık neden, meşruiyet ve koşulunu, toplum dışı faktörlerde bulan yönetici elit, söz konusu Batılı faktörlerle organik ilişkiler geliştirmiştir ki bu sonuç, egemenlik alanlarını her anlamda genişletmek isteyen Batılı faktörler için kolay bulunur değildir. Hatta modernleşme teorileri, Batılı güçlerin modernleştirilecek toplumda kendi toplumuna yabancılaşmış, Batılı değerleri içselleştirmiş, meşruiyetini toplumdan almayan bir yönetici zümrenin varlığının koşul olarak aradığını, böyle bir durum söz konusu değilse oluşturulmak için özel çaba sarf edildiğinin bilgisini içermektedir.

Toplumsal destek ve motivasyonunu toplum dışı faktörlerde bulan yönetici elitin bu konumunun modernleşme yöntemini belirlediğini ifade eden Vatandaş (2006:121)' a göre, halkın güçsüzlüğüne karşılık seçkinler güçlüdür. Devletin her türlü gücü seçkinlerin elindedir ve seçkinler devletin gücünü kullanmakta herhangi bir beis görmemektedirler. Devletin gücünü kullanarak zihinsel ve toplumsal dönüşümü gerçekleştirme arzularını sürekli artan oranda uygulamaya aktarırlar. Modernleştirici seçkinler ile toplum arasındaki kopukluk ve hatta karşıtlık modernleşme ideolojisinin ve yönteminin belirlenmesinde en önemli etken olarak açığa çıkmaktadır.

Türk modernleşmesi, kendisine muasır medeniyete ulaşmak gibi bir hedef tayin ederek, modernleştirici uygulamaları için toplumsal ve siyasal meşruiyet zemini bulmaya gayret etmiştir. Muasır medeniyeti hedefleyen modernleştirici zihniyet kendisini Fransız aydınlanmasının pozitivist ilerlemeci tarih görüşü ile desteklemiştir. Özellikle Osmanlı aydınlarının modernleşmeyi aldıkları eğitim gereği Fransa üzerinden toplumumuza taşımaları bunda etkili olmuştur. Bu durum, Zürcher (2003: 44) 'in üzerinde durduğu üzere zaman zaman Batı ve özellikle Fransa taklitçiliğine dönüşmüştür.

Aydınlanma düşüncesinin temel tez ve söylemlerinden fazla haberdar olmayan yönetici elit, modernleşme çabalarını temellendirmek ihtiyacı gütmüştür. Modernleşmeyi meşrulaştıracak ve olası muhalefeti önleyecek, temellendirici bir argümana ihtiyaç duyulmuştur. Bu argüman da siyasal bir tercih olarak benimsenen ve kullanılan, ancak bilimselliğin olmazsa olmazı şeklinde servis edilen “pozitivizm” olmuştur. Sözü edilen durum, modernleşme uygulamalarının tümünde geçerli olmak üzere özellikle toplumsal hayatı dinden arındırıp, seküler bir toplum yaratma çabasında işlevsellik göstermiştir. Nitekim Şen (2008: 62) sekülerizmin pozitivism ve devlet aklının kısılacında otorite üzerinden tanımlandığını, dolayısıyla ideolojik çerçeve kazandığını belirtmekte ve söz konusu kavramların felsefi bütünlüğünden uzak bir çerçevede anlam kazanarak yönetimin amaçları doğrultusunda, dinin geriletilmesinde kullanılan araca dönüştüğünü söylemektedir.

Türk modernleşmesi ile Osmanlı zihniyetinden, tarih ve kültüründen bağımsız bir anlayışın oluşturulmasına gayret edilmiştir. Osmanlı'nın dinsel vurgusunun belirleyici olduğu zihniyetinin yerine rasyonel ve maddeci bir anlayış, Osmanlı tarihini yedekte tutan ve fakat Osmanlı öncesi Türk devlet ve toplumlarını, Anadolu topraklarında yaşamış toplumları öne çıkaran bir tarih kavrayışı, çok dinli ve milletli imparatorluk kültürünün yerine ulusal kültürün oluşturulması çabaları, yeni insan, yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya yöneliktir. Bu boyuttaki yaratmanın, icat edişin, yolunun toplumsal mühendisçi bir tavır gerektirdiği muhakkaktır. Bu anlamda Türk modernleşmesi, bir taraftan Osmanlı

ve imparatorluk zihniyetinden kopuş diğer taraftan cumhuriyet ve ulus devlet zihniyetinin inşası süreci olmaktadır.

Türk modernleşmesi, düşünsel planda Osmanlı döneminden kopma problemi, zorunluluğu yaşamıştır. Türk modernleşmesi için bu zorunlu bir durumdur. Çünkü modern oluşun temelinde geleneksel olana sırt dönüş vardır. Osmanlı dönemine ve o dönemin özelliklerine alternatif olma söylemiyle varlığına meşruluk sağlamış Cumhuriyet dönemi için Osmanlı'dan kopuş gerçekleştirilmesi gereken şart olmuştur. Bundan dolayı cumhuriyet döneminin her şeyiyle yeniliği modernleştirmeciler tarafından her fırsatta tekrarlanmaktadır (Vatandaş, 2006:118). Her şeyiyle yenilik iddiası beraberinde hayali bir hafıza oluşturmayı gerektirecektir. Yıldırım (2005: 43) için söz konusu bu durum yani toplumun projelendirilerek, yukarıdan aşağıya pratize edilmesi “hayali modernlik” olarak nitelendirilebilir. Zira hayali modernliğin olgun bir fenomen olarak ortaya çıktığı toplumsal alan Cumhuriyetin tek tip modernliğidir. Şen (2008: 66) Osmanlı'nın öteki olarak konumlandırılması ve reddinin ancak sanal hafıza ile mümkün olabileceğini söylemektedir. Cumhuriyet döneminde, Osmanlı ethosu yerine, tarihte inşa edilmiş, gelenekte olmayan ama olmuş olduğuna inanılan veya kendisine gerçeklik atfedilen sanal bir hafıza yaratılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet, Osmanlı kültürünün taşıyıcısı olan kültürü ve hafızayı önemsememiş, hatta onları, modernleşmenin sonunda kendiliğinden ortadan kalkacak tarihsel kalıntılar şeklinde görmüştür.

Modernleşme çizgisinde Batı medeniyetinin bir bütün olarak görülmesi, Türk inkılabı da demek mümkün olan Türk modernleşmesinde de değişimin bir bütün olarak görülmesine yol açmış ve çağdaş medeniyet unsurlarının eksiksiz olarak alınması hedeflenmiştir. Toplumun kıyafetinden diline, hukukundan aldığı eğitime kadar medeni yani Batılı olmasına özen gösterilmiş, eskiden kalma hiçbir unsurun yerinde bırakılmasına izin verilmemiştir. Eskiye temsil eden unsurların kaldırılmasının rejime alternatif olabilecek değerlerle olan ilişkinin kesilmesiyle ilgisi vardır (Doğaner, 2006: 235).

3.2. Türk Modernleşmesinin Pozitivist Niteliğinin Nedenleri

Tekeli ve İlkin (2003: XI) 'in nitelendirmesiyle “utangaç bir modernite anlayışından topyekün modernleşme” ye geçen Türk modernleşmesinin, Osmanlı'nın kısmi modernleşmesini yeterli görmeyerek modernleşmenin sınırını genişlettiğini belirtmiştik. Yine Türk modernleşmesinin yeni insan, yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya yöneldiğini, ilham kaynağını Fransız aydınlanmasından alan, yönetici elit tarafından yürütülen, toplumsal mühendisçi bir dönüştürme hareketi olduğunu dile getirmiştik. Bu aşamada dönüştürme hareketinde kullanılan pozitivist tavrın ve yöntemin özelliklerini ortaya koyup, söz konusu yöntemin tercih edilmesinin gerekçelerini açıklamaya gayret edelim.

Cumhuriyetin ilk yıllarında modernleşmenin hedefini muasır medeniyet seviyesine ulaşmak olarak tanımlayan yönetici seçkinler açısından muasır medeniyetin belirgin özelliklerini söyleyelim: İşleyen modern bir ekonomi, yurttaş sadakatinin yöneldiği milli bir devlet, dünyayı anlamak üzere akli ve bilimi rehber edinmiş fertler, dinin özel bir ruhaniyet olarak tecrübe edilmesine imkan veren sekülerleşmiş bir yaşam alanı (İrem, 2008:14) İşte Türk modernleşmesinin Osmanlı modernleşmesindeki düalist ve araçsalci durumuna son vererek, topyekün bir Batılılaşma hamlesiyle modernleşmeyi doğru bir çizgiye oturtarak (Söğütü, 2008:34) amaçladığı muasır medeniyetin özellikleri bunlardır.

Dillendirdiğimiz amaca ulaşmak üzere, Cumhuriyet ile birlikte yürürlüğe konulan topyekün Batılılaşma programı, “pozitivist otoriteryanizm” olarak adlandırılabilir bir yönetim ideolojisi ile birlikte hayat bulmuştur. Bu ideoloji, epistemolojik bakımdan topluma ve doğaya ilişkin bilgilerimizin aynı türden bilgiler olduğu, siyasal bakımdan ise bu tür bilginin toplumu biçimlendirme ve denetleme işlevine sahip olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu düşünce, insana ait dünyanın da doğal dünya gibi olgulardan meydana geldiği, olguların akılsal olarak çözümlenmesi ile toplumda hüküm süren yasaların da keşfedilebileceği anlamına gelmektedir. Bu sonuç, sosyal olguların da yapay koşullar altında başka bir ifadeyle, geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış koşullar altında,

yeniden üretilebileceği ve bu yeniden üretimi sağlayacak sosyal tekniğin mümkün olduğu anlayışına götürür. Sosyal olguları üretme ve denetleme işleviyle donatılmış pozitivist otoriter yönetim, Cumhuriyet'in kurumsallaşma işlevine damgasını vuran, yeni toplum yaratma arzusunu karşılamaktadır (Toker ve Tekin, 2004: 84-86).

Pozitivist otoriteryanizm olarak nitelendirilen yönetim ideolojisini benimseyen Cumhuriyet'in yönetici seçkinleri, toplumsal sınıf karakteristiği göstererek toplumsal özne rolleriyle, kurucu aklı işleterek tepeden inme toplum mühendisliğini yaşama geçirmişlerdir. Bu aşamada pozitivism, siyasal tercih olup hedeflenen muasır medeniyete yönelecek yeni toplum ve devlet yaratmak için epistemolojik ve metodolojik dayanak olmuştur. Bu noktada merkezi temsil eden yönetici elitin kendi toplumuna yabancılaşmış, Batılı okullarda Batılı değerlerle yetişmiş insanlardan oluşması ve meşruiyetini toplumdan değil Batılı güçlerden alması ile Türk modernleşmesinin yöntemi arasındaki güçlü bağ hatırlanmalıdır.

Söz konusu yönetim ideolojisini benimseyen Cumhuriyet'in yönetici seçkinleri için üç unsur hatırlatmakta fayda bulunmaktadır. Bunlardan ilki, aynı zamanda Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesini devamlılık çizgisinde görmemizi sağlayan bir faktör olarak modernleşmenin öznelinin, yani topluma ve devlete biçilen elbiseyi giydirecek olanların, pozitivist müfredat veren Batı tipi modern okullarda yetişmeleridir. Bu noktada, Cumhuriyet'in en önemli özelliğinin imparatorluğun asker ve sivil bürokratlarının öncülüğünde kurulmuş olması (Bilgin, 2010: 128-129) önem arz etmektedir. İmparatorluktan cumhuriyete bürokrasinin nakli sayesinde dolaylı olarak pozitivist müfredatla yetişmiş yönetici seçkinlerin zihniyetinin aktarılması gerçekleşmiştir.

İkinci olarak, pozitivismın taşıyıcısının İttihat ve Terakki Cemiyeti olduğunu ve bu cemiyetin Türk siyasal hayatındaki etkin ve önemli yerini unutmamalıyız. Bu konuda Korlaelçi (2002: 214-215) pozitivismın Türkiye'ye girişinin felsefe kanalıyla olmadığını, pozitivismın edebiyat akımları, okullara konan pozitivist dersler, doğrudan Fransızca eğitim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, bize gelen uzmanlar ve bazı dernekler aracılığıyla yönetici seçkinler

arasında taraftar bulduğunu belirtmekte ve en önemli rol oynayan faktörün İttihat ve Terakki olduğunu söylemektedir. Nitekim derneğin başkanı Ahmet Rıza, Comte'un vecizesi olan "nizam ve terakki" isminin cemiyete verilmesini isteyecek kadar pozitivistimin tesiri altındadır.

Üçüncü olarak, askeri sivil seçkinlerin kendilerini Comtecu toplumsal aşamalardan toplumsal hayat ve ilişkilerin, deney ve gözleme dayanan olgularla biçimlendiği pozitivist aşamanın temsilcileri olarak görmeleri, en azından modernleşirmeci uygulamalarda bunu kullanmaları dillendirilmelidir.

Türk modernleşmesinin toplumu dönüştürme hareketinde kullanılan pozitivist tavrın özelliklerini ortaya koyduğumuzda, zaten modernleşmenin amaç ve hedefleri ortada olduğundan, pozitivistimin modernleşmede ne denli işlevsel kılındığını ortaya çıkarmak kolaylaşacaktır.

Pozitivistimde doğa ve toplum yasaları aynı ve evrenseldir, Comtecu üç hal yasasında toplumlar teolojik, metafizik ve pozitivist tarihsel evrim çizgisini izlerler ve toplumların geleceği en iyi aşama "pozitif aşama" dır, deneye ve gözleme dayanmayan başka bir ifadeyle, olgusal olmayan her türlü düşünce reddedilmelidir. Pozitivistimin söz konusu özelliklerinden "düzen ve ilerleme" düşüncesi Osmanlı'nın Türkiye'ye evrildiği tarihin kritik noktasında Türk modernleşmesi için hedef teşkil etmiştir. Bu hedef, muasır medeniyeti temsil eden ve projelendirilen pozitif aşamaya geçmek için bir an önce harekete geçilerek seküler toplumun inşasını zorunlu kılmaktadır. Modernleşme ile bilimselliğin özdeşleştirilmesi dolayısıyla yapılacak modernleşirmeci uygulamaların genel geçer ve bilimsel yasalara dayandırıldığı iddiasını gündeme getirecektir. Bu pozitivistimi siyasal olarak araçsallaştırmayı ve modernleşme uygulamalarının tüm toplumlar için geçerli yasalar uyarınca yapıldığı görüşünün bilimsel meşruluğundan egemen toplumsal söylemin inşasında yararlanmayı sağlamaktadır.

Modernleşme uygulamalarına ve seküler toplum yaratma çabasına yönelik olmak üzere oluşabilecek toplumsal muhalefetin önünü kesme kaygısı da pozitivistimi kamuflej olarak kullanmayı gerektirmiştir. Zira Batılılaşma çabaları

hristiyanlaşma veya inançsızlaştırma olarak algılanabilecektir. Halbuki yapılan tüm toplumların önce ve sonra gerçekleştirecekleri bilimsel doğrulardır ve bunlar da evrensel yasaların gerekleridir. Bu anlamda pozitivist aşamanın modernleşme için model oluşturduğu görülmektedir.

Akıncı (2008: 83-84)'ya göre, uygulamaları herhangi bir dinle ilişkilendirmenin peşinen önünü kesen bu durum, Atatürk'ün modernleşme anlayışının şifre kelimelerinden olan millet için faydalı olmaktadır. Çünkü modernleşirken bir taraftan yeni bir milletin inşası da yapılmakta olduğundan, gösterilen hedef ile millet kendi benliğini kaybederek hristiyan Batı kimliğine bürünmekten kurtarılmış olmaktadır. Aynı zamanda kurulan yeni devletle birlikte geçmişe, Osmanlı devletine ve geleneksel olana karşı ötekileştirme ve onu hep aşağı gösterme çabası da Cumhuriyet dönemi radikalleşen modernleşme projesini meşrulaştırmıştır.

Osmanlı modernleşmesini gerçekleştirilen modernleşme uygulamalarıyla beraber Tanzimat, Islahat, I. ve II. Meşrutiyet dönemi olmak üzere üç aşamada ele aldığımız ikinci bölümden sonra Türk modernleşme uygulamalarını, özelliklerini ve modernleşmenin tavrı ve yöntemi olarak kendini gösteren Türk modernleşmesinin pozitivist niteliğinin tarihsel ve sosyolojik nedenlerinin ortaya konduğu üçüncü bölümden sonra Türk muhafazakârlığını dördüncü bölüm olan aşağıdaki satırlarda incelemeye çalışacağız.

4. BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

Bu bölümde, Türk muhafazakârlığı çeşitli boyutlarıyla tarihsel ve sosyolojik analize tabi tutulacaktır. Öncelikle Türk muhafazakârlığı kavramını ele alıp muhafazakârlığın bu toplumdaki anlamı üzerinde durarak Türk muhafazakârlığını diğer siyasal duruşlardan, özellikle muhafazakârlıkla yakın ilişkili olan İslâmcılık, milliyetçilik ve liberalizmden farkını belirtmeye çalışacağız. Batı muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığını karşılaştırmamız kavramın toplumumuzda kazandığı anlam ve içeriğe yönelik daha fazla bilgi edinmemizi sağlayacaktır. Bunu izleyen satırlarda Türk muhafazakârlığının özellik ve ayırıcı unsurlarını belirtmek üzere karakteristiklerini ortaya koyduktan sonra muhafazakârlık söz konusu olduğunda kritik öneme sahip olan değişime bakış, temel bir parametre olarak değişim olgusu üzerinden Türk muhafazakârlığının özellikleri şeklinde ayrıca ele alınacaktır.

Önceki bölümde belirtildiği üzere modernite ile muhafazakârlık, modernleşme ile Türk muhafazakârlığı beraber ele alınıp incelenmesi gereken kavram ve süreçlerdir. Türk muhafazakârlığı da Türk modernleşmesi üzerine bir eleştiri olarak okunabilmektedir. Başka bir ifadeyle Türk modernleşmesinin doğuş ve beslenme kaynakları Türk modernleşmesinin uygulama, söylem ve yönteminde yatmaktadır. Çalışmamızda Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesine eleştirisinin neler olduğunu belirttikten sonra eleştirilerin dayandığı felsefi arkaplanın özelliklerine de yer verilecektir.

Modernleşme bir süreç olduğundan, çalışmamız da Osmanlı ve Türk modernleşme uygulamalarını ve bunların sonuçlarını içerdiğinden bu süreçle beraber Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan ve bugün etkilerini yaşadığımız gerilim alanları oluşmuştur. Türk muhafazakâr düşüncesini besleyen ana damarlardan birisi olan bu gerilim alanlarını dillendirdikten sonra Türk muhafazakârlığının kaygı ve eksikliklerini belirtip Türk muhafazakârlığının

önemli figürleri arasından çalışma konumuz olan edebiyatçı ve mütefekkir Sâmiha Ayverdi çekilerek Sâmiha Ayverdi'nin söylemini ele aldığımız beşinci bölüme geçilecektir.

4.1. Türk Muhafazakârlığı Kavramı

Türk muhafazakârlığı, tarihsel olarak doğuşunu ve sonrasında beslenme kaynaklarını Türk modernleşmesinden almıştır. Türk muhafazakârlığı her ne kadar doğuşunu Türk modernleşmesinden almışsa da modernleşme sürecinin uzun bir tarih dilimine yayıldığını, dolayısıyla Türk muhafazakârlığının köklerini Osmanlı modernleşmesinden aldığını eklemeliyiz.

Bir parantez açarak, Türk modernleşmesinin eleştirisi noktasında da üzerinde durulacağı üzere, sosyolojik anlamda tarihlerin, bıçakla kesilircesine, Osmanlı veya Türk modernleşmesi diye kesin bir tarihle hesaplanamadığını söylemeliyiz. Nitekim Türk modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasındaki devamlılıklar ve kırılmalar, sosyolojinin inceleme nesnesi olan toplumun doğasından ve toplumların süreklilik ve değişkenlik gösteren özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak sosyolojik sınırları ile geniş bir coğrafyaya ve nüfusa seslenen ve Tanzimat ile başlayan süreç, yer yer devamlılıklar yer yer kırılmalar göstererek halen devam etmektedir.

Türk muhafazakârlığının diğer rakip siyasal duruş ve ideolojilerle farklılığını belirteceğimiz bu aşamada Türk muhafazakârlığı ile Osmanlı ve Türk modernleşmesi arasındaki ilişkiyi gündeme getirmemizin birbirine bağlı iki nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerden biri, Türkiye'de siyasal yelpazeyi tanımlarken kullanılan kavramların tarihsel ve sosyolojik gerçekliklere karşılık gelmemesidir. Örneğin kapitalizm geçmişi olmayan ve sınıflar arası mücadele deneyimleri geçirmeyen bir toplumsal alanda ne sağ ne sol siyasal akımlardan, daha doğrusu bu akımların sosyolojik ve tarihsel karşılıklarından söz edilebilir. Bundan da önce gündeme getirilmesi önemli olan şey, sosyolojik anlamda

tabaka ve/veya sınıfların varlığının veya varlık tarzının tartışmalı olduğudur. Tanımlanan kavramın içeriğinin de Batı deneyimi ile doldurulduğunu unutmamalıyız. Genelde bilim özelde sosyal bilimler için bir zorunluluk olan kavram çalışmaları, kavramların sosyolojisi ve stratejik kullanımları, bilgi, iktidar ve entelektüel pazar ihmal edilmeden yapılmalıdır.

İşî düşünce üretmek, işinin de alet ve elevatı kavramlar olan akademi dünyasını bekleyen görev, kavramlaştırma faaliyetidir. Yapılması gereken, toplumumuzun sosyo-kültürel realitesinin dayandığı zihniyeti, değerler sistemini, kurumsal yapımızı ince bir analizden geçirip; insana, topluma ve nesneye ilişkin temel kabullerimiz ışığında dünya sosyolojisiyle “sağlıklı bir alışveriş” içinde kavramlaştırma faaliyetine girişmemizdir” (Aygener, 1997:10).

Parantezi kapatarak bu anlamda ülkemizin siyasi yelpazesini değerlendirirken bakmamız gereken üç ana damardan önce, bakmamamız gereken değil fakat baktığımız zaman doğru teşhiste bulunamayacağımızı bilmemiz gereken, iki yeri belirtmeliyiz. Bu yerlerden biri “modernite” diğeri ise ilahi ve kitabi niteliğini kaybetmiş, kilisenin varlık ve etkisinden ayrı düşünemeyeceğimiz, bu yüzden de “Kilise” olarak da okuyabileceğimiz “hristiyanlık ” dır. Zaten Batı’nın kendisi ve modern tarihi önce hristiyanlık sonrasında da modernite ile belirlenmiştir. Bu belirlenmede birinin diğeri dışladığı şeklindeki anlama, ilk düzey çözümlemenin ürünüdür, zira çözümleme derinleştikçe modernite ile hristiyanlığın/kilisenin beraberlik ve birbirini besleme noktaları daha çok göze gelecektir. Hristiyanlığın ve modernitenin belirlediği toplumsal kavramların toplumumuzda tarihsel ve sosyolojik karşılıkları olmadığından toplumumuza ilişkin değerlendirme yapılırken, bu kavramların aktarımı ve/veya kullanımıyla yapılan yaklaşımların da geçerliliği olmamaktadır. Ülkemizin siyasi yelpazesini değerlendirirken bakmamız gereken üç ana damardan birincisi, dönemleri itibariyle gösterdiği değişikliklerle beraber “Osmanlı toplum yapısı ve bu yapıyı karşılayan siyasal durum” dur. İkinci damar, Osmanlı VE Cumhuriyet aşamalarını içine alacak şekilde modernleşme süreciyle beraber geleneksel yapımızda söz konusu olan değişiklikler ve devamlılıkların ortaya konmasıdır. Üçüncü damarsa gerek toplumsal yapımızda görece değişmeyen yapısal

unsurları gerekse değişmeyi doğrudan etkileyen, insana, topluma ve evrene ilişkin bakışımızı ve zihniyet yapımızı belirleyen, bağlamına göre bağımsız ve bağımlı değişken özelliği gösteren “İslâm”dır.

Osmanlı ve Türk modernleşmesi, geleneksel yapımızı, modernleşmenin beraberinde getirdiği değişkenleri ve İslâm’ı bir arada ve iç içe gördüğümüz, siyasal yelpazedeki konumların dağıldığı, başka bir ifadeyle siyasi konumların alındığı, toplumsal gerçeklik ile siyasal karşılıklarının aranması gereken alandır. Dolayısıyla Osmanlı Türk modernleşmesi ülkemizin siyasal yelpazesinde yapılan siyasal tanımlamaların sosyolojik karşılıklarının test edildiği turnusol kağıdı işlevine sahiptir.

Sağ, sol, liberal, milliyetçi, İslâmcı gibi modernitenin modern zamanlarının bağlam ve ihtiyacına göre hem kendisi hem öteki için ürettiği, günümüz postmodern zamanlarının yine bağlam ve ihtiyacına göre, isimlerini yenileyerek karşımıza çıkardığı yeni sağ, yeni sol, küreselci gibi kavramların sosyolojik değerinin belirlenmesi gerekmektedir. Kavramların sosyolojik değeri belirlenirken kavramlaştırmanın sadece akademik kaygılarla gerçekleştirilmeyip aynı zamanda iktidarla ilişkisinde ele alınması gereken faaliyet olduğu, domates tohumlarının laboratuvarında sentetik olarak imal edildiği çağda, bilimsel kavramların da çok çeşitli kaygılarla üretilip entelektüel piyasaya servis edildiği, unutulmamalıdır.

Çalışmamızda Türk muhafazakârlığı yukarıda dile getirdiğimiz kaygılarla Osmanlı modernleşmesinde köklerini bulan Türk modernleşmesi ekseninde tanımlanmaya çalışılmıştır. Türk muhafazakârlığı, modernleşmenin kendisini değil kapsam ve sınırını problem edinmiştir. Yine Cumhuriyeti değil cumhuriyetin modernleştirme yöntemlerini problematik yapmıştır. Bu durum, bir çelişki, bir ikilem olmayıp toplumumuzun ihtiyaç ve kaygılarını bir araya toplayan, çift gerçekli siyasal pozisyonudur. Zira Türk muhafazakârlığı, toplumumuzun ihtiyaç ve kaygılarını bir arada toplayan söz konusu çift gerçekli siyasal duruşundan hareketle, alternatif modernleşmenin yollarını aramış ve aramaktadır.

Bora (1999: 7-12), milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılık içerisinde bir iç içelik olduğunu ileri sürer. Bora'ya göre, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılık farklı pozisyonlar olmaktan çok "haller" olarak ele alınmalıdır. Fizikteki maddenin hallerine benzettiği Türk Sağ'ını maddenin katı, sıvı ve gaz hali olarak düşünmektedir. Milliyetçilik, Türk Sağ'ının gramer bilgisidir ve sağın katı haline karşılık gelmekte, İslâmcılık, değer kaynağı oluşundan ve ayrıca kap değiştirme ve mecra bulma yeteneğinden ötürü Türk Sağ'ının sıvı hali, muhafazakârlık ise zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali olarak Türk sağının gaz haline karşılık gelmektedir. Bu ayrım, Türk sağı içinde değerlendirilen siyasi akımlar olan milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığı aynı kategori altında değerlendirir ve söz konusu akımların geçişkenliklerini, dönüşebilme yeteneklerini ortaya koyarken farklılıkları, uyuşmazlıkları açıklamakta başka görüşlere ihtiyaç duymaktayız. Biliyoruz ki tanımlama faaliyeti, benzeyenleri ve benzemezleri ortaya koyma işidir.

Türk muhafazakârlığı, İslâmcılıktan, milliyetçilikten ve liberalizmden farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıkları ortaya koymaya yönelik kısa açıklamalar, Türk muhafazakârlığını anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Türköne (2003b: 92). İslâmcılığın Batı'dan gelen ideolojik düşünce biçimi ile değerlendirilebileceğini belirterek İslâmcılığın modern Batı'nın ortaya attığı problemlere karşılık bulmak, Batı'nın yaydığı evrensel değerlerin yerine ikame edilebilecek İslâmi geçmişten devşirilmiş unsurları ayıklayarak ön plana geçirmek gibi endişelerle ortaya çıkan bir ideoloji olduğunu ileri sürmektedir.

Türk muhafazakârlığını İslâmcılıktan ayırma noktasında Erkilet (2004: 683-687) in İslâmi hareketleri birbirinden ayırtıran ölçütleri ayrıntılarına girmeksizin dillendirmemiz Türk muhafazakârlığı ile İslâmcılığın gündeminin farklılığını belirtmek bakımından faydalı olabilir. Ona göre, varolan toplum düzenine, zulme, cihata, sağ siyasete, laikliğe, İslâm'ın kendisine, İslâm mesajının evrenselliğine, emperyal siyasetlere, iktidara yönelik tutum ve yöneticilere itaat konusuna yaklaşım İslâmi hareketleri radikal ve ılımlı olarak birbirinden ayırıcı

faktörler olarak ortaya çıkmaktadır. İslâmi hareketleri birbirinden ayırıştıran bu ölçütler, Türk muhafazakârlığının İslâmcılık şemsiyesi altında yer alamayacağını göstermektedir.

Çiğdem (2001: 77), İslâmcılığı “gelecek bir geçmiş tasarısı” olarak nitelendirmekle, İslâmcığın bir kurgu üzerine şekillendiğini ifade etmektedir. Yavuz (2005: 43-47) ise İslâmi hareketleri yatay ve dikey hareketler olarak sınıflandırarak sufi tarikatlar ve cemaatler gibi yatay hareketlerin bireysel alışkanlıklar ve sosyal ilişkileri değiştirmek için fırsat alanlarından faydalanarak toplumu içeriden dönüştürmeyi amaçladıklarını ve hedeflerinin devlet iktidarını ele geçirmek olmadığını, dikey hareketler olarak sınıflandırılan İslâmi hareketlerin temel stratejilerinin devletin kontrolünü ele almak ve devlet aracılığıyla toplumu toptancı bir şekilde dönüştürme amacı taşıdıklarını söylemektedir.

Akıncı (2008: 66-67)'ya göre, İslâmcılık her ne kadar sadece şariat talebinde bulunmakla açıklanamazsa da, muhafazakârlığın şariat talebinde bulunma ve toplumu değerler üzerine inşa etme amacı yoktur. Bu yüzden muhafazakârlığın siyasal pratiğin merkezinde din değil gelenek vardır. Bir muhafazakârı tanımlayacak olan ideal yaklaşım, ütopya doğrultusunda hareket eden değil, geleneğin sürdürülmesi, birikimin geleceğe aktarımının peşinde olan insandır.

Türk muhafazakârlığı, toplumsal düzen kaygısına sahip olması, değişimde kendiliğindenci olup, anti pozitivist tavrıyla toptancı bir toplumsal mühendisliğe yer vermemesi, zamanı belirli bir tarihle, örneğin asr ı saadet dönemi gibi bir tarihle dondurmaması, toplumsal yaşam ve ilişkilerin İslâmi değer ve normlara uygun olarak hukuki bir düzenlemeye karşı oluşuyla, başka bir ifadeyle, dini siyasal bir örgütlenme biçimi ve referans olarak görmeyip teokratik devlet yanlısı olmaması ile İslâmcılıktan farklılaşmaktadır.

Türk muhafazakârlığı, milliyetçilik ilişkisi daha çetrefilli bir ilişkidir. Bu nedenle milliyetçilik ayrımlarını ortaya koyan Bora (2003: 19-20) ya başvurmak yerinde olacaktır. Bora, Türk milliyetçiliğini birbirinden farklı beş başlık altında ele

almaktadır. Bu başlıklar, resmi milliyetçilik, sol milliyetçilik, liberal milliyetçilik ve etnisite milliyetçiliktir. Resmi milliyetçilik, devlet ve düzen ideolojisi olarak işleyen, kurucu, kurtarıcı Atatürk mitosuna dayalı, otoriter bir sadakat yükümlülüğüyle, ezber tekrarıyla kendini yeniden üreten modernist ulus devlet ideolojisidir. Sol milliyetçilik, modern ulusu laikliğin ve kalkınmanın, bağımsızlığın, anti-emperyalizmin kimi örneklerde yerli bir sosyalizmin inşasının tarihsel öznesi olarak gören bakışlara karşılık gelmektedir. Liberal milliyetçilik, güçlü bir kapitalizm, piyasa toplumunun inşasını milliyetçiliğin asli ve uluslaşmanın nihai güvencesi sayan, bu hedeflere erişmeye dönük adımları milli gurur nesnesi olarak da öne çıkaran bir yaklaşımdır. Etnisite milliyetçiliği ise ana damarını Türkçü Turancı akımda bulunan, Türklüğü kültürel etnisite temelinde tanımlayan, popülist karakteri güçlü ideoloji olmaktadır.

Akıncı (2008: 79), milliyetçilik muhafazakârlık ilişkisinde bir noktaya tekrar dikkat çekmektedir. Ona göre, Kemalist modernleşme projesinin önerdiği Batı kültürüne karşı, milli kültürü korumak, sürekliliği sağlamak noktasındaki çıkışlar, milliyetçilik olarak bizzat muhafazakâr düşünürler tarafından dillendirilmektedir. Akıncı, Batılılaşma karşısında milli kültürü koruma amaçlı olmasıyla aslında bir milliyetçilikten değil, muhafazakârlıktan bahsedebileceğimizi ve bu yüzden Türk muhafazakâr düşünürlerinin katkısıyla gelişen bu milliyetçiliği, muhafazakârlıktan ayrı düşünemeyeceğimizi ifade etmektedir. Bu anlamda, Bora'nın türlerini sınıflandığı milliyetçiliklerden hareket edersek, Türk muhafazakârlığını, resmi milliyetçilik, sol milliyetçilik, liberal milliyetçilik ve etnisite milliyetçilikten ayırmamız daha kolay olabilecektir. Nitekim Türk muhafazakârlığı, resmi milliyetçilik gibi gücünü ve formasyonunu devletten alan, kurtarıcı mitosuna dayalı, ulus esaslı bir yapıdan uzaktır. Solu Batı ve Batı emperyalizmi ile ilişkilendirmesinden ötürü zaten sol milliyetçilikten, kapitalizme endeksli olmayan niteliğinden dolayı liberal milliyetçilikten, Türklüğü etnisite esaslı tanımlamadığından etnisite milliyetçiliğinden de uzaktır.

Türk muhafazakârlığı, öncelikle belirtmeliyiz ki nasıl İslâm'ı modern tarzda ve modern bir ideoloji olarak yorumlamıyor ve İslâm ile Türklüğü yakın ilişkide görüyor ve bu ilişkinin gerek coğrafi gerekse sosyolojik anlamda mekan bulduğu

yer olarak Balkanlar'ı da içine alacak şekilde Anadolu'yu kabul ediyorsa millet kavramını da modern tarzda tanımlamamakta, milleti kronolojik olarak Anadolu aydınlanmasının yaşandığı 13. ve 14. yüzyılla coğrafya olarak Anadolu ile ilişkilendirmekte ve bu ilişkinin mayasını İslâm'da bularak tanımlamaktadır. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığı, milletin oluşma şartlarında din motifini öncelemesi, başka bir ifadeyle, milletin oluşumunda soy bağına değil sosyo-kültürel unsurları öne çıkarması, Türklük ile İslâm'ı özdeş sayması, tarihsel referanslarını Türkler'in İslâm'la karşılaşmaları sonrasında seçmesi ve farklı dinli ve milletli imparatorluk yapısına özellikle vurgu yapması ile ifadede tercih ettiğimiz tarzlarda milliyetçilikten farklılaşmakta ve kendine özgü bir duyarlılık geliştirmektedir.

Türk muhafazakârlığını liberalizmden farklılaştıran özellikler, İslâmcılık ve milliyetçilikten daha kolay olacaktır.

Liberal düşünce geleneğinin köklerini İngiltere'nin 1215 tarihli Manga Carta'sına veya daha eskiye Yunan şehir devletlerine kadar götürenler vardır. Fakat kabul gören yaklaşım, liberalizmin Locke'un eserleriyle doğduğu ve 18. ve 19. yüzyılda gelişmesini tamamlayarak olgunlaştığıdır. Liberalizmin özgürlükçü bir sosyal, siyasal, ekonomik sistemi ifade ettiği söylenebilir. Kabaca klasik ve sosyal liberalizm diye ayrılmasına karşın liberalizmin karakteristikleri olarak, bireycilik, rasyonalizm, devletin sosyal alandaki hareket alanının daraltılması, kendiliğinden gelişen sosyal düzen, müdahalesiz piyasa ekonomisi belirtilebilir. (Yayla, 1993: 144-145; Aygener, 1995: 52).

Türk muhafazakârlığı, bireyi değil toplumu öncelemesi, toplumu organik bütün olarak görüp bireylerin üstünde amaçla donatması, kendisinin de varlık nedeni olarak gördüğü toplumsal düzen ve devletin bekası söz konusu olduğunda bireysel hakların geçerliliğini kabul etmemesi, birey ve devlet ilişkisinde hak ve özgürlükleri değil görev, sorumluluk ve fedakarlıkları dillendirmesi, değişim ve yeniliğe daha temkinli yaklaşması ile liberallerden farklılaşmaktadır.

4.2. Batı Muhafazakârlığı ile Türk Muhafazakârlığının Karşılaştırılması

Her ne kadar çalışmamız içinde yeri geldikçe iki muhafazakârlık deneyimi arasında farklılık arz eden unsurları dile getirmeye çalıştıksa da Batı muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığını bir bütün olarak bir arada kısaca karşılaştırmak yerinde olacaktır.

Öncelikle benzerlikleri dile getirirsek belirtmeliyiz ki her iki muhafazakârlık deneyimi de kendilerini doğuran tarihsel kaynağa eleştirel ve tepkisel karaktere sahip olup, farklılık toplumların özgün tarihsel deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Muhafazakârlık deneyimleri sadece tarihsel pratiklere eleştirel değil teorik düzeyde siyasi rasyonalizme, geleneksel olana sahip çıkan tavrıyla, toplumun ve kültürün sürekliliğine tehdit oluşturacak kopuşlara da eleştirel ve tepkiseldir. Her iki muhafazakârlık deneyiminin de muhafazakâr zihniyetin ürünü olarak el üstünde tuttuğu kavram ikilileri, gelenek ve tarih, birey ve toplum, hiyerarşi ve otorite, özgürlük ve mülkiyet iken anahtar kurumları toplumun yapısal ve kurumsal unsurlarından olarak aile, din ve devlettir.

Birinci farklılık, tarihsel kaynakların farklılığıdır. Zira Batı muhafazakârlığı, modernitenin ürünü iken Türk muhafazakârlığı modernleşmenin ürünüdür. Daha açık bir söyleyişle, Batı muhafazakârlığının arkasında modernitenin parametrelerinden olan, iki devrim, sanayi ve Fransız Devrimi varken Türk muhafazakârlığının arkasında devrimden ziyade kapsamlı ve radikal bir modernleşme anlayışı bulunmaktadır. Bu anlamda Akıncı (2008: 219) 'nın ifadesiyle Türk muhafazakârlığının aydınlanma akıllı ve pozitivist ilerlemeciliğin melezlenmesi ile oluşmuş modernleşme anlayışının radikal politikalarına karşı eleştirel bir dille var olduğunu, baskın olan bu modernleşme anlayışına karşı alternatif bir yol göstererek gelişme imkânı bulduğunu söyleyebiliriz. Kısaca, Batı muhafazakârlığı moderniteye tepki olarak gelişir ve karakterize olurken

Türk muhafazakârlığı modernleşmeye özellikle Türk modernleşmesine yönelik eleştiriler üzerinden gelişip karakterize olmuştur.

Üzerinde durulması ve altının çizilmesi gereken nokta, Batı muhafazakârlığı siyasal olarak Fransız Devrimi ve değerleriyle hesaplaşmaya girerek, geçmişin siyasal arzusu içinde olmuştur. Buna karşın Türk muhafazakârlığı, siyasal olarak eskinin arzusu içinde olmayıp Cumhuriyet ile hesaplaşma kaygısı gütmemiştir. Bu durum, değişim karşısındaki tavra da etki etmiştir. Batı muhafazakârlığı değişime tepkili iken Türk muhafazakârlığı değişim yanlısıdır. Batı muhafazakârlığı, tekniğin ve sanayileşmenin getirdiği yeniliklere karşı iken Türk muhafazakârlığının tekniğin ve sanayileşmenin alınması noktasında istekli olduğu görülmektedir. Başka bir söyleyişle, Batı muhafazakârlığı, moderniteye ve ürünlerine tepkili iken, Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yanadır ama modernleşmeden yana oluşu alternatif bir modernleşmeyi arayış çabasında olmadığı anlamına gelmemektedir.

Mert (2003: 314) Türk muhafazakârlığının modernleşme ve Batılılaşmadan yana, fakat materyalizme karşı, Cumhuriyet'ten yana fakat radikal ve jakoben üslubuna karşı, sekülerizmden yana fakat dini sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesi olduğunu belirtmektedir.

İkinci farklılık, farklı tarihsel kaynak ve koşullardan beslenen modernite ve modernleşmenin toplumsal hayata aktarılırken söz konusu yöntemin ne olduğudur. Zira Batı muhafazakârlığının dayandığı modernite aşağıdan yukarıya gerçekleşen ve geniş kitleleri etkileyen yapıya sahipken Türk muhafazakârlığının dayandığı modernleşme yukarıdan aşağıya gerçekleşen ve sınırlı, elit çevreyi etkileyip, halk kitlelerinin dahil olmadığı bir yapıya sahip olmasıdır.

Üçüncü farklılık, Batı muhafazakârlığının aristokrat sınıfın temsilciliğini üstlendiğinden sınıfsal dayanağa ve içeriğe sahip olmasına karşın Türk muhafazakârlığının herhangi bir toplumsal sınıfın temsilciliğini üstlenmemesi anlamında sınıfsal dayanaktan yoksun olması ve fakat modernleştirici toplumsal özne olan asker sivil yönetici seçkin ve bürokratların gizli bir toplumsal sınıf gibi

işlev görmüş olmalarıdır. Bu aşamada ülkemizdeki siyaset bürokrasi ilişkisine tarihsel süreç içinde değinmeyi yararlı bulmaktayız.

Genelde Türk siyasetine ilişkin değerlendirme yaparken bürokrasi siyaset ilişkisini özellikle ele almalıyız. Bu anlamda esasen Türk bürokrasi tarihi incelendiğinde Türkiye’de siyasi sistemin şekillenmesinde etki eden faktörlerin en önemlisinin bizatihi bürokrasinin kendisi olduğu gerçeği görülmektedir. Günümüz Türkiye’sinin siyasi yapısının oluşmasında da Osmanlı’dan günümüze kadar gelen bir süreç belirleyici olmuştur. İmparatorluk devri mutlak monarşi rejiminde siyasi iktidar, kul sistemiyle toplumla hiçbir bağlantısı olmayan devşirme bürokratlarla egemenliğini sürdürmüştür. Tanzimat dönemi, toplumun güçlü ve merkezi bir bürokrasi aracılığıyla dönüştürülme süreci olarak tanımlanabilir. Monarşik yapı değişmemekle birlikte Tanzimat döneminde bürokrasi, siyasi iktidara karşı kul niteliğini değiştirecek pek çok haklar elde etmiş, dolayısıyla bu dönem bürokrasinin siyasi iktidara karşı güç elde etme sürecinin başlangıcını oluşturmuştur. Tanzimat döneminde günümüz parlamenter rejiminin temellerini oluşturacak olan ancak üyelerinin bürokrat sınıfından oluştuğu meclisler ortaya çıkmaya başlamıştır. Abdülhamid döneminde geleneksel otoritenin, bürokrasiye rağmen siyasi gücü tekrar ele aldığı dönemi hariç tutarsak, Tanzimat ile başlayan ve Osmanlı’nın yıkılmasıyla sona eren dönemi, padişahın elindeki devletle ilgili yetkileri yitirmesi, buna karşın meşruiyetçi bürokrasinin yükselmesi olarak özetleyebiliriz (Belet, 2008:159).

Osmanlı bürokratları kendi varlıklarını merkezi bir devlete borçluydular ve Osmanlı devleti yıkıldıktan sonra yeni devletin oluşturulması bu bakımdan önem taşımaktaydı. Cumhuriyet dönemine girmeden önce ortada, meşruiyet biçimine bürünmüş, iktidarın fiilen tamamıyla bürokrasinin eline geçtiği ve parçalanmış bir ülke vardı (Belet, 2008:159).

Cumhuriyet dönemi, Osmanlı’dan sadece güçlü bir bürokratik yapı ve gelenek değil; aynı zamanda bu yapıyı kendi imkânlarıyla geliştirme aracı olarak kullanan bürokrasi anlayışını da devralmıştır. Yeni devletin kuruluşunda Türk kültüründeki devlet gücü, devletin saygınlığı ve devletin önemi gibi söylemler,

yeni devletin belirleyici nitelikleri olmuştur. Osmanlı bürokrasisinin devlet kurtarıcılığı rolünün, Cumhuriyet bürokrasisinin ulus oluşturma rolü ile sürdürüldüğü görülür. 1950'lere kadar uzanan tek parti dönemi de yeni toplum oluşturma çabaları ile geçmiştir. Bu dönemde Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidardadır ve CHP bürokratlardan oluşmaktadır. Cumhuriyet tarihinin bu tek partili döneminde memur teriminin halka hizmet eden değil emreden şeklinde anlamlandırıldığı görülmektedir. Bu dönemde meclis üyelerinin çoğunluğu asker ve sivil bürokrat kesimden oluşmuştur ve siyasal kadrolarla bürokrasinin iç içe geçmişliği günlük yaşam içinde bile gözlemlenmektedir. Siyasal sistem, bürokrasinin egemen olduğu bir sistem görünümündedir. Ortada bir meclis ve güçler birliğine dayalı bir meclis hükümeti olmasına karşın realitede bürokrasinin hâkimiyetindeki bir yasama organı ve karizmatik bir tek adam idaresi vardı. Kurulan CHP, bürokrasinin egemen olduğu ve bürokratik felsefeyi savunan bir parti olmuş ve tek parti dönemi boyunca devlet, rejim ve temel kamusal kurumlar bürokrasi tarafından şekillendirilmiştir. Bu dönemde bürokrasinin nüfuzu dışında herhangi bir siyasi oluşum yoktur. Tek parti dönemi boyunca Terakkiperver Cumhuriyetçi Fırka ve Serbest Fırka gibi çok partililik denemeleri, bürokrasinin egemenliğini ve ideallerini tehlikeye attığı için başarılı olamamıştır. Tek parti dönemi boyunca bürokrasi siyaset iç içeliği yaşanmış, hatta CHP il başkanları illerin valileri olmuştur (Belet, 2008: 159-160).

Dördüncü farklılık, Batı ve Türk muhafazakârlığının sosyo-kültürel anlamda beslenme kaynaklarıdır. Batı muhafazakârlığı aristokrat kültürüne vurgu yaparken Türk muhafazakârlığı Batılı anlamda sınıfsal dayanak ve içerikten yoksundur. Türk muhafazakârlığı, Selçuklu ve Osmanlı devlet ve geleneklerine ve Türk İslâm kültürüne vurgu yapmaktadır.

Beşinci farklılık, dine ve siyasete ilişkin uyumsuzluktur. Batı muhafazakârlığı, kilise ile özdeşleşmiş, dinle organik bağa sahip ve laikliğe tepkili iken, Türk muhafazakârlığı din kurumu ile özdeşleşmemiş, din ve vicdan hürriyetini garanti altına alan laikliğe sahip çıkmıştır. Siyasi tercih anlamında Batı muhafazakârlığı siyasal olarak toplumsal eşitsizlik ve doğal hiyerarşi yanlısı olduğundan millet egemenliğini hoş karşılamazken, Türk muhafazakârlığı bilakis eşitlikçi ve adalet

değerini üste tutan yapısıyla devletten ayrı düşünmediği millet egemenliği yanlısı bir tavra sahiptir.

4.3. Türk Muhafazakârlığının Özellikleri

Çalışmamızın bu aşamasında köklerini Osmanlı modernleşmesinde bulan ve fakat Türk modernleşmesinin karakteristiklerinden doğan Türk muhafazakârlığının özelliklerini belirtelim.

İrem (1997: 52) muhafazakârlığın Türk düşünce dünyası içerisinde felsefi ve siyasal bir dil olarak berraklaştığı dönemin, radikal modernizm düşüncesinin uygulanmaya konulduğu erken Cumhuriyet dönemi olduğunu söylemektedir. İrem (1999: 141) başka bir yerde, modern Türk muhafazakârlığının doğuşunu açıklar. Ona göre, etkin bir aydın hareketi olarak modern Türk muhafazakârlığı, Kemalist modernleşme hareketi ile birlikte ilerleyen ulus-devlet ve kapitalizm gibi siyasal ve ekonomik yapı ve kurumları meşrulaştıran radikal bir modernizm anlayışı içerisinde doğmuştur. Bu yeni eğilim, özellikle 1924-1946 tarihlerinde görülen tek parti döneminde cumhuriyetçi modernizm anlayışının siyasal ve kültürel sınırları içinde ve bizatihi yükselen modernist dalganın düzen felsefesi olma iddiası ile gelişen bir fikir hareketi niteliğindedir.

Türk muhafazakârlığının kendisini doğuran kritik tarihsel deneyimin özellikle erken Cumhuriyet dönemi ve tek parti iktidarı olduğunu görmekteyiz. Bunun sonucu olarak, Türk muhafazakârlığının temel gündem maddesini hızlı ve radikal değişim ve yenileşmenin beraberinde getireceği, toplumsal ve siyasal maliyetler ve sıkıntılar oluşturmaktadır. Dile getirdiğimiz temel gündem maddesi, ilerleyen satırlarda Türk muhafazakârlığının kaygılarını ortaya koyacağımızda daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Fakat bu aşamada bu kaygının tarihsel ve sosyolojik karşılığının olduğunu belirtmeliyiz.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar değişme hız ve yöntemleri farklılaşmak üzere değişme devamlıdır. Fakat bu değişimin beraberinde getirdiği veya bu

değişmenin imparatorluğun dağılma ve kurtuluş savaşı ile eşzamanlı olması ve ardından devletin ve toplumun sosyolojik olarak kabuk değiştirmesi Türk muhafazakârlarının kaygılarını artırmaktadır. Başka bir ifadeyle, Türk muhafazakârlığı için durum, sadece değişime ilişkin duruş, muhafazakâr düşüncenin insana ve topluma bakışının gereği olan teorik bir tavır alış olmayıp temelde değişime bakışı da belirleyen “güvenlik tehdidi” dir. Neredeyse değişme ile kaybetme kavramlarını özdeşleştirmeye uygun bir deneyim yaşanmıştır. Bu tarihsel gerçekliğin beraberinde getirdiği düşünce, devletin ve toplumun bekası düşüncesidir. Devletin ve toplumun bekasının temel gündem maddesi olması, Türk devlet ve toplum tarihi içinden beslenmektedir. Devlet ve toplum tarihimizin hafızasından beslenen bu durum, sadece Türk muhafazakârları için değil Türk düşüncesi ve siyaseti için de güçlü bir argüman oluşturmaktadır ve oluşturmalıdır. Sorun, temelde güvenlik ve devam sorunudur.

Türk milleti, toplumsal ve tarihsel tecrübesi gereği, değişim ve yenilenme noktasında diğer milletlerle kıyas kabul etmeyecek bir dinamizme ve hareketliliğe sahiptir. Bu görüşümüzün ispatı, uzun tarihsel süreç boyunca Türk milletinin yaşadığı coğrafya, bu coğrafyanın iklim, yer, şekil ve politik/stratejik özellikleri, coğrafyanın nüfusu ve zenginliği, içinde barındırdığı uygarlıklar ve birikimleri, ekonomik/ticareti, demografik, dini, sosyo-kültürel hareketliliği ve tüm bunları harmanlayan zihniyetimizdir. Bunun sonucu olarak milletimiz kendisi kalmakla değişmeyi, değişerek kendisi olmayı çelişkisiz yaşamakta ve bunun yaşam felsefesini oluşturmuş ve oluşturmaktadır. Bu zihniyetin ürünü ve sonucudur ki Türk muhafazakârlığı değişim karşıtı olmamış, tercihini değişimden yana kullanmıştır. Fakat Türk muhafazakârlığında güvenlik kaygısının da beslediği bir “temkinlilik hali” egemendir. Türk muhafazakârlığını alternatif modernleşme arayışı içinde gören bakışı destekleyen unsur da budur.

Türk muhafazakârlarının tarihe bakış açıları, değişim algılamaları ile birbirine paraleldir. Gelecek, geçmişten ayrı düşünülemez. Türk muhafazarlığındaki süreklilik vurgusu, tarihi tecrübenin bir birikim olarak vurgulanmasının önemi, mazide kurulmuş büyük bir imparatorlukla daha da önem kazanmaktadır. Üç kıtaya ayak basmış farklı devletleri, kültürleri ve milletleri bünyesinde

barındırmış bir devlet olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi, Türk muhafazakârlarının hafızasından silinemeyecek kadar derin izler bırakmıştır (Akıncı, 2008:113).

Türk muhafazakârlığı için sosyo-kültürel ve tarihsel devamlılık, hayati önem taşıdığından geleceği kurmada geçmişe dayanma ve beslenme kritik önemdedir. Ülkemizde muhafazakâr metinlerin tümüne damgasını vuran unsur, aynı zamanda Türk modernleşmesi ve onun ideolojisi olan Kemalizm ve programı olan Batıcılığa karşı takınılan tavrı içermekte ve geçmişten radikal sapmayı reddetmektedir.

Geleneği bir süreklilik anlamında önemseyen muhafazakârlar, batılılaşma sürecinde, Cumhuriyet ile yaşanan kopuştan hiç hoşlanmamışlardır. Bu hoşnutsuzluklarının bir yüzünü geleneğin cehaletle bir sayılması oluştururken öbür yüzünü gelenekten kopuşun toplumsal düzeni bozacağı, içtimai buhranlara yol açacağı korkusu oluşturmuştur. Toplumu önceleyen bir düşünce olarak, gelenekten kopuştan endişe etmesiyle muhafazakâr karakteristiğinin iki yüzünü görmekteyiz. Muhafazakâr düşünce bu kaygısıyla sadece eleştirmekle kalmamıştır. Kemalist modernleşmenin getirdiği sekülerleştirici etkiden hoşnut olmayan ve bunun toplumsal sıkıntılara sebep olacağını belirten muhafazakârlar, kendilerine, toplumu bir arada tutacak değerlerin inşası bakımından rol biçmişlerdir (Akıncı, 2008:137).

Söz konusu radikal sapmayı reddedişin alternatifi, Türk muhafazakârlığı için geçmiş ile bugünü birleştirmek ve bunlarla geleceğe yönelmektir. Başka bir ifadeyle, Türk muhafazakârlığı, eski ve yeni arasında dengeli bir orta yol arayışı içinde olup değişimin yapı ve sürekli olanla uyumunu aramaktadır.

Alternatif modernleşme arayışını siyasal bir zeminden ziyade sosyo-kültürel çabada yoğunlaştıran Türk muhafazakârlığı, söylemini siyasal olmaktan çok sosyo-kültürel, ahlâki, estetik kurum, değer ve semboller üzerine inşa etmektedir.

Çiğdem (2003: 19), Türk muhafazakârlığının esas olarak kültürel bir muhafazakârlık olduğunu ve bu nedenle toplumsal ve siyasal kategorileri, kültürel kategorilere dönüştürdüğünü ve kendisini böylece kültürel olanda temellendirdiğini söylemektedir. Kültürel olana geri çekilme muhafazakârlığın Kemalizme meydan okuyabileceği bir siyasal direnci gösterememesine bağlanabilir. Öte yandan muhafazakârlığın siyasal yorumu, bu yorumu taşıyacak toplumsal bir sınıfa ihtiyaç duyar, oysa kültürel muhafazakârlık, seçkinler düzeyinde yürütülebilecek bir projedir. Buna bağlı olarak muhafazakârlık, modern Türkiye tarihinde, siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi yaşamıştır.

Kendini siyasal olarak ifade edememesinin altında bir başka neden olarak Kemalist modernleşmenin seküler bir zihniyeti devlete ve topluma yerleştirmeye çalışırken kullandığı irtica, takiyye söylemleri ve tek partinin dışında çok partili hayata geçerken yaşanan gerilimli süreçler yatmaktadır. Bu durum, söylemini sosyo-kültürel talepler üzerine inşa etmek zorunda kalan Türk muhafazakârlığının siyasal söylemini kısır bırakmıştır.

Türk modernleşmesinin özelliklerini ortaya koyarken ulus devleti tasarlayan, inkılapçı bir özellik gösteren Cumhuriyet'in yakın geçmişinden uzaklaşma çabasının olduğunu belirtmiştik. Bu inkılapçı Cumhuriyet, zamanı baştan kurar, yeni başlangıç yapma düşüncesini taşıyarak kendini milatlaştırır. Bu başlangıcı semboller üzerinden de kurmak ister. Ancak miladını Osmanlı mirasıyla yüklü İstanbul'un üzerine kaydetmez de neredeyse boş bir alanda Ankara'da simgeleştirir. Eskiye yıkarak yıkılanın arkasından yası tutulacak boşluk da bırakmak istemez. Ama kayıtsızlık, ilgisizlik ve ihmal sonucu eski İstanbul'daki yakın geçmişin izleri, Osmanlı saltanatını, azametini, ihtişamını değil, sonraki çöküş, kayıp, karanlık ve hastalık zamanlarını hatırlatır (Altinyıldız, 2003:180-183). Şehirler üzerinden kurulan ilişkiyi Çelik (2001: 86), Cumhuriyet'in hegemonik söylemi ile ilişkilendirerek anıtlar, heykeller ve binalar üzerinden kurarak örneklendirmektedir. Türk muhafazakârları, geçmiş simgeleyen sembollerine de sahip çıkmaktadır. Bu semboller, sanat, mimari, müzik için de geçerlidir. Akkol (2008: 101-102) Türk modernleşmesi çerçevesinde müzik

alanında halkı dışarıda bırakan ve geleneksel değerlerin dönüşümünü ön gören pozitivist politikaların etkili olduğunu ve bunun da Cumhuriyet'in özellikle ilk yıllarına rastladığını söylemektedir. Ona göre, yeni devlet kuran ve milleti yeniden tanımlama gayretinde olan Cumhuriyet kadroları, müziği de tanımlama yoluna girmiş, toplumsal kimlik oluşturmada müzik müdahalelere uğramıştır.

Türk muhafazakârlığı, söylemini Türk modernleşmesinin reddettiği sosyo-kültürel, ahlâki, estetik kurum, değer ve semboller üzerine inşa etmektedir. Dolayısıyla temalarını aile, devlet, din gibi toplumsal yapı ve düzeni vurgulayan kurumsallıklar, geçmişî hatırlatacak semboller işgal etmektedir. Bu noktada din, merkezi toplumsal kurum olarak toplumsal devamlılığın, toplumsal birlik ve bütünlüğün sembolü şeklinde görülmektedir. Bundan dolayı İslâm, siyasal yönüyle değil birleştirici, bütünleştirici, bir araya getirip toplayıcı işleviyle vurgulanmaktadır.

Dini inancın muhafazakâr düşünörlere, bir düşünce biçimi olarak yansıdığının altını tekrar pahasına çizmemiz gerekmektedir. Türk muhafazakârlarının baskın yorumuna karşı, alternatif batılılaşma iddiasına sahip olduğunu, İslâm dinini Türk kültürü ve geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak görmelerine karşın toplumsal hayatın düzenlenmesinde temel referans olarak almadıklarını hatırlatmamız gerekiyor (Akıncı, 2008:108).

Türk muhafazakârlığı her ne kadar tarihten ve toplumsal hafızadan beslense de ibresi geleceğe çevrilidir. Karadeniz (2002: 91) de Türk muhafazakârlığının geçmişten daha çok gelecek yönelimli bir duruşu temsil ettiğini söylemekte ve ileriye ve değişime dönük tavrını dillendirmektedir.

Türk muhafazakârlığının ibresinin geleceğe yönelik oluşu, dini kavrayışında da geçerlidir. Muhafazakâr metinlerin dinle ilişkisi, metinlerin İslâm'la sağlaması yapılmış gibidir. Buna karşın, muhafazakâr metinlerde İslâm'ın ilk ortaya çıktığı dönem olan ve asr saadet olarak adlandırılan döneme takılıp kalınmaz, tüm zamanları o belirlenmiş, yaşanmış zamana veya döneme döndürme kaygısı güdölmez, gerçekçi bir zaman algısı egemendir.

Türk muhafazakârlığı, Türk modernleşmesinin akılcılıktan ilham alarak topyekün toplumu planlamak ve projelendirmek demek olan toplumsal mühendisçiliğine karşı olup yaşayan ve organik yapı arz eden toplumu vurgulamaktadır. Kendisi de ideal bir toplum tasarımı içermemektedir.

Topluma büyük önem veren Türk muhafazakârları, toplum mühendisliği yoluyla toplumun şekillendirilebileceği, düzenlenebileceği anlayışına karşı çıkarak, kendiliğindenci bir anlayışı benimsemektedir. Topluma yapılacak dıştan zorlamalara karşı çıkmaktadır. Onlara göre, bilimsel hakikat ve doğrular çerçevesinde gelecekte daha akli bir toplumsal organizasyon yaratmak hedefiyle topluma müdahale eden siyaset anlayışının dayandığı akılcı pozitivist proje, muhafazakârlar için toplumu tek bir yöne, mutlak kurallarla oluşturulmuş bir yapıya mahkum etmeye çalışmaktır (Safi, 2007: 203).

Türk muhafazakârlığının sola ve sol düşünceye yaklaşımı aşırı tepkiseldir, Türk muhafazakârlığı için sol, yabancı ve ötekidir. Mert (2002: 75), sol düşüncenin ülkemizde boy göstermesinin muhafazakâr düşünürleri harekete geçiren, muhafazakâr refleksleri kışkırtan bir unsur olduğunu söylemektedir. Çünkü muhafazakâr düşüncede sol, sadece bir düşüncüyü ifade eden akım olmaktan başka anlamlar içermektedir. Önceki satırlarda dile getirdiğimiz, devletin ve toplumun devamlılığına ilişkin bir tehditle beraber sol akımlar değerlendirilmektedir. Tüm tonlarıyla solun iktidarını sadece iktidar değişikliği değil aynı zamanda rejim sorunu, rejim sorunu ise Türk milletinin sonu olarak algılanmaktadır. Sonuç olarak Türk muhafazakârları, gayri milli, ahlâki ve dini olduğu ve Sovyetler Birliği'nin yayılmacı politikalarının tehdidi gerekçeleriyle sol düşünceye karşı teyakkuz halindedir. Muhafazakâr yayınlara bakıldığında muhafazakâr toplumsal muhalefetin kendisini rahatça ifade edemediği birçok noktada ve zamanda, solun ötekileştirilmiş konumundan yararlanılarak, Kemalist modernleşmenin yanlışlık ve aşırılıkları sola yüklenerek ifade bulunduğu görülmektedir.

Muhafazakâr düşüncenin omurgası olan modernleştirici projelere yönelik eleştirilerini, projeleri yürüten iradeye, devlete değil de, sol düşünceye yönlendirmeleri de anlamlıdır. Türk muhafazakâr düşünürleri, Kemalist

modernleşmeye karşı yönelttikleri eleştirilerini Türk soluna yönlendirmek yolunu tercih etmişlerdir. Solun modernleştirici irade ile eleştirel ve yol gösterici bir yakınlığının ve özellikle 1960 sonrasında Atatürk inkılâpçılığını ya da devrimciliğini marksizme dönüştürme çabalarının ya da diğer bir deyişle, özdeş ve gerilimsiz bir ilişkileri olmasa da solun Kemalizm ile aynı şeylermiş gibi kullanılmaya başlanmasının burada etkili olduğu bilinmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulmakla birlikte, muhafazakâr düşünürlerin modernleştirici iradeye yani devlete karşı gelmeyi değil de, bu irade ile beraber gördüğü kesime yönelmesinin nedeni, devlete verdiği önemde aranmalıdır. Türk muhafazakârları, devlet kavramını soyut olarak ele alamazlar, onlara göre devlet, yanlış eldedir. Bu anlamda muhafazakâr düşüncenin devleti ve onun kullandığı iktidarı sorunsallaştırdığı görülmez (Akıncı, 2008: 223).

Türk muhafazakârlığı, modernleşmeden yana olmasına karşın hiçbir zaman Batıcı olmamış, entelektüel ve siyasal enerjisini Türk modernleşmesinin uygulamaya koyduğu Batıcılıkla mücadeleye harcamıştır. Toplumumuzun tarihsel ve sosyo-kültürel birikim ve zenginliğini Batı medeniyeti karşısında ortaya koymaya çalışmış ve tarihten devraldığı nizam kavramını geleceğin inşası için kullanma kaygısı gütmüştür. Batı'nın maddi gelişmişliğini kabul etmiş, bu anlamda Batı'dan yararlanmayı uygun bulmuş ve fakat hiçbir zaman Batı karşısındaki geri kalmışlığı hazmedememiş ve bu durumun geçici bir durum olduğuna inanmak istemiştir. Muhafazakâr metinlerin bir bakıma yumuşak karnı, bir bakıma güçlü tarafı burası olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, Türk muhafazakârları, devleti ve milleti Batı medeniyetinden yana hissetmeyip Osmanlı İmparatorluğu geleneğinin takipçisi ve varisi olarak görmekte ve tarihin teceddüd ederek tecellisinin mümkün olduğunu düşünmektedirler.

4.4. Temel Bir Parametre Olarak Değişim Olgusu Üzerinden Türk Muhafazakârlığının Özellikleri

Sosyo-kültürel gerçeklik, başka bir ifadeyle makro boyutta toplumsal dünya, üreticisi/öznesi olan bireyin bireysel ve/veya toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak

üzere, kendine ve sosyal dünyaya ait değişen ve değişmeyen unsurları iç içe kavrayarak, zaman ve mekan koordinatlarında günlük yaşam üzerinden toplumsalın basit ve yeniden üretimiyle inşa edilmektedir. Bu inşa ediş, eylemliliği, organize olmamışlığı, yapılaşmamışlığı, süreci anlattığı gibi kurumsal olanı, kristalize olmuşluğu, yapılaşmışlığı da içermektedir. O halde, sosyo-kültürel gerçeklik, en yapılaşmamışlıktan en yapılaşmışlığa doğru, en alt düzeyde organize olmuşluktan en üst düzeyde organize olmuşluğa doğru kurumsallaşmayı ve aynı zamanda sosyal ve nihayetinde toplumsal dünyanın üretimini karşılamaktadır. Bu söylem, sosyo-kültürel gerçekliğin yapı ve değişme, süreklilik ve kırılmalık, notalarına işaret etmektedir (Aygener, 2010: 19-20).

Siyaset de sosyo-kültürel gerçekliğin yapı ve değişme, süreklilik ve kırılmalık notalarının iktidar üzerinden ifadesidir. Dolayısıyla siyasal bir ideolojiyi değerlendirmenin bir yolu da yapı ve değişmeye, süreklilik ve kırılmaya bakışı olmaktadır.

Çalışmamız konusu itibariyle muhafazakârlık için toplumun yapısallaşmış, kurumsallaşmış unsurlarının önemine değindik. Bu aşamada da toplumsal alanın diğer bir yönü olan değişme olgusuna Türk muhafazakârlığının nasıl baktığını anlamaya çalışalım.

Türk muhafazakârlığının Batılılaşmaya ilişkin düşüncelerinin son tahlilde Batı karşıtı veya anti modern bir söylemden kaynaklanmadığını belirten Beriş (2004: 52), Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar örneğinden hareketle kültürel muhafazakârlığın modernleşme sürecini çok hızlı bulduğunu ve sürecin milli değerleri tahrip ettiğini ileri sürmektedir.

Öğün (2003: 566) Türk muhafazakârlığının tepeden inmecî devrimlerden hoşlanmadığını belirterek, “kısmi ve koşullu modernleşme yanlısı” bir anlayış geliştirdiğini anlatmaktadır.

Genel olarak muhafazakârlık özel olarak Türk muhafazakâr deneyimi için değişim, sosyal hayatın zorunlu bir koşuludur ve toplum değişimi ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirecektir. Fakat temelde bir organizma olan topluma,

dışarıdan yapılan müdahaleler, değişimin doğal seyrini ritmini bozmaktadır. O halde, Osmanlı'dan köklerini alan ama daha çok Türk modernleşmesinin ürünü olan ve devletin devamına ilişkin acı deneyimleri hafızasında diri tutan Türk muhafazakârlığı, ne değişim karşıtı ne de gericidir. Türk muhafazakârlığı, modern rasyonalist ve pozitivist aklın ürünü olan toptancı, hayatın tüm alanlarını kapsayan ve bir defada gerçekleşen değişimden ziyade aşama aşama gerçekleşecek tedrici değişim yanlısı daha doğru bir söyleyişle, teceddüd eğilimli olarak görülmektedir.

Türk muhafazakârlığı, dile getirdiğimiz anlamda değişimci bir tavır takınarak Mustafa Kemal'in erken cumhuriyet döneminde gerçekleştirdiği değişimleri şartların zorunluluğu ve devletin bekası için gerekli görürken özellikle Mustafa Kemal'in ölümünden sonra resmi ideoloji haline gelen ve Kemalizm olarak adlandırılan radikal değişimin öngörüldüğü modernleşmeyi özellikle ve öncelikle eleştirmektedir. Bu tutum, Türk muhafazakârlığının paradoksal gerçekliği olarak da nitelendirilebilir.

4.5. Türk Muhafazakârlığının Karakteristikleri

Karakter, bir şeyi, insanı, toplumu diğerlerinden ayıran, onu o yapan özellikler toplamıdır. Bu cümleden hareketle Türk muhafazakârlığının karakterini veren, onu diğerlerinden ayıran nedir sorusuna birkaç noktada kısaca cevap verebiliriz.

Türk muhafazakârlığının karakteristiklerini aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

- 1- Kutsiyet atfedecek denli devlet yanlısı tavra sahip olması ve devletin ve toplumun bekasını siyasal bir a priori olarak kabul etmesi, devleti milli varlığın ve hatta İslâm'ın varlığının direği olarak görmesi,
- 2- Temel omurgasını İslâm dininde ve İslâm dininin insan ve toplum görüşünde bulması, dini toplumsal düzen ve hayatın vazgeçilmezi olarak görmesine karşın teokratik bir devleti reddetmesi, başka bir ifadeyle

İslâm'ı Türk kültür ve geleceğinin teminatı olarak görmesine rağmen teokratik yönetim yanlısı ve gerici olmaması,

- 3- Teknolojik boyutu reddetmeyip teknolojik ilerleme yanlısı olması ve teknolojiyi yüksek değerlerin eline vermek düşüncesini benimsemesi,
- 4- Cumhuriyet'e, devlete ve devletin kurucusu Mustafa Kemal'e ilişkin karşıtlığının olmaması, modernleşmeden yana olup alternatif modernleşme arama çabasında olması,
- 5- Kategorik olarak sola reddedişçi tutum takınması,
- 6- Devlet ve millet özdeşliğini benimsemeleri, Türklük ve İslâmlığı birbirinden ayrı görmemesi, birey devlet ilişkisini hak ve özgürlükler üzerinden değil görev, sorumluluk ve fedakarlık üzerinden okumaları,
- 7- Değişimin alanı, yayılımı, hızı ve şiddeti noktasında dinmeyen çekincelerin varlığı ile beraber değişim yanlılığı,
- 8- Toplumu organik bir oluşum olarak görüp toplumun bireylerden bağımsız olarak amacının olduğunu düşünmesi ve bireyden ziyade toplumu incelemesi.

4.6. Türk Muhafazakârlığının Türk Modernleşmesine Eleştirisi

Türk muhafazakârlığının Türk modernleşmesine olan eleştirilerini ortaya koymadan önce kanaatimizce önemli olan bir aktarımı dillendirmek istiyoruz. Bu aktarım, modern aklın Türkiye'ye gelişidir. Modern aklı temsil eden zihniyet, öncelikle Osmanlı modernleşmesi süreciyle toplumumuza girmiş ve sonra yeni devlet ve toplum inşasında Türk modernleşmesi için rota işlevi görmüştür. Fakat modern aklı temsil eden görüşler ve bunlara dayanarak yürürlüğe konulan modernleşme uygulamaları, gerek kökleri derinlerde olan kolektif bilincimizle gerekse tarihe gütmeyen fakat yakının etkisiyle ortaya çıkan bilincimizle ve bizi

biz yapan zihniyetimizle örtüşmemektedir. Nitekim, insana, topluma ve evrene pozitivist paradigmadan bakan, toplumsal yaşam ve ilişkilerde seküler bağları merkeze alan bu zihniyetin Türk sosyo-kültürel yapımızda kabul görüp yaygınlık kazanamaması, bir taraftan insanı insan olarak ve üstün bir değer olarak kabul eden zihniyetimizin nasıl toplumumuzun bilinçdışına yerleşip kökleştiğini göstermekte diğer taraftan insanın ve toplumun doğası ile uyummadığını, bu haliyle de insana ve insana ait olana yabancı oluşunu göstermektedir. Bu cümleyle, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının sağlamasını İslâm'la yapmasının bir sonucu işaretlenmiş, daha doğru bir ifadeyle, Türk muhafazakârlığının sağlamasını İslâm'la yaptığı taktirde insani gerçeklikle uyum içinde olacak sahiciliği ima edilmiştir.

Modern aklın ülkemize aktarımı, Batılılaşma hareketlerinde içkindir. Batı ile ilişkilerin artması, onun gibi olunması fikrini ve gizli ön kabullerini Osmanlı'ya aktarmıştır. Osmanlı aydın ve bürokratları, Batı'dan esen, böyle olunması gerektiği rüzgarlarından edilgenleşerek etkilenmişler, Türkiye'de modern aklın yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Böylece modern aklın taşıyıcısı olan ve Batı'dan beslenen, yabancılaşmış aydın, Batı eksenli yaklaşımıyla ulemadan ayrılmış, sekülerizmin etki alanına girmiş, kutsalın referanslarından kopuk bir akıl anlayışının temsili ve olumlayıcısı olmuştur. Sonuçta dünyevi projenin içindeki kurumların oluşumunda etkili olan "yeni Türkiye"nin ideologluğu görevini üstlenmiştir (Barışan, 2006: 84-87).

Modern aklın yeni Türkiye'nin ideologları tarafından taşıdığı anlayış, Batılılaşmadır. Batılılaşma anlayışına uygun yeni toplum, yeni insan, yeni tarih oluşturmaya yönelik topyekün modernleşmenin adı da Kemalizmdir.

Çalışmamızın bu aşamasında Batılılaşmadan hareketle Cumhuriyet'in modernleşme ideolojisine uygun olarak topluma ve devlete benimsetmek istediği uygulamalara muhafazakâr düşüncenin eleştirilerinden örnekler vermek istiyoruz.

Hof (2006:152) 'a göre Türk modernleşmesi, muhafazakâr kesimler tarafından, geçmişi bütünüyle reddettiği, hatta ötekileştirdiği için ve baskıcı laik anlayışı

getirdiği gerekçesiyle Türk siyasetini ve toplumunu patolojik bir modernliğe mahkum ettiği eleştirisine hedef olmuştur.

Belge (1983: 262)' ye göre, Cumhuriyet devletini kuranlar ve rejimin Batı'ya angaje aydınları Osmanlı tarzı uzlaşmacı modernleşmenin yanlış ve yetersiz olduğu sonucuna varmışlar, bu uzlaşmacı tutum yüzünden hedefe erişilemediğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet boyunca Batılılaşma politikası radikalleşmiş, bir bakıma, Cumhuriyet ideolojisinin temel direği olmuştur.

Türkçülük ideolojisi ile güçlendirilen Batıcılık, her bakımdan modern ve çağdaş bir ulus-devlet yaratmak, dolayısıyla Batı ile zamansal mesafeyi kapatmak için en uygun siyasal proje olarak, Türkiye'nin kuruluş amacını belirler: "Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" (Kurtoğlu, 2003: 58).

Cumhuriyet döneminde yapılan devrimler, muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı amaçlamakta ve temelde iki ana hedefin gerçekleştirilmesine dönüktür. Birinci hedef sosyal, ikinci hedef siyasaldır. Hedeflerden birincisini, dinsel değerlerin kamusal ve sosyal yaşamın dışına çıkarılması, çağdaş dünyanın temelleri olan aklın ve bilimin tüm yaşamda egemen ilkeler olması ve seküler değerlere dayalı yeni bir kamu alanının inşa edilmesi oluşturmuştur. İnşa edilmek istenen kamusal alanın hiçbir şekilde dinsel etkiye maruz kalmadan din dışı, seküler ve evrensel özelliklere sahip olması amaçlanmıştır. Cumhuriyet'in birinci hedefinde pozitivizmin etkileri birinci elden görülmektedir. Bu anlamda, Osmanlı döneminde önce hukuksal alanda ardından eğitimde tesis edilmeye başlanan seküler modernleştirici uygulamalar, Cumhuriyet'in laiklik projesi açısından bir ön hazırlık işlevi görmüştür. Fakat hayatın birçok alanında hâla geleneğin etkisinin olması nedeniyle, Cumhuriyet, kurumsal bir laikliğin yanı sıra toplumun genel olarak sekülerleşmesi için büyük çaba göstermiştir. Fakat geleneğin sözü edilen çabayı engellediği ve seküler dünya tasarımının sosyolojik olarak toplumda bir karşılığının olmadığı düşüncesi, Cumhuriyet'in söz konusu tasarımı didaktik yollarla topluma aşılmasına yol açmıştır. Yani Cumhuriyet seküler hayat tarzını, hem kurumsal alanda tesis etmeyi amaçlamış

hem de insanların gündelik yaşantılarında yaptığı değişimlerle onlara öğretmeye çalışmıştır (Şen, 2008: 67-68).

Yeni Türk insanının yaratılmasının ilk aşaması, eklemlenmek istenen Batı sistemi ile çelişki içinde olan Osmanlı gelenek ve simgelerini ortadan kaldırmaktı. Uyum çabalarının önemli bir yönü, Batı'nın ekonomik sistemine eklemlenmeyi hedefliyordu ve Batı'nın ekonomik ve ticari sistemine eklemlenmede önemli engeller, takvim, saat ve ölçülerde yapılan reformlarla kaldırılmaya çalışıldı. Yine aynı amaca hizmet etmek üzere, bunu izleyen uyum çabalarında gündelik yaşamın görünümü değiştirilmek isteniyordu. Uyum çabaları, insanların şehirlerin sokaklarında hangi kıyafetle dolaştıklarından, şehirlerin görünümüne ve planlarına kadar her ayrıntıyı kapsıyordu. Görünümle birlikte zihniyetin de değişimi hedefleniyordu. Bu noktada Batılı görünüm konusunda en önemli simge, kadının giyimi ve toplumsal konumudur. Kentli burjuva kadın, Cumhuriyet ideolojisinin simgesi olmuştur. Müzik, alfabe ve dilde gerçekleştirilen modernleştirici uygulamalar birbirini izliyor ve fakat uygulamalar hep aynı hedefe hizmet ediyordu (Hof, 2006 147-150). Buradan çıkartılacak sonuç, Türk modernleşmesinin ideolojisi olan Batılılaşma ile toplum, Osmanlı gelenek ve simgelerinden gizli ve açık olarak arındırılarak günlük yaşam üzerinden, tepeden tırnağa, Batılı yaşam tarzının ve kültürel kodlarının yerleştirilmesine şahit olmuştur.

Muasır medeniyet seviyesini hedefleyen Türk modernleşme uygulamalarının somut ifadesi olan Cumhuriyet Devrimleri'nin birinci hedefinin sosyal alana yönelik olduğunu örnekledikten sonra ikinci hedefi olan siyasal alana yönelik modernleşme uygulamalarını dillendirelim.

Cumhuriyet devrimleri ile cemaat yaşantısının yerine modern toplumun, tebaanın yerine modern yurttaşın geçirilmesi amaçlanmıştır. Cumhuriyet, Osmanlı'da İslâm tarafından kurulan devlet toplum bağıını milliyetçilik yoluyla yapılandırmaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, Osmanlı toplumunda yüzyıllarca hüküm sürmüş olan İslâm'ın, kültürel ve siyasal alanda oynadığı rol, artık Cumhuriyet'le birlikte milliyetçilik ve laiklik gibi iki seküler tasarıma

devredilmiştir. Bu dönemde milliyetçilik, aydınlar ve bürokratlar tarafından belirli bir taraftar bulmasına rağmen, (milliyetçiliğin Batılı anlamıyla) sosyolojik temelini zayıf olması, milliyetçiliğin siyasal olarak inşa edilmesine yol açmıştır. Batılı anlamda millet tesis edilmeye çalışılmıştır. Milliyetçilik, Batı'daki geçmişinde olduğu gibi, oluşturulmaya çalışılan modern yurttaşın sosyal birlik idesi olarak kodlanmış ve bu bağlamda dinin cemaat yaşamında oynadığı rolü oynamıştır, üstlenmiştir. Aynı zamanda milliyetçilik, siyasal bir birlik idesi olmanın yanında kitlelere manevi doyum sağlayan psikolojik bir boyut da kazanmıştır. Bu nedenle milliyetçilik, Cumhuriyet'te medeniyet projesinin önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Söz konusu medeniyet projesi, Batılı değerler etrafında kurulduğundan, Cumhuriyet döneminde milliyetçiliğin içeriği köklü olarak değişmiştir. Millet her türlü dinsel etkidenden uzaklaştırılarak modernist ve pozitivist temalarla tesis edilmiştir. Bu nedenle, laiklik ve milliyetçilik hep bir arada olagelmıştır. Çünkü homojen bir alan, homojen bir ulusal dayanışma yaratmak için, laiklik bir tür ideoloji ya da gerekli bir söylem olarak iş görmüştür. Milliyetçilik yeni bir ulusun bütünlük ilkesini oluştururken, laiklik de bu bütünlüğün gerisinde onu besleyen ve esas olarak aydınlanmacı değerlerle donatılmış bir zihniyeti temsil etmiştir. Kısacası Cumhuriyet, sosyal yapıyı din aracılığıyla değil, laik ve milliyetçi (yani dünyevi) ilkelerle biçimlendirmeyi hedeflemiş, bu bağlamda milliyetçiliği, kaynağı dinsel olan egemenliğin dünyevileştirilmesinde 'siyasi' ve 'hukuki' bir araç olarak kullanmıştır. Bu anlamda Cumhuriyet döneminde inşa edilen milliyetçilik, sosyal ve tarihsel açıdan Osmanlı'nın reddine dayalı bir anlayışın ürünü olmuştur. Osmanlı'nın reddi, onun temsil ettiği dilin, düşüncenin, inancın ve tecrübenin, özetle mazinin reddi anlamına gelmiştir. Temelde pozitivist ön kabulle çağın gerisindeki bir dönem olarak kodlanan Osmanlı döneminin ve İslâm'la birlikte anılan değerlerin atlanmasıyla ve çağdaşlaşmaya daha uygun olduğu düşünülen Orta Asya Türk yaşantısını ve Anadolu'da kurulan medeniyetleri kök yaşantı olarak benimseyen yeni tarih yazımı ile sonuçlanmıştır. Hatta Cumhuriyet, Türk tarihinin daha köklü ve uzun bir geçmişe dayandığını ileri sürmüş, dolayısıyla onun daha çok Osmanlı ve İslâm'la anılan bir geçmişle sınırlandırılmasına karşı çıkmıştır. Cumhuriyet'i kuran askeri bürokrat kesim, fikri önder olarak gördükleri Ziya

Gökalp'in iktisadi ve siyasi açıdan öne sürdüğü birçok görüşe uygun şekilde toplumu yeniden yapılandırmışlardır. Buradan hareketle Cumhuriyet, Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Batılılaşmak şeklindeki üçlü formülasyonundan İslâmlaşmayı devre dışı bırakmış ve diğer iki ilkeyi benimsemiştir. Bu anlamda Cumhuriyet genel olarak sosyal yaşamda dine ayrı bir statü vermemiş ve onu Batılılaşma içine dahil etmiştir (Şen, 2008: 68-73).

Cumhuriyet döneminde yukarıda dile getirilen hedefler ve ilkeler doğrultusunda birçok alanda devrim yapılmıştır. Söz konusu devrimlerin niteliği, devrimlerin hayata geçirilmesinde kullanılan yöntem, devrimler ile kültür arasındaki gerilim, aydınlarla toplum arasındaki kapanmaz anlayış farklılığı, devrimlerin geniş bir toplumsal alanı kapsaması, Türk muhafazakâr düşüncesinin doğuşunu hazırlayan temel unsurlar olmuştur. Bu cümleden olarak Türk muhafazakârlarının yeni toplum, yeni insan, yeni devlet yaratmaya yönelik modernleştirici uygulamalarına yönelttikleri eleştirileri kısaca özetleyelim.

Türk modernleşmesinin Comtecu pozitivizm ile yorumunun sonucu olarak, metafizik aşamasına karşılık geldiği düşünülen, Türkler'in İslâm'la iç içe olduğu dönemin tarihten silinmesi ve seküler toplumun hedeflenmesi, birçok noktada eleştirilmiştir. Fakat Türk muhafazakârları için İslâm'ın toplumumuz için önemi, toplumun ve devletin kurucu unsuru olmasıdır. Bu kurucu unsurun seküler bir rüzgarla silinmesi, toplumumuzun anlam ve değer dünyasının ve referans çerçevesinin kaybı anlamına gelmektedir. Bu arada unutulmaması gereken, dinin toplumsal yapıyı diri tutucu özelliği ve günlük yaşam içerisinde toplumsal devamlılığı yeniden üretmesidir. Başka bir ifadeyle, pozitivist etkiyle toplumsal gerilik olarak adlandırılarak tarihsel ve toplumsal sürekliliğin kopması, bir muhafazakâr için Türk toplumunu ve milleti bir arada tutan ve kaynağını dinden alan birleştirici ve bütünleştirici değerlerin ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Genelde muhafazakâr düşünce özelde Türk muhafazakârlığı için eski anlamlı, önemli ve değerlidir. Türk modernleşme uygulamalarıyla eskinin yerine yeninin tercih edilmesi ve hatta bunun inceleme kaygısı gütmekten yapılmaması, eski

kültüre karşı duyarsızlık gösterilmesi, milletin tarihsel ve toplumsal tecrübesinin birikimi olarak algılanmaması ve özellikle Türk İslâm medeniyetinin özel bir deneyimi olan imparatorluk döneminin ve bu dönemin sembolleriyle beraber yok sayılması affedilebilir değildir. Türk tarih tezinin aktarımını sağlayan tarih yazımı ve eğitimiyle tarihin şuur olarak verilmesinin önünün kapanması ve geleceğin gençlerinin tarihsel motivasyon kaynaklarından mahrum bırakılması ve bu tehlikeli durumun kurumsallaştırılmaya çalışılması ise Türk muhafazakârlığı için eğitim yoluyla işlenen bir cinayettir.

Arap harflerinin öğreniminin zorluğu gerekçesiyle modernleştiriciler tarafından harf devriminin yapılması, Arap harflerinin tamamen kaldırılması, halktan kopuk olduğu gerekçesiyle dilde tasfiyecilik ve sadeleştirme yapılarak öz Türkçe'nin yaygınlaştırılması, pozitivist, aydınlanmacı ve Batıcı aydınların ifade ettiği ve ileri sürüp iddia ettiği gibi, sadece dilden ve dile ilişkin durumlardan kalkılarak açıklanamaz. Bunlar, medeniyet değiştirmenin somutlaşmış ifadesi olarak gerçekleşmektedir. Örneğin, dile yapılan müdahaleler yoluyla İslâm'la bağlantılı tarih ve kültür dünyası ile bağların kopması, toplumsal hafızanın yitilmesi, amaçlanmaktadır. Bu modern aklın ürünüdür. Zira bu akıl, ne toplumun ne de toplumun norm ve değerlerinin taşıyıcı unsuru olan dili yaşayan bir organizma olarak algılamamaktadır. Dil, pozitivist zihniyette adeta bir makinenin parçası gibi projelendirilerek toplumsal nesne olarak konumlanmıştır. Sonuçta gerçekleştirilen aşırı ve sert müdahalelerle dilin ifade gücü ve yapısı bozulmuş ve dil canlılığını kaybederek adeta yapma bir dil haline gelmiştir. Bu durum muhafazakârların öngörüsüyle, nesiller arasında kopmalara neden olduğu gibi her düzeyde gerilemeye neden olacaktır.

Medeniyetinin kurucu unsurunun din olduğu bir toplumsal zeminde hayat bulan ve Osmanlı'nın sosyolojik olarak devamı olan Türkiye'de dini pozitivist zihniyetle ele almak Türk modernleşmesinin düştüğü temel yanılgılardan birdir. Batı'nın yapma dini ile İslâm'ı bir tutmak, Batı toplumunda dinin gördüğü rolle toplumumuzdakini ayıramamak, Türk muhafazakârlığının üzerinde önemle durduğu noktalardır. Bundan dolayı seküler toplum projesi ve geleneksel olandan uzaklaşmaya yönelik uygulamalar muhafazarlık için hassasiyet

noktalarıdır. Zira dinin yerini bilimin aldığı şeklindeki Batılı pozitivist algının transfer edilerek dinle aklın çatıştığının ileri sürülmesi yanlış tarih okumalarının bir sonucudur. Bu yanlış tarih okumasından dolayı Türk muhafazakârları, söz konusu iddiaları ileri süren aydınları yarı aydın, yabancılaştırmış aydın, sömürge valisi konumundaki aydın, cahil gibi etiketlerle adlandırmakta, bu doğrultudaki Batılılaşma çabalarını da Batı'yı hakkıyla değerlendiremeyen ve şekilden, taklitten ibaret kavrayışlar olarak görmektedir.

Türk modernleşmesinin dinin vahiy damarını ve naslarını görmeyerek dini sadece ahlâkla özdeşleştirmesi, dinin değer ve normlarının sadece ahlâki alana ilişkin olduğunu ileri sürmesi ve dinin seslenme alanlarını sınırlandırarak dini bireysel ve vicdani alana konumlandırması ve dolayısıyla dinin toplumsal iddialarının gözlerden uzak tutulması, çeşitli düzeylerde Türk muhafazakârlığı için eleştiri konusu olmuştur.

4.7. Türk Muhafazakârlığının Eleştirilerinin Dayandığı Felsefi Arkaplanın Özellikleri

Türk muhafazakârlığı, Türk modernleşme felsefesine ve modernleşme uygulamalarına eleştirel yaklaşırken belli bir felsefeden hareket etmişlerdir. Çalışmamızın bu aşamasında Türk muhafazakâr düşüncesinin eleştirilerinin dayandığı felsefi temeli aramaya ve bu felsefi temelin özelliklerini açıklamaya çalışacağız.

Türk muhafazakâr düşünürlerin Türk modernleşme anlayışını eleştirirken, ona toplumsal mühendislikçi ruhu veren epistemolojisini hedef seçtikleri görülmektedir. Dönem dönem, özellikle sanayileşme konusunda, projeci denilebilecek yaklaşımları olmasına rağmen, muhafazakâr düşüncenin

pozitivizm taraftarı olmadıklarını, modernleştirmecilerden epistemolojik olarak bu noktada ayrıldıklarını söylemek gerekmektedir. Bu anlamda Türk muhafazakârlarının, bilginin kaynağı olarak sadece insan aklını almadıkları

oldukça belirgindir. Türk muhafazakâr düşünürleri aydınlanma aklına dayalı pozitivist bir görüşe sahip olmadıklarından aydınlanmacı akla dayalı toplumsal projelere şüpheyle yaklaşmışlar, bu projelerin karşısında olmuşlardır. Bu karşı duruşu, Kemalist modernleşmeyi epistemolojik olarak yanıtlama çabalarında görebiliriz. Bu noktadaki temel dayanakları ise, Batı’da aydınlanmanın akli yücelten yaklaşımının yerini, aklın gerçekliği sadece kendi başına anlamada yetersiz kaldığı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa terk etmesidir. Cevaplanması gereken soru, aydınlanmacı akli ve dolayısıyla bu akla dayalı projeyi eleştirilerinin hangi temele dayandığı sorusudur. Türk muhafazakâr düşüncesinin pozitivism karşıtlıkları, Fransız Devrimi’ne eleştirel tavrıyla dikkat çeken Burkeci muhafazakârlıkta olduğu gibi felsefi bir temelden yoksun gözükmemektedir. Türk muhafazakâr düşünürlerinin her ne kadar pozitivism karşıtlıkları, Bergson gibi 19 yy. mistik düşüncesinden bazı figürlere dayanıyormuş gibi görülse de, bunu sadece kendi karşıtlıklarını, Batılı kaynaklarla desteklemek şeklinde bir çabanın ürünü olarak görmek gerekir. Muhafazakâr düşünürlerin pozitivism eleştirisindeki bu felsefi dayanağı tamamlayan, destekleyen asıl unsur, hâkim olan inancın düşünce biçimine yansımaları olarak görmek gerekir. Türkiye’nin büyük çoğunluğunu oluşturan İslâm’ın Sünni yorumuna bağlı oldukları izlenimini edindiğimiz düşünürlerin akıl kavrayışlarının, Sünni ekolün akıl anlayışı ile örtüşmesi bizi bu yoruma götürmektedir. Zira bilindiği gibi Sünniliğin temel karakteristik vasıflarından birisi aklın mutlak kullanımına karşı çıkmaktır. Ayrıca İslâm’ın akıl kavrayışının sadece soyut akılla sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Şöyle ki; Kur’an’da akıl, bilgi edinmeye yarayan bir araç olarak tarif edilir ve Kur’an’da akılla aynı anlama gelmese de onun anlamını çağrıştıran “kalb”, “fuad” ve “elbab” kelimelerinin kullanıldığı dikkati çeker. Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelen bu kavramlar, daha çok insanın deruni, vicdani yanına, gönül dünyasına hitap etmek amacıyla kullanılmıştır. Ayrıca kelam düşüncesinde aklın önemine ilişkin görüşler çok farklı olsa da farklı mezheplere dahil olan kelmacıların, aklın taksimi konusunda birleştikleri görülür. Mu’tezile, şia ve ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır. Bunlardan ilki “garizi akıl”, her insanda doğuştan var olan akıldır. Garizi akıl, deney ve düşünme yoluyla elde

edilen bilginin de esasını teşkil eder. İkincisi ise “müktesep akıl” olup garizi aklın kullanılmasıyla elde edilir. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan akla tecrübi akıl adı da verilir (Akıncı, 2008: 97-108).

O halde, Türk muhafazakârlarının eleştirilerin dayandığı arka planı özetlediğimizde, pozitivistizm ve materyalizme tepkiselliklerini ve bu tepkiselliklerinin beraberinde getirdiği sonuç olarak maneviyatı öne çıkarmalarını ve metafiziğe kapılarını açık tutmalarını ilk aşamada söylemeliyiz. Bilginin kaynağı konusunda akılla beraber duyuları, deneyimleri, sezgiyi, vahyi kaynak olarak kabul eden Türk muhafazakârları, dinsel tercihlerinin İslâm olması nedeniyle İslâmî kavramları düşüncelerine taşımışlardır. Kalp, fuad, elbab gibi kavramlar, sözü edilen kavramlar arasındadır. Bergson felsefesi ve Bergson sezgiciliği ile anılan dinsel tercihin kavramları arasında inkar edilemez ilişki içinde olanlarına da rastlanmaktadır. Eleştirdikleri pozitivistlerin tersine Türk muhafazakarlığı, duyulur alanın dışında, deneye gelmeyen, aşkın alanın varlığını kabul eden gerçeklik algısına sahiptir.

Türk muhafazakârları, pozitivistizmin genel geçer, evrensel bilgilerin varlığını ileri süren modernleşmecî Batıcıları eleştirerek aydınlanmacı aklın toplumsal hayatı tahrip edici etki ve sonuçları olduğunu söylemektedirler. Nitekim Türk modernleşmesinin epistemolojik ve metodolojik olarak dayanağını oluşturan pozitivistizmin Batı’da gerek felsefi gerekse metodolojik olarak geçerliliğini yitirdiğini ileri sürmektedirler.

4.8. Modernleşme Süreciyle Beraber Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Taşınan Gerilim Alanları

Osmanlı Devleti, geniş bir alana yayılan coğrafyası, içerdiği çok farklı ve çeşitli milletleri ve bunların temsil ettiği din, dil, kültür gibi unsurlarla ve bunları taşıyan toplumsal kurumlarıyla tam bir imparatorluğu gösteriyordu. Batı’nın 18. ve 19. yüzyılda modern zamanları yaşaması hem Batı olarak kendisini üretti hem de diğerlerinin yaşadığı süreçten etkilenmesine neden oldu. Bu ifade, modern

zamanlardan itibaren dünya tarihinin öznesinin Batı olduğu anlamına gelmektedir.

Batı, modernite süreciyle ve moderniteyi oluşturan dört temel olan rönesans ve reform sonrasında paradigma değişikliğine neden olan bilimsel gelişmeler, aydınlanma düşüncesi, 1789 Fransız Devrimi, sanayi devrimi sonucunda artık yeni bir şey olarak karşımızdaydı. Modernite; kentleşme, kapitalizm, ulus devlet, pozitivizmden oluşan ve bunların sonuçlarından oluşan, somut karakteristiklerine kavuşunca dünyanın bilinen bir dünya olmadığı netleşti. Osmanlı Devleti, bir taraftan kendisini var eden geleneksel dünyayı ve temsil ettiklerini korumaya çalışırken, diğer taraftan modern dünyanın gereklerini yapısına dahil etmeye gayret ediyordu. Başka bir ifadeyle, Osmanlı Devleti geleneksel olandan vazgeçmemeye çalışarak modernitenin kendisini yok edecek özelliklerine karşı modern aşığı kullandı. Dile getirilenler, 19. yüzyılda gerçekleşti. Bu anlamda, 19. yüzyıl tarihin yoğun aktığı tarihsel ve sosyolojik bir dönem olmuştur. Bu dönemi Ortaylı (1995: 7) “imparatorluğun en uzun yüzyılı” olarak adlandırmaktadır.

19. yüzyıl, Osmanlı için geleneksellik, geleneksel yapı ve kurumlarla modernitenin, modernitenin yapı ve kurumlarının gereklerinin beraber yaşatılmaya çalışıldığı, başka bir açıdan siyasal ve sosyolojik olarak ifade ettikleriyle imparatorluk ile ulus devlet gereklerinin kaynaştırılmaya gayret edildiği bir dönem olmuştur. Osmanlı, bir açıdan bunu başaramamış bir devlettir. Diğer açıdan dünya tarihinde en uzun süre başarabilen bir devlettir aynı zamanda. 19. yüzyıl, tüm çabalara karşın Osmanlı'nın imparatorluk olarak devamının mümkün olmadığına anlaşıldığı da bir dönem olmuştur. Bunun sonucu olarak Osmanlı, imparatorluk özelliklerinden vazgeçmek zorunda kaldı. Daha doğru bir ifadeyle, topraklarından ve nüfusunun büyük bir bölümünden el çektiler. Eski toprakları üzerinde başka bir tarih yazılmaya, başka bir coğrafya kurulmaya çalışılıyordu. Tarihin bu döneminde tarihsel özne olan, tarihi yazan ve coğrafyaları çizen Batı, Osmanlı'yı bir bütün olarak tarihten silmeye çalışıyor, kendi egemenlik alanını çeşitli şekillerde genişletmeye çalışıyordu. Bunlarla beraber 19. yüzyılın arkasından gelen 20. yüzyıl, imparatorluk olarak hayatına

devam edemeyen bir devlet ve toplumun, “kurucu unsurları” nı muhafaza etmek koşuluyla, şekil değiştirip ulus devlet olarak örgütlenerek tarihte kalma, yok olup gitmeme çabası ile başladı. Bu çabanın adı da İstiklal Savaşı oldu.

Osmanlı modernleşmesinden Türk modernleşmesine geçilirken imparatorluğa, geleneksel olana ait olanla, ulus devlete, modern olana ait olan, arasında uyumsuzluklar ortaya çıktı. Türkiye, modernitenin gereklerine göre örgütleniyordu ve fakat genel olarak imparatorluk zihniyetini ve özelliklerini, özel olarak da Türk İslâm toplum ve devleti olmanın zihniyet ve özelliklerini taşıyordu. Sosyo-kültürel, dinsel, dilsel, siyasal, tarihsel, ekonomik boyutlarıyla ulus devletin zihniyet sınırlarını aşan fakat bu haliyle ulus devlet sınırlarına sıkıştırılmak durumunda olan bir toplum ve millet söz konusuydu. 20. yüzyıl, gerek ulus devletin içine sıkıştırılarak yerleştirilebilenler açısından gerekse yerleştirilemeyip dışarıda bırakılanlar açısından coğrafi, tarihsel, siyasal, demografik ve sosyolojik anlamlarıyla devletimiz ve toplumumuz için tam bir dramın yaşandığı insanlık aşamasıdır.

Modernleşme süreciyle beraber Osmanlı’dan Cumhuriyet’e taşınan gerilim alanlarına bakış açımızı özetleyen yukarıdaki satırlardan sonra söz konusu gerilim alanlarını dört kategoride dillendirelim:

1- Modernleşme uygulamaları ile toplumun dokusu arasındaki farktan kaynaklanan toplumsal mesafe ve çatışma, Batılı hayat tarzı ile desteklenen seküler ve dinsel, kültürel değer ve sembollerle desteklenen geleneksel hayat tarzının ifade ettiği kimlik problematiği, yeni toplum ve devlet anlayışı sonucunda icad edilenle gerçekliğin örtüşmemesi, yaşantı ile projenin uyuşmaması ve toplumsal düzeyde boşlukların çıkması, modernleşme isteği ve fakat transfer edilen modernitenin kavram ve ürünlerinin kültürünün olmayışı, modernleşmenin Batı taklitçiliği üzerinden yürütülmesinin doğurduğu gerilimli sonuçlar.

2- Din ile geleneğin/kültürün sosyolojik anlamda iç içeliğinin gerek sosyal gerekse toplumsal düzeyde ayrıştırılamaması, dinin toplumsal hayattaki yerinin belirlenmesinde, sınırlarının çizilmesinde karşılaşılan gerilim noktaları.

3- Sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal bağlamıyla aydın ve halk ikilemi, modernist zihniyeti aktaracak ve yeni insanı ve toplumu yaratacak halkevleri, köy enstitüleri gibi eğitim kurumlarının yerleşik olanla gerilimi, askeri sivil bürokrat elitlerin toplumsal muhalefeti algılama ve bu muhalefetle mücadele tarzına ilişkin problemler.

4- Modernleşmeci değişimin yayıldığı alanın, hızın ve şiddetin beraberinde getirdiği devamlılık ve kopuş alanları ve bunların nasıl temsil edileceğine ilişkin sorunlar, Osmanlı'dan miras alınan düalist yapıyı aşma ve monist ulusal kültürü inşa etme çabalarının beraberinde getirdiği tepeden inmecî, otoriterleşen modernleşme süreci ve karşı tepki sorunları, dil, müzik, sanat, giyim gibi günlük yaşamda somutlaşan geçmişin ve yeninin, geleneksel olanla modernin sembollerinin çatışmasının doğurduğu hassasiyetler.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan gerilim alanlarına bir de Türk modernleşmesinin özellikleri ve modernleşmeyi ideolojik bir şekilde Batılılaşmak olarak kavraması ve bunun da Batı taklitçiliği üzerinden yürütülmesinin doğurduğu sorunlar eklenince Türk muhafazakâr düşüncesini besleyen geniş bir problem alanı oluşmuştur. Bu geniş problem alanı, devlet ve toplumun Osmanlı'dan Cumhuriyet'e küçülen konumu ve Türk milletinin varlığını devam ettirmek için İstiklal Savaşı vermesi ile beraber düşünüldüğünde Türk muhafazakârlığının temel kaygısı olan güvenlik kaygısının zorunlu sonucu devletin ve toplumun bekasını daha kısa ifadesiyle reel politiğini anlayabiliriz.

4.9. Türk Muhafazakârlığının Kaygıları

Türk muhafazakârlığının karakteristiklerini ele alırken, Türk muhafazakâr düşüncesinin devletin ve toplumun bekasını siyasal bir a priori olarak kabul ettiğini ve devleti Türk milli varlığının ve hatta İslâm'ın varlığının direği olarak gördüğünü belirtmiş ve devlete kutsiyet atfedecek denli devlet yanlısı tavra sahip olduğunu söylemiştik. Türk muhafazakârlığının karakteristiği olan devletin

ve toplumun bekasını her şeyin üzerinde tutan bu tutum, aynı zamanda temel kaygısı olarak olan güvenlik kaygısının kaçınılmaz sonucu düşünülmelidir. Bu kaygı ve karakteristik, devletimizin ve toplumumuzun tarihsel hafızasında oluşmuş reel politikanın bir ürünüdür.

İmparatorluğunun dağılmasından sonra Batılı emperyalist güçlerle yapılan savaşıla elde edilen başka bir ifadeyle, tekrar kazanılan topraklar üzerinde, yok olup gitme, tarihten silinme endişeleriyle kurulan Cumhuriyet'te değişim ve yenileşmeye temkinli bakma zorunluluğu Türk muhafazakâr düşüncesinin olmazsa olmazıdır.

Türk muhafazakârlığı, değişim karşısında bir tür buhran ya da istikrarsızlık korkusundan değişime karşı çıkmış olmakla Batı muhafazakâr düşüncesi ile oldukça ortak bir vurguya sahiptir. Türk muhafazakâr düşüncesinde buhran uyarılarına kaynaklık eden kendine özgü bir yan vardır. Türk muhafazakârları değişime, Batılılaşmaya karşı olmamakla birlikte bunun yapılaş şekline karşı olduklarını dile getirirken “yok olma kaygısı” ile hareket etmektedirler. Aslında bu temel kaygı, muhafazakârların, onların Kemalist modernleşme anlayışlarına karşı diğer tüm itirazlarının da bir üst başlığı gibi anlaşılmalıdır. Bu kaygının kaynağı ise bir imparatorluk mirası üzerine konuşan ve İslâm Medeniyeti'nin en iyi ve ileri temsilcisi olarak gördükleri bir yapının sarsıldığı, aynı zamanda yeni tutulan yolda “yok olmanın önleyicisi” maneviyattan uzaklaşmadır. Türk muhafazakârlarının bazıları, imparatorluğun çöküşüne, ardından İstiklal Savaşı'na ve Cumhuriyet'in kurulmasına bizzat şahitlik etmişler, diğerleri ise bu hatıranın hafızalarda canlı olduğu bir dönemde yetişmişlerdir. Bu süreçte hâkim olan soru, devletin varlığının devamlılığının sağlanıp sağlanamayacağıdır (Akıncı, 2008: 144).

Bu noktada, Türk muhafazakârlığı için devletin ve milletin devamlılığı ancak biz kalarak sağlanabilir diyebiliriz. Bundan hareketle Türk muhafazakârlığında kendi toplumsal ve kültürel varlığımızı koruyarak, bizi biz yapan unsurlara sadık kalarak hayata tutunma kaygısı egemendir.

Türk muhafazakârlığında toplumsal ve kültürel varlığımızı koruyarak devamlılığımızı sağlayabileceğimiz düşüncesi hakimken Türk modernleşmesi uygulamalarıyla gerçekleştirilen bunun tam tersi istikametinde seyir izlemiştir. Kemalist modernleşmenin Batı'nın özünü kavrayamayıp şekilde, taklitte kalması ile desteklenen durum işin ciddiyetini artırmaktadır. Nitekim Batıcı modernleşmenin donuk bir Batı algısı üzerine bina olduğu görülmekte ve Batı'nın kendi içinde geçirdiği değişim ve dönüşümlerin kompleksiz, sağlıklı bir şekilde takibi sağlanamamaktadır.

Dile getirdiğimiz nedenler ve Türk modernleşmesinin yeni insan ve toplum oluşturma uygulamalarının sonuçları, Türk muhafazakârlarını olabildiğince kaygılandırmaktadır. Bu nedenle, modernleşme uygulamaları içinde en fazla eleştirilen nokta “eğitim” dir. Zira Kemalist modernleşmenin yeni toplumu oluşturacak yeni insanları eğitim marifetiyle yeni dil, tarih ve kültür anlayışı ile yetiştirmesi ve nesiller arası kopukluğun ortaya çıkması “devletin bekası” na ilişkin temel kaygıdan sonra “toplumun bekası” na ilişkin ikincil temel kaygıyı oluşturmaktadır. Bu nedenle Türk muhafazakârlığı, kendi tarihinden ve kültüründen uzak, yabancılaşmış yarı aydınların, başka bir ifadeyle Türk modernleşmesinin modernleştirici asker sivil bürokrat ve yönetici sınıfın, toplumsal uyum, devamlılık ve düzeni önemsemeyerek gerçekleştirdikleri pratiklere yönelik olarak tetiktir.

Dile getirilen anlamda Türk muhafazakârlığını tetikte tutacak olası kaygılar ve bu kaygıların sonuçları nelerdir? Ani ve hesapsız müdahalelerle, tarihten gelen ve sayısız tecrübenin ürünü olarak süzülerek oluşan toplumsal birikim ve toplumu bir arada tutan tutkal değerler kaybolacaktır. Bu kayboluşla toplumsal ve tarihsel devamlılığın yaralanması, kırılmalara uğraması sonucu, toplumsal düzenin bozularak bunalımların baş göstereceği mümkündür.

Türk modernleşmesi, rasyonalist projeciliği ile genelde toplumsal gerçekliği ve hayatın dinamizmini kavrayamayacağından özelde ise Türk sosyo-kültürel ve siyasal yapımızı ve bu yapının dayandığı temel dinamikleri tanımadığından, akla sarsılmaz güvenle yaptığı ve yapacağı uygulamaların doğurduğu ve doğuracağı olumsuz sonuçları da kestirememektedir. Değişimin hızına paralel

olarak toplumun sarsılarak toplumsal istikrarsızlıkların ortaya çıkmasını hesaplayamamaktadır.

Türk modernleştiricileri tarafından toplumun canlı bir organizma olduğu unutulurak adeta mekanik bir parçaya yaklaşırcasına değişimin tepeden inmece, toplumsal mühendislik anlayışıyla gerçekleştirilmesi söz konusudur. Fakat modernleşme uygulamalarını hayata geçirenler, bu uygulamaların kısa ve uzun vadede oluşturabileceği durumları kavrayabilecek geniş açığa sahip değildir.

Türk muhafazakârlığında kendi toplumsal ve kültürel varlığımızı koruyarak devamlılığın sağlanması noktasında en fazla üzerinde durulan ve temel hassasiyet alanı olarak beliren konu “din” dir. Türk muhafazakârlığı sekülerize edilmiş bir toplumda dinin toplumsal hayat alanından geriletilmesiyle beraber tıpkı Batı’da olduğu gibi ahlâki, manevi buhranların kaçınılmaz olduğu, olacağı kanaatindedir. Zira bir bakışla sekülerleşme projesi olan Kemalist modernleşmenin toplumda çimento rolü üstlenen dinin yerini hiçbir şeyle dolduramayacağı açıktır. Bu durum, aynı zamanda referansını dinde bulan Osmanlı’dan referanslarını sekülerizmde bulan Cumhuriyet’e geçişten bugüne kadar taşınan bir gerilim alanıdır. Laikliğin sadece din ve devlet işlerini ayırmak anlamına gelmeyip dinin toplumsal hayattan uzaklaştırılmasına yol açacak uygulamaların varlığı ile Türk muhafazakârlarının hassasiyeti artmaktadır.

Türk muhafazakârlığının kaygılarından bir diğeri, sol düşünceye ilişkindir. Sol düşünce Türk muhafazakârlığı için sadece siyasal bir akım olarak düşünülmeyip öncelikle emperyalizmin bir uzantısı, sonrasında ise milli kültür varlığımızı tehdit eden yabancı bir unsur olarak ele alınmaktadır. Yaygınlaşan sol düşüncenin propagandasının gayri dini, gayri ahlâki, gayri milli oluşumları artırdığı görülmektedir. Sol, bir taraftan da demokrasinin önünde engel olmaktadır. Belki de solun Atatürkçülüğü ve inkılapçılığı kullanarak ve hatta Cumhuriyetimizin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’ün ismini alet ederek milli kültürün bozulmasına hizmet etmesi Türk muhafazakârlarını kaygılandıran durum olarak görülmektedir.

4.10. Türk Muhafazakârlığının Eksiklikleri

Toplumsal yaşam ve ilişkilerin düzenlenmesi insanlık tarihi kadar eskidir ve bir yönetim konusudur. Siyaset, temelde toplumsal hayatı iktidar esasına göre düzenleme işidir. Başka bir ifadeyle, bireylerin, grupların ortak ve devamlılık arz eden ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirdikleri faaliyetler ve bu faaliyetleri gerçekleştiren toplumsal iktidarlar siyasetin konusudur.

Siyasetin ilk tipik fonksiyonu iç ve dış güvenliğin sağlanması olmuş, daha sonraları olgunun kavramsal muhtevasına ekonomik, toplumsal, sosyo-kültürel fonksiyonlar da dahil edilmiştir. Bu iktidarın nasıl sağlandığı, iktidarın kaynağının neler olabileceği, iktidarın gücünü nereye ve kime karşı kullanabileceği, faaliyet alanlarının sınırlarının neler olabileceği, meşruiyetini nereden aldığı gibi soruları sormak demek siyaset üzerinde çalışmak demektir. Siyaset üzerine sorulan bu sorular aynı zamanda düşünce tarihine ilişkin sorulardır. Bu sorulara tarih içinde doğaüstü motiflerle örülü mit, inanç, din gibi birçok unsur cevap vermiştir. Bugün ise aynı zamanda düşünce tarihinin de konusu olan siyasete ilişkin düzenlemelere ve bu alandaki soru ve sorunlara cevabı ideolojiler vermektedir.

Modern siyaset ise ideolojiler üzerinden yapılmaktadır. İdeolojiler, modern dönemin ürünüdürler ve Batı'da modernite denilen süreçle beraber ortaya çıkarak, premodern dönemden sonra oluşan “yeni dünya” yı yeni bir tarzda düzenlemeye çalışmaktadır. Bugüne ve geleceğe ilişkin yol haritası sunan ideolojiler, toplumsal gerçekliğe yönelik bir açıklamadır ve seçenekler arasında en iyiyi temsil etme iddiasındadırlar.

Dile getirdiğimiz anlamda muhafazakârlık da modern bir ideolojidir. Toplumsal gerçekliği açıklamak üzerine oluşturulmuş, bugüne ve geleceğe yönelik yol haritası ortaya koymayı amaçlamaktadır. Toplumsal gerçekliğin aldığı şekil, ihtiyaç ve beklentilere dayalı olarak değiştiğinden, bunları açıklama ve bugüne ve geleceğe ilişkin yol haritası çizen ideolojiler de kendilerini yenilemek ve değişmek durumundadır.

Gerek Batı'da gerekse ülkemizde her siyasal ideoloji gibi muhafazakârlık da doğduğu günden bugüne birçok değişikliğe uğramıştır. Fakat her ne kadar toplumsal durumun aynası olursa ve ne kadar de yenilenme ve tazelenme geçirirse de geçirsın her ideoloji, bir takım eksiklik ve yetersizlikle sahiptir. Sonuçta toplumsal gerçekliğin bütününi açıklama gücü hiçbir ideolojide yoktur, toplumsal hayat her türlü teorinin önündedir.

Çalışmamızda Türk devlet ve toplumunun muhatap olduğu gerçekliği açıklamak üzerine oluşturulmuş, bugüne ve geleceğe yönelik yol haritası ortaya koymayı amaçlayan ve modern bir ideoloji olan Türk muhafazakârlığının toplumsal gerçekliğin hangi boyutlarını problematik ettiğini, başka bir ifadeyle hangi boyutları eksik bıraktığını ve toplumsal durumu sağlıklı şekilde çözümlemedeki yeterlilik düzeyini ortaya koymaya çalışacağız.

Türk muhafazakâr düşüncesi, soyut akla dayalı tepeden inmecı değişim anlayışına karşı eleştirel bir tavırla gelişirken, bu değişim projesinin aldığı yeni hal olan resmi ideoloji ile girdiği aynı düzeydeki ilişki, onu muhafazakâr düşüncenin doğuş şartlarına hapsedmiştir. Yani Türk muhafazakâr düşüncesi, önceleri eleştirel bir tavra sahipken sonraları bu eleştireliliğini yitirtmiştir. Bir başka deyişle, Cumhuriyet döneminde uygulanan Kemalist modernleşmeyi zamanla farklı bir şekilde okumanın ve sabitlemenin adı olan resmi ideoloji ve onun üreticisi ve taşıyıcısı olan merkezi elitlerle girilen mücadele, muhafazakâr düşüncüyü kısırlaştırmıştır. İlk bakışta resmi ideolojinin her alanda belirleyiciliğinin şiddetli hissedildiği Türkiye şartlarında, ona karşı argümanla hayat bulan muhafazakâr düşüncenin, resmi ideoloji ile girdiği her hesaplaşmada oldukça canlı olduğu düşünülebilir. Hatta bu canlılığın, yani sık sık gündeme gelme durumunun, muhafazakâr düşüncüyü geliştirdiği ve derinleştirdiği kanısının doğmasına neden olabilir. Fakat Kemalist modernleşmenin ve onu farklı bir şekilde okumanın ve sabitlemenin adı olan resmi ideolojinin temelinde yatan 18. yüzyıl pozitivizminin argümanlarına, muhafazakârların aynı teorik içerikle tekrar tekrar cevap verme durumu, onu canlı olarak göstermiş olmakla birlikte, oldukça olumsuz etkilemektedir. Söylenebilecek birinci eksiklik, ilk dönemlerde muhafazakâr düşünceye canlılık

kazandıran durumun süreç içinde, Türk muhafazakârlığını tekrara düşürerek kısırlaştırıcı etkisi olmaktadır (Akıncı, 2008: 226).

Muhafazakâr düşüncenin bazı çelişkilerinden de söz etmeliyiz. Din ve modernleşme ya da yenileşme konusunda her ne kadar geleneksel İslâmi literatür içerisinde kalsalar da düşüncelerinden, Batı'nın kültürel değerlerinin de ulaşılması gereken bir noktada olduğunu kabul eden bir yaklaşımın zaman zaman muhafazakâr düşünceye sızdığı görülebilir. Bu, onların bir taraftan kültür konusunda astlık üstlük ilişkisini reddeden tutumları ile bağdaşmazken, diğer taraftan kendi değerlerinin üstün olduğu şeklinde formüle edilebilecek düşünceleri ile de çelişmektedir. Bu durum, kendi düşüncelerinin bütünü ile çelişik bir nokta olarak işaretlenmelidir. Fakat gelinen noktada, Türk muhafazakâr düşünürlerinin görüşleri üzerinden, din ve modernleşme konusunda daha derin teolojik tartışmaların yapılması gerektiğine işaret edilmelidir (Akıncı, 2008: 226-227).

Türk muhafazakârlığında ve genelde Türk sağ siyasetinde Hoccoğlu (2002: 168) daha temelden eksiklikler görmektedir. Ona göre, içerisine Türk muhafazakârlığının da dahil edilebileceği Türk sağı, kronik ve olumsuz bir hastalık olarak felsefeyi ve felsefi geleneği reddetmiştir. Felsefesizliğin ve bu anlamda bir geleneğin oluşturulamamasının beraberinde getirdiği sonuç olarak fikir katı bir ideoloji haline dönüşmektedir. Düşünce yerine eylemin, teorik tefekkür yerine pratik tavır almaların daha saygın görülmesinin nedenleri arasında bu gerçek yatmaktadır.

Öğün (1999: 378-385) için muhafazakârlık, karşı devrimcilik devrimcilik, kapitalizm sosyalizm arasında üçüncü bir yol arayışı olarak ortaya çıkmasına ve ölçülülük, itidal gibi kavramlardan beslenmesine rağmen, bu kavramların hakkını verdiğini söylemek doğru olmaz. Öğün'e göre, Türk muhafazakârlığı taşralı bir zihniyetin zincirlerini kırabilmiş değildir, yapması gereken köylülük ile estetiksizleşme arasındaki güçlü kültürel bağlantıların hafriyatını

gerçekleştirmesi, tabanıyla hesaplaşarak, ölçülü seçkinliği kazanması, birey temelli hümanistik geleneğini bir an inşa etmesidir.

Türk muhafazakârlığı için söylenebilecek öncelikli eksikliklerden öncelikli olanı, karakterize olduğu Türk modernleşme çaba ve uygulamalarının doğuş şartlarına hapsolmasıdır. Hareket noktası ve köklerini Osmanlı modernleşmesinde bulan Türk modernleşmesi ile de kritik varoluşunu ortaya koyan Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyetçi modernleşmeyi ele alırken ortaya koyduğu eleştirel tavrı geçmişini değerlendirirken sergileyememiştir. Bu noktada eski ile yeni, geleneksel olanla modern olan arasında eleştirel tavrın getireceği doğurgan üçüncü yol açılımlarını sağlayamamıştır. Başka bir açıdan Türk muhafazakârlığı, imparatorluk geçmişine sahip olmanın beraberinde getirdiği ufku ve vizyonu ortaya koyamamış, kendini dar bir çevreye ve günlük ve popüler siyasete sıkıştırmıştır. Bu noktada, imparatorluk zihniyetinden beslenen eleştirel, vizyonlu ve geniş ufuklu tavrı, eleştirdiği resmi ideoloji tarafından kapana sıkıştırılmıştır. Bu kapanda resmi ideolojinin kendini de sıkıştırdığı görülmektedir.

Türk muhafazakârlığı, kendi problemlerini tanımlarken kendi gramer ve kavramlarını üretememiştir. Bunda felsefesizliğin büyük rolü bulunmaktadır. Felsefesizliğin bir diğer sonucu olarak, doğuş sürecindeki eleştirel tavrının üretkenliğini kaybettiği, kendini tekrar eden bir noktada dogmatikleşme tehlikesi ile karşı karşıya olduğu söylenebilir. İddia ettiği ve gerçek olduğu üzere, dünya tarihinde eşine rastlanmayacak bir geçmişe sahip çıkmasına karşın, bu geçmişini hem kendisi hem imparatorluk geçmişini beraberce paylaştığı toplumlar adına ve yine sahiplendiği Türklük ve İslâm'ın değerlerini evrensel düzeye taşıma adına kendisinden bekleneni gerçekleştirememiştir. Örneğin, İslâm'la karakterize olmasına rağmen evrensel bir ümmet veya İslâm kardeşliği geliştirememiştir. Başka bir örnek olmak üzere, paylaşımcı, adaletçi değer ve kavramları dilinden düşürmezken özgün bir ekonomi görüşü içermemektedir. Bu noktada laik, resmi ideolojinin siyasal söyleminin markajı altında kalmıştır. Muhafazakâr düşüncesini beslediği tarihe, topluma ait değerlere ve geçmişe

sahip çıkmanın gerçekçi sorumluluğunu değil sembollerden beslenen retoriğini yapmıştır.

Türk muhafazakârlığı, toplumsal hayatın zorunlu ve kaçınılmaz sonucu olan değişim noktasında uygulama ve sonuçları beklemeksizin değişimin yöneticiliğini yapabilecek iradeyi gösterememiştir. Başka bir ifadeyle, değişime ilişkin değer, norm ve ölçütleri içeren ve felsefi bir damardan beslenen, tutarlı bir metodoloji geliştirememiştir. Belki de en önemli eksiklik olarak filozofunu yetiştirememiştir. Gündemini önceleri resmi ideolojinin sığılığı, sonraları soğuk savaşın iki kutuplu dünyası, şimdilerdeyse yine dış dünyanın entelektüel pazarını oluşturan küresel enformasyon belirlemektedir. Böylece insana, topluma ve evrene bakışının yansıması olan, kendinden kalkarak dünyaya seslenen, sanatta, edebiyatta, dilde, müzikte ürünler ortaya koyamamıştır. Bu durum, sosyal bilimler alanı için de geçerlidir.

Türk muhafazakârlığı, demokratik bir anlayışa sahip olmasına rağmen farklılıkları kabul noktasında örneğin sola bakışta hoşgörüyü ve yumuşak tavrını yitirmektedir. Bu eksik bir demokratik kavrayışla kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle sol düşüncüyü emperyalizme hizmet eden konumda ötekileştirerek solu akademik düzeyde kavrayamamıştır ve halen kavrayamamaktadır.

4.11. Türk Muhafazakârlığının Önemli Figürleri ve Sâmiha Ayverdi'nin Konumu

Herhangi bir düşünce veya düşünürün biyografisini şekillendiren içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve kültürel koşullardır. Nasıl çocuk içinde yaşadığı ailenin rengini alırsa düşünceler ve yaklaşımlar mevcut dönemin eseri olmaktadır. Yaşanılan dönemin ortaya çıkardığı sınırlılık, yetersizlik ve engeller farklı kişilerde farklı etkiler yapar. Dolayısıyla ele alınan konuya yaklaşım her

ferdin kendi penceresinden olmaktadır. Olaylara, düşüncelere ve topluma yaklaşım farklılık arz etse de Türk muhafazakârlığının ortak bir paydası ve amacı vardır. Bu ortak payda doğrultusunda bir ağacın farklı dallara ve kollara ayrılması gibi farklı fonksiyonel düşünce tarzları doğmaktadır (Ramazan, 2008: 45-46).

Çalışma konumuz olan Sâmiha Ayverdi de gerek içine doğduğu çevrenin ve dönemin gerekse edebi şahsiyetinin oluşturduğu kendine özgü bir kavrayışla döneminin konu ve sorunlarını ele almıştır. Osmanlı ve Türk modernleşmesine ve beraberinde konu ve sorunlarına muhafazakâr bakış açısıyla ama kendine özgü kavrayışla yaklaşmıştır.

Türk muhafazakârlığı ele alınırken kültürel muhafazakârlık, İslâmcı muhafazakârlık, milliyetçi muhafazakârlık, liberal muhafazakârlık olmak üzere dört başlık gündeme gelmektedir. Kültürel muhafazakârlık, düşüncelerini siyasal değil kültürel düzlemde ifade etmesiyle, İslâmcı muhafazakârlık, düşüncelerinde dini duygu ve anlayışa daha çok yer vermesiyle, milliyetçi muhafazakârlık, düşüncelerini siyasal ve kültürel düzlemde ifade etme yolunu tercih edip milli duygulara daha çok önem vermesiyle, liberal muhafazakârlık, muhafazakârlık ile liberalizmi ahlâki bir düzen arayışında buluşturmasıyla birbirlerinden ayrılmaktadır (Safi, 2007: 135-189). Bu ayrımın göreliliğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü Türk muhafazakârlığı, duruma ve koşullara göre, bu ayrımı anlamsız kılacak şekilde birbirine yaklaşmaktadır. Biz çalışmamız açısından Sâmiha Ayverdi'yi yapay olan ayırmadan faydalanarak analiz amacıyla genel içindeki yerini tablo kullanarak işaretlemek istedik.

**KAVRAM TABLOSU 2: TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ ÖNEMLİ FİGÜRLERİ
VE SÂMİHA AYVERDİ'NİN KONUMU***

Kültürel Muhafazakârlık	İslâmcı Muhafazakârlık	Milliyetçi Muhafazakârlık	Liberal Muhafazakârlık
Mustafa Şekip Tunç İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu Peyami Sefa Yahya Kemal Ahmet Hamdi Tanpınar Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu	Mehmet Akif Ersoy Necip Fazıl Kısakürek	Nurettin Topçu Mümtaz Turhan Erol Güngör Abdulhak Şinasi Sâmiha Ayverdi	Ali Fuat Başgil

*Bu tablo, (Safi, 2007:123-192) 'den yararlanılarak hazırlanmıştır.

5. BÖLÜM

SAMİHA AYVERDİ’NİN HAYATI, EDEBİ ŞAHSİYETİ, DERNEK VE VAKIF FAALİYETLERİ

Bu bölümde çalışmamızda konu edindiğimiz Sâmiha Ayverdi’yi tanıtmaya çalışacağız. Bu amaçla yazarımızın öncelikle hayatı, soyağacı, kronolojisini aktarmaya çalışacağız. Muhakkak ki bir yazarın yetişmesinde aile çevresi, yakın ilişkide bulunduğu yakın akraba ve tanıdıkları, aldığı eğitim, etkilendiği şahıslar, kitaplar vardır. Ayverdi’nin hayatını aktarmaya çalışırken bu unsurların altını çizmek isteyeceğiz. Sonra eserlerinin genel bir dökümünü verip aldığı ödülleri dillendireceğiz.

Ayverdi, Türk muhafazakârlığı düşüncesi içinde özgün bir konumda yer alarak bireysel düzeyden insanlığa yönelen geniş bir çerçevede sorunlara yaklaşmıştır. Bu onun teorik olarak değerlendirilmesi gereken tarafıdır. Fakat Ayverdi’nin bir diğer tarafı da teşkilatçılığıdır. Hayatı boyunca ara vermeksizin dernek ve vakıf faaliyetlerinin gerek örgütlenmesinde ve gerekse işleyişinde katkıda bulunmuş, bu faaliyetleri olabildiğince destekleyici tavra sahip olmuştur.

Biz çalışmamızda Sâmiha Ayverdi’nin düşünce ve görüşlerini anlamayı kolaylaştıracak düşüncesiyle, katkıda bulunduğu bu dernek ve vakıflardan olan Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı’nı, Türk Kadınları Kültür Derneği’ni, Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı’nı ve İstanbul Fetih Cemiyeti’ni kısaca tanıtmaya çalışacağız. Bu bölümden sonra bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi’nin söylemini ve söyleminin bileşenlerini ele almaya çalışacağız.

5.1. Hayatı

Son dönem kültür ve edebiyat hayatımızın önemli mütefekkiye ve mutasavvıflarından olan Sâmiha Ayverdi, 25 kasım 1905 yılında ramazan ayının kadir gecesine rastlayan gününde, İstanbul'un Şehzadebaşı semtinde, Kalenderhane Camii çevresinde bulunan Toprak (bugünkü Delikanlı) Sokak'ta doğdu.

Babası piyade kaymakam İsmail Hakkı Bey, Bolu'dan İstanbul'a gelmiş, askeri okulda eğitimini tamamlamış ve 1866'da Girit isyanı sırasında şehit düşmüş Zerde Bıyık Hasan Bey'in oğludur. İsmail Hakkı Bey, daha yedi aylıkken yetim kalır. Büyüyünce o da babası gibi askerlik mesleğini tercih eder ve Balkan ve Birinci Dünya Savaşları'nda gazi olur. Babası, Milli Mücadele yıllarında İstanbul'dan Ankara'ya insan ve silah kaçırılmasında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bu durumu yazarımız, "... babamın babası Girit topraklarında yatan bir şehit, babam da belinde kılıç, ayağında çizme bir askerdir." (Ayverdi, 2005b: 43) şeklinde anlatır.

Sâmiha Ayverdi, soyunun Ramazan Oğulları'na kadar uzandığını babasına dayanarak şöyle nakleder:

"Ramazanoğulları'ndanız. Bir ceddım yeniçeri, bir ceddım Macar ellerinde yatan Gül Baba, büyükbabam şehit, babam gazi. Ecdadımız ölüm dirim macerasını bu topraklarda yaşamış, hayat ve beka oyununu bu topraklarda oynamış. Bir Orta Asya damgasını taşıyan bize ne düşer, artık onu siz hesap edin." (Ayverdi, 2008e: 112).

Annesi Meliha Hanım'ın soyu, bugün Budin'de medfun olan Bektaşî dervişi Gül Baba'ya dayanır. Gül Baba, Merzifonlu olup 16. yüzyılda yaşamış ve Kanuni Sultan Süleyman'ın Budin fethine katılarak orada şehit düşmüştür. Halen türbesi ve tekkesi müze olarak ziyarete açık bulunmaktadır. Gül Baba Tekkesi'ni Ayverdi eserinde şu şekilde anlatmıştır:

“Horoz Kapısı dışında Veli Bey İlicası yanına bağlı, bahçeli bir bayır üzerinde mamur bir tekkedir. Dervişler gazaya giden süleha-i ümmettir. Kış ve yaz meydanlarında gunagun şamdan, çerağ, kandiller, gülbedanlar ve buhurdanlar bulunur. Bu tekke Gazi Mihal Zadelerin hayratı olup ayende ve revendeye nimet-i nefisesi mebzuldür. Bizzat Gül baba çimenlik ve çiçeklik içre kurşun örtülü bir kubbede medfundur.” (Ayverdi, 2010e: 249).

Ayverdi'nin büyükbabası Hilmi Bey'in ağabeyi, İkinci Sultan Abdülhamid'in Meclis-i Maliye Reisi İbrahim Efendi'dir. İbrahim Efendi, yazarımızın İbrahim Efendi Konağı adlı otobiyografik eserinin kahramanı olacaktır. İbrahim Efendi Konağı, yazarımız için çökmekte olan imparatorluğun küçük bir sembolü ve örneği iken anneannesi Halet Hanım'ın evi Müslüman Türk kültürünün yaşandığı mekan olacaktır.

Ayverdi'nin büyükannesi Mısır Vekili Hacı Süleyman Ağa'nın torunu Halet Hanım, sosyal seviye, bilgi ve görgü bakımından İstanbul'un güzide ailelerinden birine mensuptur. Torununun karakter gelişiminde büyük etkisi olan Halet Hanım'ın dizinin dibinde yetişen Sâmiha Ayverdi, gerek aile çevresinde gerekse anneannesinin akraba, eş dost meclislerinde gördüğü İstanbul medeniyetini büyük bir titizlikle hafızasına nakşeder.

“Ben Şehzadebaşı'ndaki evimizde doğdum, yaz mevsimleri hariç on dört yaşıma kadar bütün bu çocukluk devrimi, hep aynı evde geçirdim. Taşlıklar, taş odalar, kilerler, mutfaklar, yükler, dolaplar, sandık odalarının arasını bir örümcek ağı gibi ören hareketli ve tasasız günlerim, sevinçlerim, üzüntülerim, hep aynı çatı altında geçti.” (Ayverdi, 2008e: 125).

Yazarımız, Osmanlı coğrafyasının çok dilli, dinli ve milletli sosyo-kültürel zenginliğini çocukluk yıllarından itibaren doğal bir havada teneffüs etmiştir. Bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Çocukluğum, bir Gürcü, Çerkez, Habeş, Zenci ve Arnavut vatandaşı çevresi içinde geçti. Çatımızın altındaki bu ayrı ırk ve coğrafyadan gelmiş kimselerin hepsini Türk olan anam babam gibi soydaşım zannederdim. Zira büyüklerimden de onlara karşı olan muamelesinde, ayrılığa delalet edecek en küçük bir imadan dahi eser bulunmazdı.” (Kırzioğlu, 1990: 5).

Annesi Meliha Hanım, otoriter bir İstanbul hanımefendisidir. Babası ise son derece nekre, neşeli, hayattan kam almayı bilen bir insandır. Aynı zamanda öyle dürüsttür ki bir lokma ekmeğin bulunmadığı zamanlarda suiistimale müsait bir mevkide bulunmasına rağmen haram lokmaya tenezzül etmez (Yüksel ve Uluant, 2005: 15). Bu durumu Ayverdi şu şekilde ifade edecektir:

“...seferberlik yıllarında çıkan ekmekler kabuk tutmadığı için tepsi ile fırına sürülür, vesika ile halka verilirdi. Ancak, bu cıvık cıvık madde, ekmekten ziyade bir turuncumsu balçık gibiydi. Nur içinde yatsınlar, annemle babam, biz iki çocuğa, bu çamuru yedirmemek için, dükkân sattılar, ev sattılar, mal mülk sattılar. Harp içinde babam, hem askerdi, hem de levazım idi. Amma, evlatlarının kursağına bir lokma haram sokmadı.” (Ayverdi, 2010d: 133-134).

Şahsiyetinin şekillenmesinde ailesi ve diğer aile efradının büyük etkisinin bulunduğunu gördüğümüz Ayverdi, kalabalık bir aile çevresinde yetiştiğinden geniş bir etki alanına ve sevgi çemberine muhataptı. Eserlerinde ailesine ve bu etki alanına ilişkin bilgileri, arka tarafta imparatorluktan cumhuriyete geçişin filmini de seyredbildiğimiz, bulabiliyoruz.

“Annem iyi insandı. Dürüst, hayırsever ve bilhassa asil bir ruha sahipti. Öyle ki adeta çağlar yaşamış tarihi bir sima, derinlerine sinmiş bir debdebe ve ihtişamdan arta kalıp, yolu bu yola uğramış bir başka alemin hatıra şahsiyeti gibi idi.” (Ayverdi, 2005b: 50).

Aile fertlerinin annesi olan Meliha Hanımefendi'ye karşı sevgi dolu olduğunu belirten Ayverdi, bu durumu şöyle anlatır: “Düşünmeye değer olan, bu kadar ince elenip sık dokunarak mayası tutulmuş bir kimseye, ömürleri boyunca bir sevgi ve alaka tahtı kurmuş olanlar, anası, babası, dadısı ve arka planda olmalarına rağmen dayıları, amcası ve bütün bir muhiti mi idi?” (Ayverdi, 2005b: 50-51).

Ayverdi, tüm özene rağmen annesinin daima nazlı, daima gayri memnun ve hayatın istiskaline uğramamış olmaktan gelen bir tokluk içinde olduğunu ve dolayısıyla dudaklarında hoşnutluk tebessümü ve canlı neşe uyandırmanın pek mümkün olmadığını belirtir ve hayata intibak zorluğu olan annesine her sefanın

bir de cefası bulunduğunu kimsenin söylemediğini ekler (Ayverdi, 2005b: 49-50). Fakat annesinin yaratılıştan imtiyazlı insan, ezel gününde hissesine bol ve zengin pay düşen müstesnalar kafilesinden biri olduğunu söyler (Ayverdi, 2005b: 144).

Başka bir eserinde, Rahmet Kapısı'nda, annesi için

“...annem asil bir ruhun sahibiydi. Bir kere masumdu. İhlaslı idi. Mahzurlu, ters karar ve davranışları hep gayr-i iradi idi; ‘A...ben ne dedim?’ diye söylediği sözün muhatabını üzdüğünü gördüğünde, bu şaşması cidden samimi idi. Evet, ezel hamuru yoğrulurken ona, riya, yalan, gıybet ve dünya hırsı gibi çirkinliklerden bir nebze olsun katılmamıştı.” (Ayverdi 2008e: 53)

demektedir.

Şahsiyetinin şekillenmesinde bir diğer aile ferdi babasıdır. Başka bir eserinde,

“Babama gelince dürüst insandı. Namuslu ve etrafına hayırhahtı. Bilhassa ne kendi haram lokma yer ne de bize yedirirdi. Ama annemin ağır ve saltanatlı içyapısı ile kıyaslanınca ortaya birbiri ile ölçülemeyecek iki ayrı tablo çıkardı. Zira babam kalender, zevk ehli, nüktedan ve hayatı hafifinden alarak günün gün etmeyi, ciddi meselelerden uzak durmayı seven insandı. Ekseri akşamları eve işrekli gelir; çoluğunun çocuğunun yanında asla eline kadeh almaz, anneme saygı gösterir, hatta kendi ölçülerine göre severdi de. Fakat yan yana çizilmiş iki ayrı hat gibi pek az noktalarda birleşerek hep mesafeli, hep birbirlerine uzak giderlerdi.” (Ayverdi, 2005b: 51)

ifadelerini kullanır.

Ayverdi, babasının gülmeye de güldürmeye de bahane arayan, hadiselerle latife çeşnişi veren espirili ve hoş insan (Ayverdi, 2005b: 119) olduğunu ve dürüst ve namuslu kimselerin makbulünü kazanan suistimallere göz yummayan tabiatıyla hilekar ve sahtekarların gazabını üstüne çektiğini (Ayverdi, 2005b: 147) anlatır.

Anne babasının yetişme tarzlarının farklı, bilhassa duygu, düşünce ve mizaçlarını meydana getiren malzemenin birbirine benzemeyen maddelerden dokunduğunu söyleyen Ayverdi (2005b: 52), anne ve babasının ilişkisine

değinken yan yana giden iki hat arasında mesafenin asla kapanmadığını, her iki çizginin de tek hat halinde birleşememenin azabını çektiğini dile getirir.

Şahsiyetinin şekillenmesinde anne babasıyla beraber geniş aile içinde yetişmesinin etkisiyle diğer akrabaların ve aile efradından sayılan dadıların da büyük etkisinin bulunduğunu gördüğümüz Ayverdi için babasının düzenlediği selamlık sohbetleri de önemli bir yere sahiptir.

Sâmiha Ayverdi, daha dört yaşından itibaren babasının, evinde, selamlık odalarında, tertiplediği ve Ziya Paşa, Cevdet Paşa, Alaeddin Bey, Ahmet İzzet Paşa, Çürüksulu Mahmut Paşa, askeri ressamı Ali Rıza Bey, Sami Bey, Reşid Bey, edebiyat tarafı ağır basanlardan Ali Nusret Bey gibi zevatın yer aldığı selamlık sohbetlerine katılır. Bu özel toplantılar, katılanlardan da belli olduğu üzere bir çeşit akademi taslağı olup sanat, fikir, toplum ve siyaset sohbetlerine açıktır (Ayverdi, 2005b: 147).

Bir dönem cazibe merkezi olan, okumuş yazmış kimselerden oluşan bu baba dostlarının meclislerinde Ayverdi, bir eksiklik ve zaman zaman boğuculuk hissetmektedir. İçindekilerin sanki tek kanatları sakattır ve ortada dönen fikirler ise sanki musalla taşı üstünde gömülme saatini bekleyen ölümler gibidir (Ayverdi, 2005b: 55).

Bir süre bu boşluğu anlamlandırmaya çalışan yazarımız, daha sonraları selamlık sohbetlerinde hakim olan ruhun Tanzimat zihniyeti olduğunu söyleyecektir. Bu Tanzimat zihniyeti, maddeci Tanzimat aydınını doğuracaktır. İşte zihniyeti ve dolayısıyla aydınını şekillendiren maddecilik, gelecek nesiller üzerinde gerek zihinsel gerekse ruhsal tahribata neden olacaktır. Yazarımız için selamlık sohbetlerini simgeleyen zihniyet ve ana soyunu idare eden zihniyet, iki ayrı dünyayı anlatıyordu (Ayverdi, 2005b: 141-142).

Uzun bir bocalama devresinden sonra hayat tercihi yapmıştır. Bu durumu şöyle dile getirmektedir:

“Zira uzun bir bocalama devresi geçirmiş olan kız, annesi ile babasının iki ayrı nirengi noktası arasında çok gidip gelmiş, zihninde ve gönlünde biriktirdiği hamule üstünde çok düşünmüş, sonunda da, üstünde bina kurulamayacak kadar kaygan ve muhataralı bulduğu madde zemininde

karar edemeyip, kökleri hayat ve beka derinliklerine uzanmış mana dünyasına doğru yürümeye başlamıştır.” (Ayverdi, 2005b: 150).

Sâmiha Ayverdi, 1905-1993 yılları arasında yaşadığına göre, İkinci Sultan Hamid, İkinci Meşrutiyet, İttihad ve Terakki, Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı, İstiklal Savaşı ve Cumhuriyet devirlerini idrak eder ve küçük yaşlarında imparatorluğun çöküş ve cumhuriyetin kuruluş sahnelerine şahit olur. 31 Mart Vakası, İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali, Balkan Savaşı sonrasında Rumeli'den dalga dalga gelen perişan haldeki göçmenler, asker olan babasının cepheden geldikten sonra büsbütün değişen hali, İstanbul'un işgali, askerlerin karargah olarak kullandıkları komşu evden yükselen memleket türküleri, Tek Parti Dönemi, çok partili hayata geçiş, ihtilal ve darbeler...

Aile çevresinde aldığı terbiye, görüp yaşadıkları, selamlık sohbetlerine hafızasına kazılanlar, tüm bunlar, Ayverdi'yi olabildiğince besler ve gerek şahsiyetinin gerekse fikriyatının oluşmasında son derece etkili olur.

Küçük yaşta mahalle mektebine başlayan Ayverdi, Süleymaniye İnas Numune Mektebi'ni 1921'de bitirdi, resmi okullarda okumadı, eğitim ve öğretimine evde özel olarak devam etti. Fransızca öğrendi, keman dersi aldı, çeşitli eserlerden Doğu ve Batı klasiklerini, düşünürleri babasının zengin kütüphanesinde buldu ve okudu.

Sâmiha Ayverdi, 16 yaşında bir kaymakamla evlendirilir, beş yıl süren bu evlilikten Nadide adında bir kız çocuğu olur, ruhen ve fikren anlaşılamadığı eşinden ayrılarak evlilik defterini kapatıp kendini kızını yetiştirmeye ve yazmaya adanır. Esas kişisel ve fikri gelişiminde etkili olan ve önceki kazanımlarını tamamlayan, hatta ölçü kazandıran kişi, dayısı Server Hilmi Bey'in mektep arkadaşı olan, yirminci yüzyılın önemli mütefekkir ve mutasavvıfı Kenan Büyükkaksoy'dur. Mübarek bir zat olan Kenan Büyükkaksoy, 1867'de Selanik'te doğmuş, ilk manevi terbiyesini annesi Hatice Cenân Hanım'dan almış, Galatasaray Sultanisi'ne girip mektebi bitirdikten sonra çeşitli şehirlerde ve bu arada Medine'de de beş yıl lise müdürlüğü, maarif müdürlüğü, yüksek okullarda

müdürlük ve maarif müfettişliği görevlerinde bulunmuştur (Yüksel ve Uluant, 2005:16-24).

Binark (1999: XV)'a göre, "Sâmiha Ayverdi'nin asıl ruhi ve manevi gelişmesi, şahsiyetinin teşekkülü, İstanbul Fatih'te Altay Ümm-i Ken'an Dergahı'nın şeyhi Ken'an Rifai'nin irşadı ile olmuştur." Ayverdi (2005b: 47), her düşünceye, her duyguya saygı gösteren, imanla vatani etle tırnak gibi birbirinden ayırmayan ustasının çırağı olarak kendini anlatmaktadır.

Ayverdi'nin Nezihe Araz, Safiye Erol ve Sofi Huri ile beraber yazdıkları Ken'an Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık (2009) Ken'an Rifai'nin hayatını, görüşlerini aktarmakta ve huzurunda tutulmuş notları içermektedir. Yine Dost (1999) adlı eseri hocası Ken'an Rifai'nin görüşlerini anlatan bir biyografik eserdir.

Zira Sâmiha Ayverdi için Kenan Rifai ve manevi sultan olan annesi Hatice Cenân Hatun, canlarını insanoğlunun huzur ve selametine adanmış birer rehber ve kurtarıcıdır ve yirminci asra bir ilahi rahmet olarak gelmişlerdir (Ayverdi, 2005b: 82-83).

Ayverdi, kendisini irşad edip hakikatle tanıştıran ve bu zor yolda ona rehberlik eden hocasına eserlerinde esaslı bir şekilde yer vermiştir:

"Ömür nedir, ne kadardır? Kimse sanmasın ki bir çocukluk, gençlik, ihtiyarlık vardır. Şu ağzıma kadar zehirle dolmuş gönlümün üstüne kasem ederim ki, hayat, bir göz açıp kapama zamanından uzun değil. Eğer hesap günü, melekler gelip de bu ömrün hasılını soracak olurlarsa, ben de onlara, bölüntüye gelmez, taksime uğramaz o tek soluğun içine, sende başka sığacak bir hayal olup olmadığını soracağım ey şanlı talihim, ey cihangir, ey dost!" (Ayverdi, 2008b.102).

Yine başka bir yerde Sâmiha Ayverdi, Medine'nin Müslümanlıktan önceki ismi olan Yesrip'i kullanarak hocasına, hocasının görev yaptığı yerle, gönderme yapmıştır:

"Kimsin? Diye sordular.

Bu dünyada işi bitenim! dedim.

Öyle de neden sefere çıkmazsın? Dediler.

İşi bitmemiş olanlara yoldaşlık etmem muraddır, dedim.

Senin için mürid diyenler de, murad diyenler de var, hangisisin sen? dediler.

İşte buna gülesim geldi Yesriplim! Kah mürid kah muradın olduğumu onlara söyler miyim hiç?” (Ayverdi, 2007a: 9).

“Bir kendi kendini arayış demek olan tasavvuf, insan idrakinin şahsında merkeze olan ilahi gerçeğe uzanışı ve ele geçirdiği hakikatle nafakalanışıdır.” (Ayverdi 2005a: 273) diyen mütefekkirimiz ilk romanı olan Aşk Budur'u 32 yaşında yayınlar ve peş peşe diğer kitapları basılır. Bu romanlarda tasavvufi unsurlar ve manevi arayış ve aşk dikkati çekmektedir. İnsanın kendisini bulması ve bunu gerçekleştirirken geçirdiği merhaleler, çevresi ve Allah'la olan ilişkileri romanlarının esas konusunu oluşturmaktadır. 1946 yılından sonra tür değiştirerek roman yazmaya son verir. Bu aşamadan sonra milli kültür ve manevi değerlerin gelecek kuşaklara aktarımı noktasında sorumluluk hissederek daha çok toplumsal ve tarihi konu ve olaylara ağırlık veren eserler yayınlar. Resmi bir görev almayarak tüm gayretini bu hedefe yönlendirir. Roman, hikaye, mensur şiir, biyografi tarih, hatıra, seyahatname, mektup, deneme, sohbet ve makale alanlarında eserler verir. İstanbul'un kültür ve medeniyetini anlattığı eserleriyle örf ve adetleri, mimari özellikleri, günlük yaşayışı, sakladığı manevi dünyası ile kaybolan bir tarihin kaydını tutarak Ahmet Rasim, Ruşen Eşref Ünaydın, Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Abdülhak Şinasi Hisar'la beraber “İstanbul yazarı” olarak adlandırılır.

Hatipoğlu (1988: 113)'na göre, Ayverdi için İstanbul, Orta Asya'dan gelen ve İslâm'dan aldığı hız ve imanla Anadolu'da Konya, Bursa ve Edirne'yi aşarak kendisinde karar kılmış bir milletin meydana getirdiği, insanı merkeze alması bakımından dünyanın tanıdığı tek medeniyetin zirveye çıkışına ve düşüşüne şahit olmuş ve bu şehadetin işaretlerini bağrında barındırmış bir beldedir. İstanbul sadece Türk zevki ve zekasının meydana getirdiği bir medeniyetin merkezi değil, o medeniyetin darma dağınık hale getirilişinin hatıralarıyla yüklü bir şehirdir.

Tanzimat romanlarından aşına olduğumuz konak ve yalı şeklinde kendini gösteren çift ikamet mekanları, Ayverdi için de geçerlidir. Kış mevsimini Şehzadebaşı'ndaki konakta geçiren yazar, yazın önceleri Anadolu Hisarı'ndaki yalıya, sonraları ise Çamlıca'daki evlerine geçmektedir. Ayverdi, İstanbul'un konak ve yalı arasında geçen kültürünü bizzat yaşamış ve imparatorluğun gözbebeği olan İstanbul hayatını kaleme almıştır.

Kendisinde yazma arzusunu tetikleyen olayı ve eser ortaya koymasındaki nedeni yazarımızın ağzından takip edelim:

“Bana ilk defa yazma arzusunu ilham eden şey nedir bilir misiniz? Bir gün prensip ve duygularıma hiç uymayan bir kitap okumuştum. Bu kitabı okur okumaz, orada kendime aykırı gelen şeyleri reddedebilmek için kaleme sarıldığımı gayet iyi hatırlıyorum. Eserlerimi yazdıran saika gelince, toprak altına gömülmüş bir tohumun zamanı gelince inkişafı nevinden günün birinde kendimi tarlada sürmüş bulduğum zaman buna ben de şaşıtm. Ezel tasarrufu beni o tarlanın bir köşesine gömmüş olabilir; fakat onun sürüp gelişmesinin saiki, lütfedin de benim sırrım olarak yine bende kalsın.” (Binark, 1999: XIX).

Ünlü (2005: 23)' ye göre, yazar Ahmet Kabaklı'nın tespitiyle Ayverdi, çoğu eserinde eski ve çok işlenmiş tasavvufa yeni yorumlar, ifadeler ve benzetmeler getirmeyi başarmıştır. Ona göre, maddi kalkınmanın yanı sıra bir de manevi yükseliş vardır ki çağımızın insanı hem geçmişe bakmak hem geleceğe yönelmek suretiyle bu yücelişe erebilir. Bu görüşte kavga yok, düşmanlık yok, kitleleri birbirine düşürmek ve kıskandırmak yok. Allah ve barış vardır ki bu görüş, maddeci çözüm yollarının hiçbirine güvenmez ve çözümü tarihi, milli ve manevi değerlere bağlı yükselişte arar.

Türk tarihi ve kültürünün zirve noktası olarak kabul ettiği Osmanlı tarih ve medeniyeti içinde Ayverdi için Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet'in özel bir yeri vardır. Ayverdi, Fatih Sultan Mehmet'in gelecek nesiller tarafından hakkıyla bilinmesi ve örnek alınması için bir eser keleme almış ve ayrıca Fetih Cemiyeti'nin faal üyeliğini yapmıştır.

İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü, ve Yahya Kemal Enstitüsü'nde faal üyeliklerde bulunmuş, Türk Kadınları Kültür Derneği İstanbul şubesinin ve

Kubbealtı Akademisi'nin kurucu üyesi olarak çalışmış, akademiye yazılarıyla sürekli desteklemiştir. Bu kuruluşlar bünyesinde musiki, tezhip ve hat kursları, milli kültür ve edebiyatımızı dillendiren seminerler ile cemiyetteki büyük eksikliğin doldurulmasında yardımcı olmuştur. 1969-1980 yılları arasında çeşitli Avrupa ülkelerine yaptığı seyahatlerde tuttuğu notları yayınlamıştır. Sâmiha Ayverdi, ömrünün son yıllarını daha çok yazarak geçirmiştir. Hakkında çıkan yazılarda kendisi için kullanılan "Mistik Bir Kadın Yazar", "Sâmiha Ana", "Vatan Ana", "Yaman Bir Türk Akıncısı", "Alperen", "Milli Hafıza", "Vakıf Ana", "İstanbul Hanımefendisi", "Son Osmanlı" gibi sıfatlar yazarımızın karakteristiğini verici ve dikkat çekici niteliktedir. Birçok ödülün sahibi olan ve hayatını Türk ve İslâm kültür ve medeniyetine hizmete adanmış mütefekkirimizin 87 senelik ömrü, 1993 yılı ramazanının 22 mart'ında yine bir kadir günü sona erer. Merkez Efendi Kabristanı'nda toprağa verilir (Yüksel ve Uluant, 2005: 27-33).

Göze (1988: 81) için Sâmiha Ayverdi, "vicdan aynası" dır. Dağılmış çözülmüş, hasta düşmüş bir toplumun fertlerine tutulan vicdan aynasıdır. O milli vicdanı besleyen unsur ise milli hafızadır. Eserleriyle milli hafızayı oluşturan durum ve yaşantıları ele alarak toplumun şahsiyetini, kimliğini diriltici ve vicdanları uyarıcıdır. Güner (1984: 25) için Ayverdi, büyük doğmuş nadide insanlardandır. Türk milletinin büyük değerlerine sahip çıkmayı manevi görev bilen ruhun sahibidir. Alibeyoğlu (1984: 45) yazarımızın eserlerine ruhi ve manevi dünyamızın olumsuzluğuyla olumsuzluğuyla tüm tuğlaları durumundaki değer yargılarımızı, kelimelerimizi, deyimlerimizi zihinlerimizde her an canlılığını koruyacak şekilde ustalıkla yerleştirdiğini belirtmiştir.

Hayatı ve eserleriyle Ayverdi'nin umutla beklediği ve geleceğinden emin olduğu nesil, "halk-ı cedit" dir (Kırzioğlu, 1990: 40). Binark (2002: 11)'in halk-ı cediti tanımladığı ve yazarımızın niyetini değerlendirdiği aşağıdaki alıntıya bakalım:

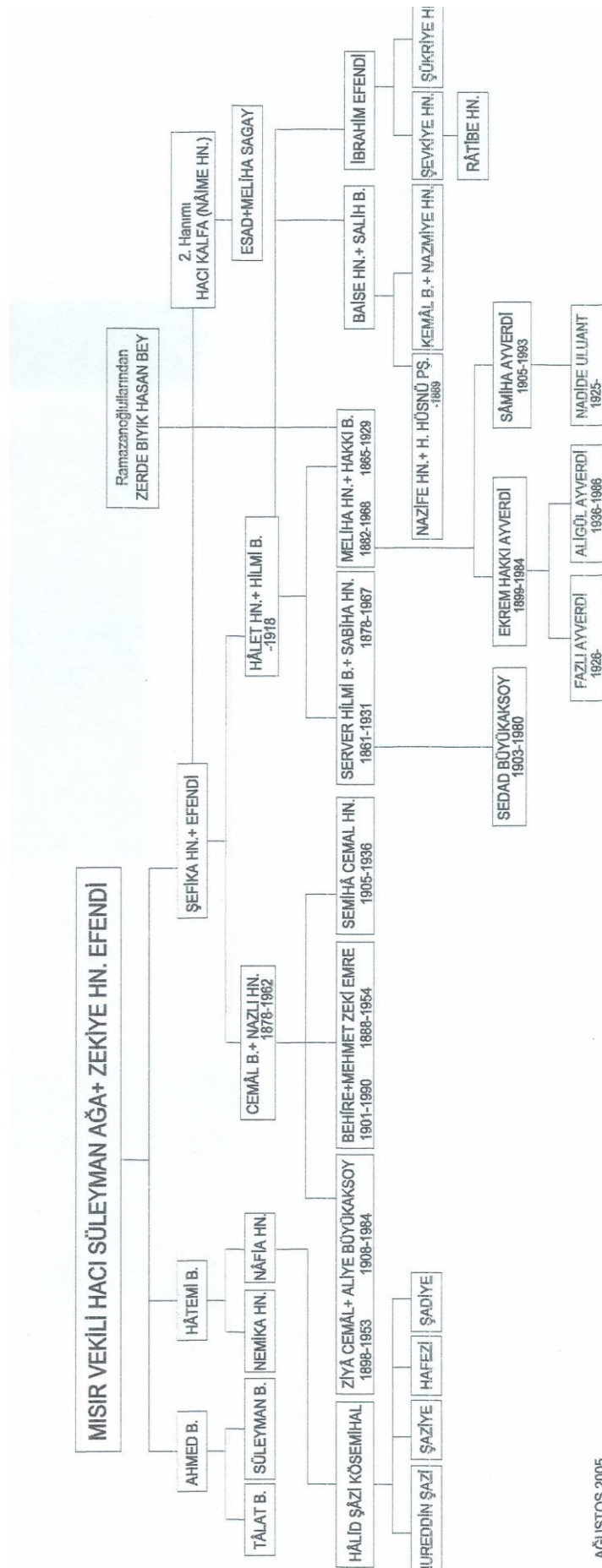
"Türk toplumunda 'Halk-ı Cedit', Batı'nın ilim ve tekniğine de vakıf, milli tarihi ve mazisi ile barışık, milli kültürünü bilen ve tanıyan, an'anesinin, adetlerinin, iftiharlarının, dilinin, dininin, imanının değer ve zenginliklerine yaslanmış, ilim ve irfan sahibi Türk insanı eliyle olacaktır. Yazar, bu dirilişe inanmaktadır. Esasen, O'nun gayesi ve varlık sebebi de, bu yolda gayret kemerini kuşanmaktır. O, bu gaye için hizmet etmeyi, insan olarak yaratılmanın şükrünü ödemek olarak anlamıştır...ne bir romancı, ne bir

hikayeci, ne bir hatıra anlatıcı, hatıra yazarı, ne de bir tarihçi olmak gayesini gütmektedir. Onun için bu türler, birer vasıta dır.”

5.2. Soyağacı

nceki satırlarda kısmen dile getirdiğimiz Sâmiha Ayverdi’nin ailesinin ve akrabalarının geri kalan diğeri üyelerini aşağıdaki soyağacından öğrenebiliriz.

KAVRAM TABLOSU 3: SOYAĞACI*



AĞUSTOS 2005

*Sâmiha Ayverdi'nin soyağacının yer aldığı tablo, Alan (2005: 1) den alınmıştır.

5.3. Kronolojisi

Sâmiha Ayverdi'nin gerek hayatının önemli bölümlerini, gerek eserlerinin yıllara yayılan yayım tarihlerini, gerekse öncülük ettiği faaliyetleri bir arada bulabileceğimiz aşağıdaki kronoloji, yazarımızı bir bütün olarak görmemize yardımcı olacaktır.

KAVRAM TABLOSU 4: SAMİHA AYVERDİ KRONOLOJİSİ*

25 Kasım 1905	İstanbul'da Şehzâdebaşı'nda doğdu.
1910	Mahalle mektebine verildi.
1921	Numûne-i İnas okulunu bitirdi.
9 Mayıs 1925	Kızı Nâdîde doğdu.
13 Mart 1927	Ken'an Rifâî'ye intisap etti.
Şubat 1929	Babası İsmail Hakkı Bey vefat etti.
1938	Aşk Budur romanı ile yazı hayatına adım attı.
1939	Batmayan Gün neşredildi.
1940	Mâbette Bir Gece neşredildi.
1941	Ateş Ağacı neşredildi.
1942	Yaşayan Ölü neşredildi.
1942	İnsan ve Şeytan neşredildi.
1943	Son Menzil neşredildi.
1944	Yolcu Nereye Gidiyorsun? neşredildi.
17 Kasım 1945	Kızı Nâdîde evlendi.
1946	Yusufçuk neşredildi.
1948	Mesihpaşa İmamı neşredildi.
2 Ocak 1951	İlk torunu Sinan doğdu.

1951	Ken'an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık yayımlandı.
1952	İstanbul Geceleri neşredildi.
1953	İstanbul Fetih Cemiyeti'nin kurucu üyeleri arasında yer aldı.
1953	Edebî ve Mânevî Dünyası İçinde Fâtih neşredildi.
1954	Mevlânâ Müzesi Müdürü Mehmet Önder ve Konya Turizm Derneği Başkanı Feyzi Halıcı ile berâber Seb-i Arus törenlerini başlattı. Mürebbîliğini yaptığı gençlerin semâ öğrenmelerini temin ederek, Konya'da Hz. Mevlânâ ihtifâllerine katılmalarını sağladı. Kendi evinde çocuk iftarlarını başlattı.
20 Nisan 1957	İkinci torunu Gülşah doğdu.
1958	Yûnus Emre'yi Anma Derneği'nin kuruluşuna ve faaliyetine iştirak etti. (Bu dernek James Dean'i anmak için kurulan derneğe reaksiyon olarak kurulmuştur.)
10 Kasım 1961	Damadı Cemal Uluant vefat etti.
1964	İbrâhim Efendi Konağı neşredildi.
1965	Boğaziçi'nde Târih neşredildi.
1966	Sonradan Türk Kadınları Kültür Derneği adını alan Türk Ev Kadınları Derneği'ni kurdu. Fevzi Paşa Caddesi, Saraçhâne-Edirnekapi arası ve Koyunbaba Parkı'nı açtı.
Nisan 1968	Annesi Meliha Hanım vefat etti.
1969	Misyonerlik Karşısında Türkiye neşredildi.
1970	1978'de vakfa dönüşen Kubbealtı Cemiyeti'ni ağabeyi Ekrem Hakkı Ayverdi ve İlhan Ayverdi ile beraber kurdu.
1970	Türk-Rus Münâsebetleri ve Muharebeleri neşredildi.
1974	Bir Dünyâdan Bir Dünyâya neşredildi.
1975	Türk Târihinde Osmanlı Asırları neşredildi.
1976	Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Dâvâmız neşredildi.
1976	Âbide Şahsiyetler neşredildi.
1977	Hâtıralarla Baş Başa neşredildi.
1978	Kölelikten Efendiliğe neşredildi.

1979	Dost neşredildi.
23 Nisan 1984	Ağabeyi Ekrem Hakkı Ayverdi vefat etti.
1984	Yeryüzünde Birkaç Adım neşredildi.
1985	Rahmet Kapısı neşredildi.
1985	Mektuplardan Gelen Ses neşredildi.
1985	Ne İdik Ne Olduk neşredildi.
1987	Bağ Bozumu neşredildi.
1988	Hey Gidi Günler Hey neşredildi.
1988	Hancı neşredildi.
1989	Küplüce'deki Köşk neşredildi.
1990	Ah Tuna Vah Tuna neşredildi.
22 Mart 1993	Hakk'a yürüdü.
1999	Dile Gelen Taş neşredildi.
2002	Râtibe neşredildi.
2003	İki Âşinâ neşredildi.
2004	Ezelî Dostlar neşredildi.

*Yukarıdaki kronoloji, Sâmiha Ayverdi- Kronoloji (2005: 10-11) 'den alınmıştır.

5.4. Eserleri

Yazarımız Sâmiha Ayverdi, hemen her türde eser vermiştir. Binark'ın önceki satırlarda dile getirdiği gibi Ayverdi için bu türler, birer vasıtaadır. Ayverdi, konu ve problem edindiği şeye göre, en iyi ifade tarzını hangi türde bulmuşsa o türü tercih etmiştir. Sonuçta yayın hayatının çok çeşitli alanlarına katkıda bulunmuştur.

Aşağıda eserlerinin türlerine göre, kategorik olarak sıralanmasına, ilk yayım tarihleri yazılmak üzere, yer verilmiştir.

Roman

Aşk Budur 1938

Batmayan Gün 1939

Mabette Bir Gece 1940

Ateş Ağacı 1941

Yaşayan Ölü 1942

İnsan ve Şeytan 1942

Son Menzil 1943

Yolcu Nereye Gidiyorsun 1944

Hicri 1400. Yıla Yaklaşırken Kölelikten Efendiliğe 1978

Mesihpaşa İmamı 1948

Kur'an Ahlâkı İle Kölelikten Efendiliğe 1987

Hikaye

Mabette Bir Gece 1940

Mensur Şiir

Hancı 1986

Yusufcuk 1946

Dile Gelen Taş 1999

Biyografi

Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık 1951

Abide Şahsiyetler 1976

Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fatih 1953

Dost 1980

Deneme

İstanbul Geceleri 1952

Hatıra

Bir Dünyadan Bir Dünyaya 1974

Hatıralarla Baş Başa 1977

Boğaziçi'nde Tarih 1966

Rahmet Kapısı 1985

Ne İdik Ne Olduk 1986

Bağ Bozumu 1987

Hey Gidi Günler Hey 1988

Küplüce'deki Köşk 1989

Ah Tuna Vah Tuna 1990

İbrahim Efendi Konağı 1964

Ratibe 2000

Ezeli Dostlar 2004

İki Aşına 2003

Mektup

Misyonerlik Karşısında Türkiye 1969

Mektuplardan Gelen Ses 1985

Tarih

Türk Tarihinde Osmanlı Asırları 1975

Türk Rus Münasebetleri ve Muharebeleri 1970

Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız 1976

Türkiye’de Ermeni Meselesi, Neşide Kerem Demir imzasıyla ve Bir Şehit Anasına Tarihın Söyledikleri adıyla 1976

Gezi Yazısı

Yeryüzünde Birkaç Adım 1984

Mülakat

Mülakatlar 2005

Makale

Dünden Bugüne Ne Kalmıştır 2006

Arkamızdan Dönen Dolaplar 2007

Kaybolan Anahtar 2008

Paşa Hanım 2009

Ebabil Kuşları 2010

5.5. Ödülleri

Yazarımız Sâmiha Ayverdi'nin yazdığı eserler, gerçekleştirdiği hizmet ve faaliyetler sağığında görölmüş ve taktir edilmiştir. Yazarımıza bu taktirin göstergesi olan birçok ödöl, plaket, armağan takdim edilmiştir. Aşağıda bunların kısa bir listesi yer almaktadır.

KAVRAM TABLOSU 5: SAMİHA AYVERDİ'NİN ÖDÜLLERİ*

- 1978'de "Türkiye Milli Kültür Vakfı Armağanı" ile taltif edilmiştir.
- 1984'te Milli Kültür Vakfı tarafından Türk "Milli Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı" verilmiştir.
- 1985'te Yeryüzünde Birkaç Adım isimli eserine Boğaziçi Yayınlarından, "Boğaziçi Başarı Ödülü" verilmiştir.
- 26 Nisan 1986 'da Türk Edebiyatı Vakfı tarafından, Milli Sanata hizmetlerinden ötürü bir plaket sunulmuştur.
- 5 Mart 1988 'de yazı hayatının 50. yılı dolayısıyla, Aydınlar Ocağı Genel Merkezi'nde kendisine plaket verilmiştir.
- 1988 'de Hey Gidi Günler Hey isimli eseri üzerine Türkiye Yazarlar Birliği tarafından, "Yılın Dil Ödülü" verilmiştir.
- 13 Mayıs 1990 'da Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu bir şükran beratı ile teşekkürlerini bildirmiştir.
- 1992 'de Türkiye İlim ve Edebiyat Eserleri Sahipleri Meslek Birliği'nce "Üstün Hizmet Ödülü" takdim edilmiştir.
- 28 Subat 1992'de Türk Kadınları Kültür Derneği İstanbul Şubesi tarafından bir plaket verilmiştir.
- 2005'de Milli Eğitim Bakanlığı'na bağı bir Anadolu Lisesi'ne adı verilmiştir.

*Sâmiha Ayverdi'nin ödülleri, Sâmiha Ayverdi- Kronoloji (2005: 10)'den alınmıştır.

5.6. Dernek ve Vakıf Faaliyetleri

Ayverdi'nin bir kalem adamı olduğu kadar bir diğer tarafıyla da etkili bir teşkilatçı olduğu bilinmektedir. Hayatı boyunca düşünce ve görüşlerini yaymak amacıyla sürekli dernek ve vakıf faaliyetlerinin örgütlenmesinde ve işleyişinde bulunmuş, görüşlerini onayladığı çeşitli faaliyetleri olabildiğince destekleyici tavra sahip olmuştur.

Çalışmamızın bu aşamasında Ayverdi'nin öncülük ettiği ve desteklediği dernek ve vakıflardan olan Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı'nı, Türk Kadınları Kültür Derneği'ni, Cenani Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı'nı ve İstanbul Fetih Cemiyeti'ni aşağıda kısaca tanıtmaya çalışacağız.

5.6.1. Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı

1970 yılında Sâmiha Ayverdi ve ağabeyi Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından kurulan Kubbealtı Cemiyeti, ilimde, fikirde ve sanatta Türk milletine özgü tarihten gelen değerleri esas tutarak akademik yayınlar yapmayı amaç edinmiştir.

Kubbealtı Cemiyeti, Tural (1997: 50)'ın Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın 25.Yayın Yılı Münasebetiyle yaptığı konuşmasındaki ifadesiyle “kendi kubbemizde, kendi semamızda, kendi iklimimizde teneffüs imkanı arayanların daveti” ydi.

Kubbealtı Cemiyeti, Kubbealtı Akademi Mecmuası'nı çıkarmıştır. Üç ayda bir, yılda dört sayı halinde çıkan ve yayın hayatına 1 ocak 1972'de başlayan Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın yayını aralıksız olarak 39 yıldır devam etmektedir. Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın sürekli yazarları arasında Sâmiha Ayverdi, Nihad Sami Banarlı, Tahsin Banguoğlu, M.Kaya Bilgegil, Faruk Nafiz Çamlıbel, Abdülkadir İnan, Orhan Seyfi Orhon, Fevziye Abdullah Tansel, Faruk Kadri Timurtaş ve cemiyet adına İdare Heyeti Başkanı olarak İlhan Ayverdi yer almaktadır. Mecmua'nın ilk sayısının kapağı, Anadolu'da halis Türkçe'nin ve

halk için söylenen, milli tasavvuf şiirlerinin ilk büyük şairi diye takdim edilen, Yunus Emre'nin resmi ile açılmakta ve ilerleyen sayfalar Yahya Kemal'den Düşünceler ile devam etmektedir.

Mecmua'nın ilk sayısında yapılmak istenenler, cemiyetin ve akademinin Türklük ve insanlık adına neleri kurtarmak istedikleri, önsözü takiben müdür Nihad Sami Banarlı'nın imzasını taşıyan beyanname ile duyurulmuştur. Medeniyetler arasında karşılıklı alışverişlerin olabileceği ve fakat bu alışverişlerin hiçbir milleti kendi zevkinden, milli mizacından, milli ve tarihi değerlerinden kısaca milliyetinden uzaklaştıramayacağı belirtilmiştir. Günümüz sanatının gerek form gerek zevk ve gerekse insanca yaşayış yıkımı içinde olduğunun ileri sürüldüğü beyannamede, sanatın tüm insanlığa yeniden çeki düzen verecek gücüne inanıldığı söylenerek Türk sanatı için teklifler dile getirilmiştir. Bu teklifler kısaca dilde, edebiyatta, duyuş, düşünüş ve davranışta Türk üslubuna ve milli maziden kuvvet almaya dikkat çekmeye yöneliktir (Banarlı, 1972: 9-20).

Ayvazoğlu (2003: 366- 367)'na göre, adından da anlaşılacağı gibi, Kubbealtı Cemiyeti'ni kuranlar milli sanatın köklerini özellikle Osmanlı'da arıyorlardı. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yahya Kemal çizgisini daha muhafazakâr bir doğrultuda devam ettiren bir dergi olarak dikkat çekmektedir. Kubbealtı çevresinin tarihe ve Türk kültürüne romantik bakışının olduğu ve bu romantizmi yer yer melankoliye varan nostaljinin beslediği söylenebilir. Bu cemiyet, resmi eğitim kurumları tarafından dışlanan klasik sanatların korunduğu ve gençlere öğretilerek yaşatıldığı kurum olmuştur. Yazara göre, Kubbealtı çevresinde eski kültürümüzün muhafazası yönünde ciddi çalışmalar yapılmış olmakla beraber, bu kültürü yeniden üretmeye yönelik yaratıcı bir faaliyet gösterilememiştir. Safiye Erol ve Sâmiha Ayverdi gibi iki başarılı romancı çıkmasına rağmen gitgide kendi içine kapanıştan söz etmek mümkündür.

Kubbealtı Cemiyeti bugün halen faaliyetlerini devam ettiren Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı'na yol açmıştır. Vakfın resmi internet sitesinden vakfın amaçlarına ulaşmaktayız. Buradan vakfın bilimde ve düşüncede, sanatta, dilde, sosyal alanda ve yayın hayatında çeşitli çalışmalar yaptığını öğrenmekteyiz. Buna göre, bilim ve düşünce hayatına ilişkin olmak

üzere akademik konferanslar, seminer ve sempozyumlar, sohbet toplantıları ve anma günleri düzenlenmektedir. Dil alanında temel bir eser olan Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük Kültür hayatımıza kazandırılmıştır. Vakıf, dil alanında duyarlılığını Osmanlı Türkçesi Kursu, “Artık Yazıyorum” yazı atölyesi, aruz kursu, Türkçe’yi Düzgün ve Doğru Kullanma Kursları açarak sürdürmektedir. Yayın alanında dil, tarih, edebiyat, sanat, tasavvuf alanlarındaki eserleri gerek kitap olarak gerekse nota, cd ve kaset olarak yayımlanmaktadır. Ayrıca vakıf, sosyal alanda öğrencilere burslar verilmekte, sosyal yardım amaçlı konser, gezi, iftar, yemek ve kermesler düzenlenmektedir (www.kubbealti.org.tr)

İnsanın kendisiyle ve diğerleriyle tanışmasının aslında onu çevreleyen kültürle tanışması olduğunu ve kültürün de sadece bilgi değil, aynı zamanda olgunluk, irfan hali olduğunu söyleyen Kenan Gürsoy (1997: 52-53) 'a göre, Kubbealtı Akademisi ve Kültür Sanat Vakfı'nda öncelikle buldurulmaya ve bildirilmeye çalışılan şey, insanın kendini bilmesi ve bunu da kültür ve medeniyet içerisinde, kültür ürünleri ortaya koyup medeniyet içinde yaşayarak gerçekleştirmektir.

Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne ve oradan da günümüze kadar toplumumuzun geçirdiği değişim sürecinin sonunda pek çok alanda yeniden yapılanma ve kabuk değiştirme faaliyetlerinin yaşandığı ortamda ortaya çıkan Kubbealtı Vakfı, çözülmeye yüz tutmuş olan geleneği ve manevi değerleri yeniden ihya etmek, ilim, tefekkür ve sanatı sağlam milli zemin üzerinde oturtmaya çalışmak amacıyla kurulmuştur. Kubbealtı isminin tercih edilmesinin birçok nedeni vardır. Bunlardan biri, Türk mitolojisi ve destanlarında, örneğin Oğuz Kağan Destanı'nda “yurdumuzu öyle genişletelim ki gök kubbesi ona çadır, güneş de bayrak olsun” ifadesinde olduğu gibi kubbealtının önemli yer tutması, diğeri Akif'in bir şiirinde yeryüzünü şehitlerimize türbe, gök kubbeyi de türbenin örtüsü yapmak istemesi, bir diğeri ise kubbealtının Fatih Sultan Mehmet'in kurduğu divanın adı olmasıdır. Kubbealtı Akademisi, tarihteki büyüklüğümüzün nirengi noktalarını aramak, yeni faaliyetleri bu noktalar üzerinde kurmak amacıyla yola çıkan ve milletine hizmetten başka hiçbir iddia ve talebi olmayan bir avuç gönüllünün çabalarıyla vücut bulmuştur (Gürsoy, 1997: 56-58).

Pekin (1984: 64), faaliyet ve hizmetleriyle Müslüman Türk kültürünü tüm incelikleriyle yaşayan ve yaşatan bu cemiyetin kaybolmaya yüz tutmuş olan “Asım’ın Nesli’ni” dirilttiğini belirtmektedir.

5.6.2. Türk Kadınları Kültür Derneği

Türk Kadınları Kültür Derneği, 1966 yılında Sâmiha Ayverdi’nin yönlendirmesiyle Ankara ve İstanbul’da kurulmuştur. Derneğin faaliyetleri arasında klasik sanatlarımız arasında yer alan tezhip, hat, minyatür kursları düzenlemek, musiki dersleri vermek, konferans, sempozyum ve sohbet toplantıları tertip etmek sayılabilir. Dernek faaliyetleriyle, Türk kadınıni bizi biz yapan milli ve manevi değerlerle tanıştırmak ve böylece milli birlik ve beraberliğe hizmet etmek kaygısı gütmektedir.

Merkezi Ankara’da olan Türk Kadınları Kültür Derneği’nin İstanbul’da ve diğer illerimizde şubeleri bulunmaktadır.

5.6.3. Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı

Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı, 2000 yılında kurulmuştur. Vakfın resmi internet sitesinden vakfın; Türk toplumuna has tarihten gelen milli ve manevi değerlerimizi, tasavvuf kültürümüzü araştırarak, insanın kendini tanıyıp geliştirmesine, ferdin mutluluğuna ve toplumun huzuruna katkıda bulunmayı, akademik çalışmalar ve kültürel faaliyetler düzenlemek suretiyle kültürümüzün gelişmesine hizmet etmeyi amaçladığı öğrenilmektedir. Yine vakfın müze, enstitü, kütüphane gibi kalıcı kurumların tesisiyle tarihi mirasımızı gelecek nesillere aktarmayı amaç edindiği anlaşılmaktadır (www.cenan.org).

5.6.4. İstanbul Fetih Cemiyeti

İlk aşamada İstanbul'un 500. ve Müteakip Fetih Yıllarını Kutlama Derneği olan ve sonra İstanbul Fetih Derneği ismini alan ve son olarak bugünkü İstanbul Fetih Cemiyeti ismine kavuşan cemiyet, 1950 yılında kurulmuştur. İsminden de anlaşıldığı üzere cemiyetin amacı, her yıl 29 Mayıs'ta yapılan İstanbul'un fetih kutlamalarına katılmak, eski eserlerin korunması ve restorasyonu, tarihimiz ve coğrafyamız ve tercihen İstanbul ve İstanbul kültürü, Fatih Sultan Mehmet ve İstanbul'un fethiyle ilgili araştırmalar yapmak, yapanlara destek olmak ve bunların sonuçlarını yayımlamak ve bu hususlarda gerek yurt içi gerekse yurt dışı kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapmaktır.

6. BÖLÜM

BİR TÜRK MUHAFAZAKÂRİ OLARAK SAMİHA AYVERDİ'NİN SÖYLEMİNİN BİLEŞENLERİ

Önceki bölümlerde tam bir dönüşüm, çok yönlü bir süreç ve tarihsel kategori olarak modernite kavramını kentleşme, kapitalizm, ulus devlet ve pozitivizm olan göstergeleriyle beraber ele aldık. Modernite ile bağlantısında Batı muhafazakârlığını ilişkilendirerek muhafazakârlığın Fransız Devrimi, sanayi devrimi, aydınlanmacı rasyonalizm ve bunların doğurduğu kavram ve sorunların entelektüel eleştirisi üzerine kendini bina ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Tarihsel temellendirmeden sonra muhafazakâr zihniyetin temel özelliklerini belirtmek için gelenek ve tarih, birey ve toplum, hiyerarşi ve otorite, özgürlük ve mülkiyet kavram ikililerine değinip muhafazakâr düşünürlerin üzerinde önemle durduğu toplumun yapısal ve kurumsal unsurlarından olan ailenin, dinin ve devletin yerini açıklamaya gayret ettik.

Modernleşmenin moderniteyi kendi irade, süreç ve dinamikleriyle yaşamamış toplumların modernitenin ürünlerini, kavram, değer, kural ve ilkelerini, kendi toplumlarına aktarması, uyarlaması, sürecine karşılık geldiğini söyleyerek, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle, Batılı okullardan yetişen yönetici seçkinlerin öznelğinde gerçekleşen, pragmatist, yukarıdan aşağıya çalışan, geniş bir coğrafyaya ve nüfusa seslenen kısmi bir modernleşme olan Osmanlı modernleşmesinden sonra bir taraftan Osmanlı ve imparatorluk zihniyetinden kopuş diğer taraftan cumhuriyet ve ulus devlet zihniyetinin inşası süreci olarak okunabilecek olan Türk modernleşmesini ele alıp inceledik. Türk modernleşmenin süreci, yeni insan, yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya yönelik, ilham kaynağını Fransız aydınlanmasından alan, toplumsal sınıf gibi

işlev gören yönetici elit tarafından yürütülen, pozitivist ve toplumsal mühendisçi tavrıyla dikkat çeken sürece karşılık geldiğini açıkladık. Buradan hareketle toplumu tüm alanlarıyla çok yönlü olarak dönüştürme hareketi olarak Türk modernleşmesinin ürünü şeklinde de düşünülebilecek Türk muhafazakârlığı kavramına ulaştık.

Çalışmamızın bu aşamasında tarihsel olarak doğuşunu Türk modernleşmesinden alan, modernleşmenin kendisini değil kapsam ve sınırını, Cumhuriyeti değil cumhuriyetin modernleştirme yöntemlerini problematik yapan ve buradan hareketle alternatif modernleşmenin yollarını arayan, geçmişten hareketle geleceğin inşasını hedefleyen, yerli düşünüşle evrensele yönelen bir tutum olan Türk muhafazakârlığının temsilcilerinden Sâmiha Ayverdi'nin söylemini açıklamaya çalışacağız.

Sâmiha Ayverdi'nin hayatını, eserlerini, edebi şahsiyetini, öncülüğünde bulunduğu dernek ve vakıfları aktardığımız bir önceki bölüm, yazarımızın muhafazakâr söyleminin ortaya konmasında bir hazırlık olarak düşünülmüştür. Bu aşamada Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi'nin söylemini sosyo-kültürel, ideolojik, düşünsel, mitsel ve nostaljik, dinsel, tarihsel ve politik bileşen olmak üzere başlıklara ayırarak ele alacağız.

Dünyanın bir medeniyet krizinde olduğunu, bu krizden kurtulmak için Osmanlı'nın insani değerleri kurumsallaştırıp hayata geçirdiği örnek politikaların önemli olduğuna işaret eden Ayverdi'nin söylemi, önem arz etmektedir. Ayverdi (2005a: 192-193), tüm insanlığın durumunu şöyle dile getirmektedir:

“Dünya sanki bir kazazede. Tutunacak bir tahta parçası, canını atacağı bir selamet sahili arıyor. Fakat, batı emperyalizminde, ya da bir taş devri vahşetini ideolojik kılıf içine sokarak emperyalist saldırganlığının yüzünü düzgünlemeye uğraşan Sovyet Rusya'da da bulamayacağına iyice aklı kesmiştir. Ne var ki, üç kıt'anın insanına asırlar boyu efendilik etmiş olan Osmanlı, tarihinin her bölümünde insani ve medeni politikası, adil ve müsavatçı anlayışı ile kütlelerin yüzünü güldürmüştür. Ne ki batı, bunu görmezlikten gelmekten ve bir gurur davası yapmaktan hala kurtulamamıştır.”

6.1. Sosyo-Kültürel Bileşen ve Sosyal Yabancılaşma ve Benlik Yitimi Problemi

Osmanlı'nın Batı karşısında geri kalışını fark ettiği zamandan günümüze kadar tartışılan, üzerinde düşünülen konu ve sorunlardan biri, “sosyo-kültürel yabancılaşma ve benlik yitimi” konusudur. Başka bir ifadeyle, Osmanlı'dan Türkiye'ye ve bugüne kadar söz konusu olan modernleşme sürecimiz, özellikle son dönem Cumhuriyet dönemi modernleşmesine yönelik bir eleştiri ile doğan muhafazakâr düşünce açısından bir çeşit sosyo-kültürel yabancılaşma ve benlik yitimi sorununun tarihi olarak okunabilir.

Bireyin içinde yaşadığı kültürün norm ve değerlerine ilgisini yitirmesi ve toplumla, toplumu temsil eden unsurlarla uyumunun bozulması demek olan “sosyo-kültürel yabancılaşma” olgusunun belli başlı nedenleri olarak; kültürün işlevlerini yitirmesinin beraberinde getirdiği yozlaşma, eğitimi geri plana atarak öğretimi önceleyen eğitim sistemi, iletişim araçlarının denetimsiz ve bilinçsizce kullanımı, başka toplumların bozucu etkileri, dinin bilime karşı yanlış konumlandırılması, ortak değerlerin zayıflaması sayılabilir.

Sosyo-kültürel yabancılaşmanın birey açısından, mikro düzey, karşılığı “benlik yitimi” iken toplum açısından, makro düzey, karşılığı “toplumsal çözülme” dir.

Muhafazakâr düşünce, sosyo-kültürel yabancılaşma kavramını Türk modernleşmesinin ideolojisi olan Batılılaşma ve uygulamaları ile ilişkilendirerek ele almaktadırlar. Sosyo-kültürel yabancılaşma ve bunun sonucu olarak benliğin yitilmesi sorunu, Sâmîha Ayverdi'nin söyleminde de ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Sâmîha Ayverdi'nin söyleminde sosyo- kültürel yabancılaşma ve benlik yitimini ortaya koymadan önce açıklamamız gereken öncelikle “biz”in “kim” olduğudur. Zira bizim kim olduğumuz konusu Ayverdi'nin öncelikle ve özellikle üzerinde kalem oynattığı bir konudur. Bizim “biz” olarak neyin ifadesi olduğu ve bizim kimliğinin tanımlanmasından sonra yabancılaşma ve benliğin yitilmesi sorunu daha kolay anlaşılabilir.

Ayverdi, toplumumuza esas şeklini veren ve toplumsal kurumlarımızın kendilerine özgü bir şekilde kurulumunu sağlayan ve tarihsel süreç içinde, Selçuklu ve sonrasında Osmanlı medeniyetini doğuran, kurucu zihniyetin tasavvufun kaynaklandığını belirtir. Tasavvufun mikro düzeyde insanın inşasından makro düzeyde toplumsal kurumların ve sonuçta toplumun inşasında ne denli etkili olduğunu ortaya koyar.

Ayverdi (2010d:12)'ye göre,

“Tasavvuf terbiyesinin temelinde şahsi hırs ve duygulardan arınmak gibi, üstün ve müteal bir anlayış hakim olduğuna göre, bu temizlenmiş kütlelerden beklenen de, büyük işler başarmaktır. Gayeleri uğruna kemer bağlayan Osmanlılar'ın bu yükseliş, istila ve medeniyet asırlarında görülen manzara, tasavvuf anlayışının kütlenin bütünde sari olduğu, böylece de meydana getirdiği ruhi ve zihni disiplinin ferdi, içtimai ve kütleli bütün sahalarında aktif plana geçmiş olmasıdır.”

Sâmiha Ayverdi'nin tasavvuf algılayışı, bireyin merkeze alındığı mikro düzeyden makro düzeye yani toplumun temel birimi olan bireyden üst düzeyde kurumlaşmış yapılarına uzanmaktadır. Bizin temel oluşturucularından olan tasavvuf, bu dünya ile öte dünyayı, dünyevi olanla uhrevi olanı birleyerek, İslâmi değer ve normları hayata geçirmiştir. Bu, bugün bizlerin modern algı ve kavrayışla ayırdığımız, aslında aynı şeyin farklı tarafları olan maddi ve manevi değerler, somutlaşmış ve Türk İslâm medeniyetini ve onun tarihini oluşturmuştur. Bizi biz yapan ve ötekileştirilmeyen diğerine ulaşmamızı sağlayan, sözü edilen, parçalanmış modern kavrayışın değil bütüncü kavrayışın çok rahat bir şekilde görebileceği maddi ve manevi değerler, Selçuklu ve özellikle Osmanlı'da kurumsal ifadelerini bulmuştur. Zira bu değerler, birer soyutluklar olmayıp, ila-yı kelimetullah aracılığıyla kurumlaştığını tarihimizle tespit ettiğimiz sosyo-kültürel değerlerdir.

İslâm, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na, Anadolu Selçukluları'na ve nihayet Osmanlı İmparatorluğu'na ruh, nizam, idare, hukuk, iktisat ve sanat ölçüleri getiren ölçü unsuru olarak, hem ilahi hem sosyal idrakin kendisiydi. Tarihte

maddi ve manevi her türlü ilerlemenin anahtarı, Müslüman topraklardaydı. Müslüman toplumların ilerlemesine neden olan temel motiv olarak ila-yı kelimetullahın bayraktarlığını önceleri üç yüz seneden fazla olmak üzere Araplar yapmışlar, sonraları ise bu ilahi emaneti Orta Asya'nın feyz ve bereketiyle yüklü olan Türkler teslim almış ve İslâm dünyasında mihver devlet olma payesini üstlenmişlerdir. Ayrıca unutulmaması gereken İslâm'ın sadece Araplar, Türkler ve hatta Müslümanlar için değil tüm insanlık için olduğudur. Zira İslâm, dünyanın direğidir. Bundan dolayı Müslüman dünyanın iyiliği ve uyanışı dünyanın iyiliği ve uyanışı, kargaşa ve bozukluğu dünyanın kargaşa ve bozukluğu anlamına gelmektedir. Müslüman toplumlar, hem kendileri hem insanlık için değerleri üste tutan bir medeniyeti teslim ederken Batı, söz konusu ettiğimiz maddi manevi gelişmelerden olabildiğince uzaktı. Bundan ötürü Batı, her bakımdan gelişmiş durumda olan toplumlardan bilimi ve tekniği almanın yollarını denemiştir. Bu yolda haclı seferleri etkili olmuştur. Fakat Avrupa, İslâm'daki bilim ve medeniyet yükünü kendi topraklarına taşıırken manevi değerleri götürmemiştir. Katı, merhametsiz ve materyalist Batı'nın bu zemin üzerine medeniyetini kurarken emperyalizmden başka çaresi yoktu. Bundan ötürü insanlığı bir tarafa iterek ve manevi disipline yer vermeyerek çalışkanlık ve teşkilatçılıkla maddi refahın anahtarı olan teknolojide dev adımlar atmıştır. Böylece sanayi devrine giren ve güçlenen Batı, kendini dünyanın merkezi ve tek sahibi sanarak, emperyalist olmamış ve sömürme nedir bilmeyen Müslüman toplumları ve diğerlerini sömürdükçe sömürmüştür ve bugün hala sömürüye devam etmektedir. Bugün İslâm dünyası, cehalete kapılarını açtıklarından, taassuba düştüklerinden, Hristiyanlardan ve komünistlerden oluşan düşmanlarını tanımamaktan, Kur'an ahlâkından ve kendini oluşturan manevi değerlerinden kopmakla hatalı duruma düşmüştür. İslâm toplumlarının yönetici elitlerinin Batılı okullarda yetişerek yabancılaşmaları, adeta milliyetlerini unutmalarına yol açmıştır. Diğer taraftan aydınları kendi topraklarının gerçeklerinden cahil hale gelmişlerdir. Düşmanlar, her türlü ayrılığı körüklemekte, mezhep farklılığından kaynaklanan hususları gündemde tutmaktadır. Ruhi ve manevi değerleri yıkan batı çeteciliğininse ilk işi, adım attıkları ülkede manevi değerlere saldırmaktır (Ayverdi, 2009e: 19-87).

Değerlerin sadece maddi olan tarafını almanın ve diğerini reddetmenin sonuçlarını görmek istersek bakmamız gereken yer, yukarıda özetlendiği üzere Batı'dır. Batı, bir taraftan değerleri sadece maddi olandan ibaret sanmış, diğer taraftan manevi değerleri yapısına dahil etmemekle kalmamış, diğer toplumların sahip olduğu ve onları bir arada tutan manevi değerlerle çeşitli şekilde mücadele etmiştir.

Ayverdi'ye göre, sevgi, anlayış, hoşgörü, aşk, muhabbet, fedakarlık, hizmet gibi tasavvufi değerler, Türkler'in toplumsal hayatlarını mayalamıştır. Bu temel değerler tarafından kültürlerini İslâm'ın özü ile mayalayan Türkler, Osmanlı medeniyetinde "ağırbaşlı, vakarlı ve incelmış bir medeniyet" (Ayverdi 2008a: 47) ortaya koymuşlardır. "Türk devlet geleneğinin en önemli unsurlarından biri olan hoşgörü sayesinde, Osmanlı Devleti, halklarını barış, huzur ve refah içerisinde asırlar boyunca bir arada yaşatmış, "azınlıkları asimile etmeden, bunu asırlar içerisinde sürdürmüş, haklı olarak tarihe Osmanlı asırları damgasını vurmuştur" (Ayverdi, 2010e: 143).

Ayverdi'ye göre, geçmişte bizi biz yapan, toplumumuza ve toplumlara esas şeklini veren ne ise bugün bizi biz olmaktan çıkaran da bu unsurlardan uzaklaşmamızdır. Ayverdi'nin görüşlerinde Türk muhafazakârlığının Osmanlı ve İslâm kültürüne yaptığı vurguyu görmekteyiz. Türk muhafazakârlığının karakteristikleri arasında toplumun temel omurgasının İslâm dininde ve İslâm dininin insan ve toplum görüşünde bulması önemli bir unsurdur. Bu bağlamda, Türk muhafazakârlığı ve Sâmiha Ayverdi için dini toplumsal düzen ve hayatın vazgeçilmezi olarak görmek mümkündür. Bu noktada Sâmiha Ayverdi'nin diğer Türk muhafazakârlarından da ayrılan bir özelliği vardır. Nitekim yazarımız, irfani bir gelenekten gelerek, usta çırak ilişkisi içinde tasavvufi bir eğitimden geçmiş, daha sonra kendisi gerek eserleriyle gerekse faaliyetleriyle kişisel ve toplumsal gelişime katkı sunmayı kendi hayatının amacı olarak görev bilmiş ve sonuçta dinin tasavvufi yorumunun sosyal ve toplumsal hayat için önem ve değerini bizzat yaşamış ve tespit etmiştir.

Toplumun mevcut durumunda ve geleceğinde maddi güçler kadar manevi güçlerin de etkisini dile getiren Sâmiha Ayverdi'ye göre,

“Türk toplumunun iliklerine işlemiş tasavvuf terbiyesinde, irfana açık duran kapıdan, yalnız iman heyecanı değil, felsefe, içtimaiyat, psikoloji ve mitolojiye kadar şifrelerin çözülerek önümüze serdiği gerçek vardır. Bir toplumun terbiye, yetiştirme ve netice itibarıyla de karakter yapısının teşekkülünde gereken malzeme ile insanın iç bünyesi inşa olmuş olur. Tasavvuf ilahi mantığı akılla barıştırmak Hakk’a hizmetin halka hizmet anlayışı olduğunu kütleye getirmiş sihirli kuvvettir. İşte Osmanlılar da siyasette, idarede, teşkilatta, cemiyette, sanatta, insancılıkta hep bünyenin iliklerine işlemiş bu terbiye anlayışı ile buyruk yürütmüştür. Bir devletin ve milletin payidar olması için her şeyden evvel o toplum insanının dört başı mamur bir deruni nizam ve zihni kemal içinde bulunması lazımdır. İşte Selçuklular ve Osmanlılar, bu ulvi ve zor işi, tasavvuf teminatı altına vermişler, böylece de, o hak ve hakikat anlayışına su katılınca kadar, yeryüzünün örnek devleti olmuşlardır. Bir milletin ikbal ve istikbali, maddi varlık ve dirliği ile ölçülemeyeceğine göre, her şeyden evvel içtimai ve medeni ahengin ve siyasi istikrarın ipuçlarını tutan elin maddi gücü yanında, bir de manevi kuvvete sahip olmasıyla gerçekleşebilir.” (Ayverdi, 2010d: 13).

Sâmiha Ayverdi mayasını İslâm ve İslâm’ın özel bir yorumu olan tasavvuftan alan, dünya milletleri arasında müstesna bir yeri olan milletimizin bugünkü hali için üzüntü duymaktadır. Bu durum, Sâmiha Ayverdi’nin muhafazakâr hassasiyetler geliştirmesine neden olmuştur. Zira toplumumuzda oluşturuca unsur olan milli ve manevi değerlerin hayatımızdan çekilmesini toplumumuzun kendisine sosyal, kültürel tüm boyutlarıyla yabancılaşması olarak görmüştür. Bu yabancılaşma beraberinde toplumun benliğini yani toplumu kendisi yapan unsurları yitirmesini getirecektir. Bu tehlikeli duruma rağmen ciddi önlemlerin alınmaması yazarımızı toplumun sahipsiz kaldığı algısına götürmektedir. “Bugün maalesef memleket sahipsiz. Onun için bu garip vatana sahip çıkacak kuvvetli ve aynı zamanda imanlı idareciler lazım.” (Ayverdi, 2010d: 27) demektedir.

Modernleşme sürecinin izini, kaybolan değerlerimiz üzerinden takip eden Ayverdi (2010d: 79) “Ta Tanzimat’tan başlayarak ve gitgide şuursuzca hızlanarak, tarihi, milli, vicdani ve içtimai zahirelerimizi haşarata yedirerek anbarlarımızı tamtakır bıraktık. Şimdi, o kaybolan değerlerin yerine işte o haşarat yerleşmiş bulunuyor.” demektedir.

Sâmiha Ayverdi'ye göre, geçmişte İslâm medeniyetine büyük hizmetleri olan ve İslâm'ın bayraktarlığını yapan Türkler'in tüm başka İslâm toplumlarıyla beraber gerilemeye geçmesinde Türkler'in hatası neydi diye sorulacak olursa verilecek cevap, İslâm'ın hikmet, irfan ve ahlâkına baş çevirerek redd-i miras eylemektir, denmelidir. Ayverdi, "bundan ötürü topraklarımızda düşman kol geziyor, tarihsiz, dilsiz, dinsiz nesiller yetiştirdik. Kendi kendine düşmanlık eden eğitim politikasıyla cahil ve yerli olmayan münevver kitlesi yetiştirdik" diye modernleşme sürecinin eleştirisini yapmaktadır (Ayverdi, 2009e: 105).

Devlet ve toplumumuzun birçok sorunu olduğunu ve fakat sorunların kaynağının eğitim olduğunu dile getiren Ayverdi (2005a: 232), "...suyu baştan kesmeden dere yatağı temizlenip taaffünden kurtulamaz. Baştan kesilecek su ise, milli-manevi ve dolayısıyla de tarihi unsurlarını kaybetmiş Türk maarifinin ıslahıdır. Maarif bir milletin kuvve-i an-il merkeziyyesidir." demektedir.

Tanzimat'la başlayan ve Tanzimat'ı izleyen uygulamalarla kendini gösteren kendimizden uzaklaşma özellikle eğitimle sağlanmıştır. Yabancı okullar ve öğretmenler eliyle başlayan yabancılaşılmaya neden olan eğitim, eğitimcilerin de toplum ve kültürüne yabancı yetiştirmelerine ve yerli duyarlılıklarını yitirmelerine neden olmuştur, sonuçta yabancılaştırmış eğitim ordusunun yetiştirdiği insanlar da kendileri gibi olacaklar ve memlekete hizmet etme kaygısı gütmeyeceklerdir. Olan da budur. Özellikle Türk modernleşmesinin geçmişi reddeden tavrı, eğitim aracılığıyla yerleşmiş ve sonuçta eğitimin kendisi kendinden ve geçmişinden habersiz bireyler yetişmesine neden olmuştur.

Bir muhafazakâr için tarihsel ve sosyo-kültürel süreklilik önemli bir unsurdur. Çünkü muhafazakârlar toplumu yaşayan bir organizma olarak görmekte ve bu organizmanın sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Bir muhafazakâr için eğitim, toplumsal düzen ve devletin bekasının da garantisidir.

Tarihsel ve sosyo-kültürel sürekliliği veremeyen eğitimi eleştiren Ayverdi (2005a:154), "...Türk gençliğini zihnen ve ruhen beslemekten aciz olan maarifimiz, birbirini takip eden nesilleri geçmişinden habersiz bıraktığı için,

tarihimizin şan ve şeref sayfeleri kadar acı ve tatlı devirleri de gençlik bilmemektedir” demektedir.

Tarihsel ve sosyo-kültürel sürekliliğin sağlanmasında etkili toplumsal kurumlara ve zihniyete sahip çıkılmamasından ve hatta bu kurum ve zihniyete düşmanmışcasına yaklaşılmasından yakının ve bundan dolayı Türk modernleşmesini ve Türk modernleşmesinin Batıcı yaklaşımını suçlayan Ayverdi (2005a: 177) şunları söylemektedir:

“Ne yazık ki, yükseliş devirlerimizin, gerek Osmanlı hanedan azası, gerek halk tarafından gerçekleştirilmiş olan vakıf eserlerinin memlekete mal edilişi bir zaman gelmiş ki duralamıştır. Fakat ne yazık ki yalnız duralamakla kalmamış, münevver tabakaya arız olmuş bir redd-i miras hastalığı, bu vakıf ve tesislerin adeta düşmanı kesilerek her birini birer gerilik alameti saymaya başlamıştır. Böylece de bütün o sanat, kültür, amme hizmeti müesseselerinin tasfiye ve tahribi yoluna gitmek gafleti almış yürümüşdür.”

Ayverdi (2005a: 233), eğitimde yapılması gerekenlerin aciliyetini vurgulamaktadır. Yazarımızın aşağıya aldığımız, sorunların temelinde eğitimi gördüğünü anladığımız, dillendirdiği soru anlamlıdır:

“...kaybolan hayati değeri haiz milli manevi kıymetlerin teminatı ile nesilleri sağlama alıp kurtarmak, ilk yapılacak işlerden biri....maarif çarkı siyasi iktidarların düşüremeyeceği bir milli manevi felsefenin zeminine oturtulmadan, memleketin hiçbir dert ve davasına deva bulmak düşünülemez...kan kaybından ölmek üzere olan bir hastaya, evvela kan takviyesi mi yapılır, yoksa konu komşusu ile muamele ve münasebeti mi ön plana alınır?”

“Türk evladı dış ve iç düşmanların kazmış ve kazmakta oldukları çukurlara yuvarlanmış olmak yüzünden bu koyu karanlık içinde milli vicdan ve iman nurundan habersiz bulunmaktadır.” (Ayverdi, 2010d: 65) diyen ve bundan dolayı gençliği suçlayamayan Ayverdi (2010d: 66), yerini enkazın almasından dolayı tek tük sağlam hücrenin yeni baştan üretimiyle mümkün olabilecek uzun vadeli çare olarak aileyi, kısa vadeli çare olarak da gençliği milli ve manevi eğitimle

yetiştirmeyi görmekte ve haykırmaktadır: “Ey Türk maarifi! Uyan, gittiğin çıkmaz sokaktan milli şahraha dön!” (Ayverdi, 2010d: 70).

Uygulanan eğitim politikası gereğince milli ve manevi değer ve ilkelerden mahrum bir eğitimin gereği olarak medeniyetimizin dayandığı kurumların çözüldüğünü ve bundan en çok payı toplumun tartışılmaz değerdeki kurumu olarak ailenin aldığını belirten Ayverdi’nin söylemi dikkat çekicidir.

“...maarif politikası gereğince dili, dini, tarihi, örfü, adetleri yıkılmış nesillerin acı hatta zehirli meyveleri, kültür ve iktidar piyasasına hakim. Tarihin ikazlarına, tecrübe ve milli imanımızın sesine kulak vererek, neticenin böyle olacağı hakkında telaşla çırpınırken, kuşularımızda aşırılığa kaçıp evhama düştüğümüzü ima edenler olmuştu. Şimdi: ‘Ne kadar haklı imişsiniz.’ diyorlar. Keşke haklı olan, onlar bulunsaydı. İşin belki de en acı tarafı, bütün değerler yıkılırken, bu çöküntüden ‘Türk ailesi’ de masun kalamadı. Halbuki bin yıllık Türk tarihinde, cemiyetin en küçük fakat en sağlam hücresi aile idi. Medeniyetimizle beraber, ona bağlı bütün müesseseler inhilal ederken aile direniyor, dayanıyor, çatlak vermediği için de, cemiyeti ayakta tutuyordu.” (Ayverdi, 2010d: 59).

Değerlerin değer olmağını yitirmesiyle beraber bunlara bağlı olarak medeniyetimizi oluşturan toplumsal kurumlar da çözülmektedir. “Eskiden pehlivanların bile koparamayacağı lehimli halkalar, bugün ipliği kopmuş tesbih taneleri gibi dağınık, üstelik kimi kapanın elinde kalmış, kimi ise kaybolup gitmiş.” (Ayverdi, 2010d: 124). Zincirin bir halkası kopsa dahi zincir kesilir. Bizde ise o zincirin her parçası kopuk ve kesiktir. Söz konusu olan birbirinden ayrı düşmüş parçaları bir araya getirip yeniden lehimleyebilecek bilinçli ve kuvvetli kafa çıkabilecek mi sorusu anlamlıdır (Ayverdi, 2010d: 88).

Milli politikaya dayanmayan eğitim sistemimizin Türk gençleri için örnek şahsiyet oluşturacak modellere yer vermediğini söyleyen Ayverdi, özel olarak bu meseleyi işlediği Abide Şahsiyetler (2010) adını verdiği eserinden başka hemen hemen eserlerinin tümünde gerek kendi çevresinden gerekse tarihten örneklediği şahsiyetlere yer vermeyi pedagojik görev bilmiştir. Topluma idealize ettiği rol modelleri sunan Ayverdi’nin bu görüşlerini ilerleyen satırlarda Ayverdi’nin söyleminin mitsel bileşeni olarak ele alacağız. Burada sadece

toplumla eğitimi ilişkilendirmek anlamında eğitimin hedeflediğini gençlere somut olarak sunmak gerektiğini belirtelim.

Sâmiha Ayverdi, Abide Şahsiyetler adlı eserinde, Mevlana'dan, yaşadığı döneme kadar, tarihimizden seçilmiş şahsiyetler üzerinde durur. Ancak burada ele alınan o şahsiyetlerin hayat hikayesi değil, onların şahsiyetlerindeki ruh ve mana dünyaları, devlete ve millete yaptıkları hizmetler, eğer sanatkar iseler sanatlarının özellikleri ve sırlarıdır. Böylece, dün, bugün ve yarın arasında fikri ve manevi akışın sağlanması yolları aranmaktadır. Bu eserde Mevlana, Yunus Emre, Fatih Sultan Mehmed, Cezayirli Hasan Paşa, Dede Efendi, Zehir Dede, Doktor Halit Şazi Bey, Safiye Erol, Tevfik İleri gibi Türk'e vatan hazırlayanlar, bu uğurda maddi manevi cihad yolunda gecesini gündüzünü, varını yoğunu feda eden ulular, bizlere ve gelecek nesillere ibret ve örnek olacak, ferdi ve milli şahsiyetimizi olgunlaştıracak gerçek kahramanlar anlatılmaktadır (Binark, 2010:9).

Ayverdi'de eğitim sorununun dillendirilmesinden sonra üzerinde özellikle durulan konu, madde ve manayı birleştirmiş, gençlere rol model olup rehberlik edecek insanların yetiştirilmesi ki bu kanaat önderlerine her alanda büyük ihtiyaç vardır. Ayverdi (2005a: 170) "...memleketimizde yıllardır süren bir kültür ihtilali yaşanıyor ki bizi bir ilim ve irfan buhranına götürmüş bulunuyor. Bu badiyeden kurtulmak için davaya sahip çıkacak kumandanın ilim ve iman kılıcını çekerek irfan ordularının başına geçmesi ne kadar lazımsa da bu, din için de aynı derecede geçerlidir." demektedir. Başka bir yerde Ayverdi (2005a: 148), adeta okuyucusunu kışkırtmak istercesine haykırarak "Ey asırların efendisi olmuş olan Türk! Seni yeniden aslına, köküne, boş bıraktığın efendilik tahtına kim davet edip oturtacak? Kimdir, iki elinde iki meş'ale ile doğru yolu aydınlatacak olan rehber? O kahramanı, daha ne kadar zaman gözleyip bekleyeceğiz?" diye sormaktadır.

Genelde muhafazakârlık özelde ise Türk muhafazakârlığı için anahtar toplumsal kurumlardan biri olan ailenin önemine işaret eden, Sâmiha Ayverdi, ailenin toplumsal kurumlar içerisindeki kilit kurum olduğunu belirtmekte ve ailenin tarih içinde gördüğü işlevi artık görmekte yetersizliğini dile getirmektedir. Bunda

devletimizin ve toplumumuzun gücünü kaybetmek isteyenlerin rolüne gönderme yapmaktadır. “Memleketi içinden yıkmayı planlayanların aileyi yıkmakla en kestirme yolu seçmiş olduklarını düşünmemek mümkün değil. Halbuki, şan, şeref ve medeniyet asırlarımızı inşa edenleri yoğurup tarihi ve milli şeklini veren ocak aile idi.” (Ayverdi, 2010d: 86).

Batı’dan beslenen ve aileyi etkisizleştirmek, yıkmak ve sonuçta toplumun altına dinamit koymayı amaçlayan akımlar, toplumumuz için sorun olmayan şeyleri üretmekte başarılıdırlar. Üretilen sorunlardan biri de kadının toplumdaki yerini problematik haline getirmektir. Olmayan sorunları üreten ve sonuçta rahatsızlık ve huzursuzluk çıkaranlar, dönüp tarihe baksalar tarihimizde ailenin ve kadının oynadığı rolü görecektir. Fakat gaflet ve cehalet, özellikle aydınlar arasında ne kadar da yaygın bir hastalıktır. Ayverdi, maksatlı iddialara ailenin ve özellikle kadının toplum içindeki ayrıcalıklı yerini belirten, tarihten örnekler vermektedir. Verdiği örneklerde karşılaştırmalı tarih anlayışından yararlanan Sâmiha Ayverdi, milli kültür meselelerini konu edinen bir eserinde, Osmanlı toplumunda kadının yerini şöyle anlatır:

“O devirlerde eşkıya bile kadına ilişemez, tepeden tırnağa mücevheri olduğunu bilse de, bu mukaddes mahlûka el değdirmek habasetiyle şekavet töresine leke sürmezdi. Nakil vasıtalarının at ve arabadan ibaret olduğu eski zamanlarda seyahata veya hacca niyet eden erkek, ancak altı yedi ay sonra dönebileceği bu yolculuğa çıkarken gözü arkada kalmıyarak karısıyla vedâlaşıp gider ve geri döndüğü zaman da, mes’uliyetlerinin şuuruna varmış bu cesur ve salabetli kadını evlâtlarının başında ve çatısının altında bulurdu. Halbuki aynı târihlerde Avrupalı koca, karısının namusunu “iffet kemeri” dediği demir bir çenbere emanet etmek gibi haysiyet kırıcı, azap ve ıstıraplı bir muameleyi revâ görürdü.” (Ayverdi, 2006b: 395-396).

Gerek anılarıyla, gerekse edebi eser ve makaleleriyle bizi geçmişin derinliklerine çeken Sâmiha Ayverdi, yaşadığımız zamana yeni anlamlarla yüklü bakış açısı getirir. Eserlerinin özünde topluma ve her şeyin ötesinde temsil ettiği değerler sistemi ile kendisine sahip çıkan bir aydın yatar. Sosyal çarpıklıkları sergilerken kendisini bırakıp başkası olmaya çabalayıp durmanın acı ve bir o kadar da gülünç boyutlarını inceler. Eğitim sistemimizin temelinde

yatan çarpıklığı, bireyin kendisini tanımama süreci üzerinden temellendirir ve insanın kendisini reddetmekten çok kabullenmesinin onu ne denli güçlü bir kişi yapacağını öğretir. Bu bağlamda Ayverdi'nin eserleri kendisini reddetmekle kimliğine kavuşacağını sanan tüm aydınlara anlamlı bir sesleniştir (Demirtürk, 1997: 32).

Batı, devletimizin ve toplumumuzun bir arada olması için gerekli olan sosyo-kültürel değerlerimizi ve bu değerleri canlı tutan tarih bilincimizi ortadan kaldırmak için elinden geleni esirgemezken kendi tarihi için olabildiğince titiz davranmaktadır.

Batı'nın tarihi ve kültürüyle barışık olduğunu belirten Ayverdi, 1966 yılında Roma'da bulunduğu bir sırada “ Roma bir Paris değil, fakat muhteşem bir şehir. İhtişamı da, tarih ile kucak kucağa yaşamakta ve geçmişini bağrına basıp eski devirleriyle haşır neşir olurcasına beraber, iç içe yaşamayı bilmesinde, aynı zamanda bununla iftihar etmesinde.” (Ayverdi, 2010d:32). demektedir. Londra'da bulunduğu sırada yaşadığı bir anısı da şöyledir:

“...Londra'da elli beş kilometre mesafede oturan bir aileye çaya davetli idim. Bizi götüren İngiliz, yoldaki bir şatoda öğle yemeği yedirmek istedi ... Arabamız, ufacık bir taş avluya girdiği zaman, karşıımızdaki binayı şatonun müstahdem dairesi zannettim. Tek katlı, köhne bir bina idi. İngiltere'nin en meşhur lokantası olarak methedilen bu binanın duvarları bile, yarısı dökülmüş, yarısı da, ufak bir temasla incek gibi gevşemiş sallanıyordu. Gafletimizin eseri olarak, kıydığımız şaheserlerimizi düşünmemek ve onların bu titizliğine saygı duymamak elde değil.” (Ayverdi, 2010d: 64).

Batı ile toplumumuzun tarih ve kültür bilincini başka bir yerde Noel ve bayramlar üzerinden karşılaştıran Ayverdi (2010d: 62), haçlı dünyanın en az bir ay önce Noel havasına girdiğini ve itibarı, hayali ve mevhum bayramlarını ihtişamla kutlarken bizlerin daha bayramın kokusu gelirken ele çantaların alınarak dağlara, otellere iltica edildiğini adeta kaçıldığını söylemektedir. Batı'nın bu çifte standardını görmek gerekmektedir.

Ayverdi, toplumsal alanı mekanik bir alan olarak kabul edip toplumu tüm yön ve boyutlarıyla değişebilir gören, tepeden inme müdahalelerle, maziye inkar ederek, toplumsal kimlik problemi yaratan unsurun bizzat Batıcı, tamamen Batı'ya angaje olan anlayış olarak görmektedir.

Türk modernleşme uygulamalarının tarihimizde, kültürümüzde ve imanımızda oluşturduğu alt üst oluşu dile getiren Sâmiha Ayverdi, “kültür ve iman anarşisi sonucu” (Ayverdi, 2008e: 232) bugün özellikle toplumumuzun devamı olan, gençlerin sosyal yabancılaşma ile karşı karşıya kaldığını ve devletin gerekli önlemleri almadığını dile getirmektedir.

Sâmiha Ayverdi için devleti ve toplumu kuran ve devlet ve toplumun devamlılığını sağlayan unsur olarak tarihin başka bir ifadeyle, mazinin canlı tutulmasını anlamak gerekmektedir. Zira Türk düşüncesinde muhafazakâr tutum, insanın gönlünde ve zihninde devamlı geçmişin diriliğini korumak ve bunu da değişik ideolojik söylemlerle dile getirmek olmaktadır. Bu esas çerçevesinde Batıcı ve geçmişi yok sayan modernleşme uygulamalarının çoraklaşan, verimsizleşen, duygu, düşünce ve dimağlara bir bahar yağmuru gibi hayat verme felsefesini siyasi, kültürel, dini ve toplumsal bazda dile getirmek ve savaşını vermek temel hedef olmaktadır. Bu aşamada Türk muhafazakârlığının gerçekleştirmek istediği hususun başka bir ifadeyle, gelenekçi muhafazakârların amacının altını çizmek gerekmektedir. Gerek Sâmiha Ayverdi gerekse Türk muhafazakârlığı bugün içinde geçmişi ihya etmekten ziyade geçmişin, mazinin, katkısıyla bugünü ve geleceği inşa etmek, yaratmak çabasıdadır. Tarihe yönelişinin temel amacı da budur. Türk düşüncesinde muhafazakârlığın ortaya çıkışında etkili olan kavramların gelenek, miras gibi tarihsel içerikli kavramlar olması böylece daha iyi anlaşılabilir. Kültürel miras, toplumun muhteşemliğini, kalıcılığını, otoritesini ve gücünü ifade ederken kültürel muhafazakârlar ise yüzyılların birikimi olarak beliren toplumsal değerlerin sürekliliği üzerinde durmaktadır. Bunlar, örneğin, dinin toplumsal yaşam üzerindeki önemine vurgu yapar; bunun yanında toplumun geleneksel kültürüne ait değerlerin korunmasını savunurlarken toplumun kitabi bilgilerini oluşturan değerlerin, normların ve kültürün, toplumu tekraren üretecek bireylerin sosyalleşmesinde etkili olduğu

öne çıkmaktadır ki bu meyanda nasıl kitapsız yaşamak kör, sağır ve dilsiz yaşamak ise geleneksiz, dinsiz ve toplumsal değerlerden uzak yaşamak kökü olmayan bir yaşam olacaktır (Karakaş, 2008: 38-39).

6.2. İdeolojik Bileşen ve Misyonerlik ve Komünizm Problemi

Devletin ve toplumun bekasını siyasal bir a priori olarak kabul eden ve bu yönde karakteristik kaygılar geliştiren Türk muhafazakârlığı, ideolojik bileşeninin içini bu kaygılarla doldurmaktadır. Sâmiha Ayverdi de ideolojik olarak devletin ve toplumun bekasını ilgilendiren noktalarda kategorik olarak tepkisel ve hoşgörüsüzdür. Bu kategorik reddediş ve tepkisellik, kutsiyet atfedecek denli devlet yanlılığını beraberinde getirmekte ve/veya bu reddediş kutsal devlet algısından kaynaklanmaktadır.

Türk muhafazakârlığının sola ve sol düşünceye yaklaşımının aşırı tepkisel olduğunu, Türk muhafazakârlığı için solun yabancı ve öteki konumunu dillendirmiştik. Tüm tonlarıyla solun kabul görmesi, Türk muhafazakârları için hiçbir zaman siyaset alanına ilişkin alternatif çözümlerin iktidara taşınması anlamına gelmemiştir. Ayverdi'nin yaklaşımı da bu yöndedir. Bu bir sorundur ve bu sorun, devletin varlığı ve devamı ve emperyalistler ile beraber değerlendirilmeyi gerektirecek bir konum kazanır.

Ayverdi, Türk muhafazakârları gibi gayri milli, ahlâki ve dini olduğu ve Sovyetler Birliği'nin yayılmacı politikalarının varlığı gerekçeleriyle sol düşünceye karşı teyakkuz halindedir. Bu noktada, muhafazakâr toplumsal muhalefetin; solun ötekileştirilmiş konumundan yararlandığını, özellikle merkezi temsil eden, askeri sivil bürokratlardan oluşan Türk modernleşmesinin aktörlerinin muhafazakârlar tarafından bu yoldan eleştiriye tabi tutulduğu hatırlatılmalıdır. Kemalist modernleşmenin muhafazakâr görüşe göre, yanlış uygulamaları bu yol üzerinden ifade bulmuştur.

Muhafazakâr düşüncenin kategorik olarak sola reddedişçi tutum takınmasında başka bir unsur olarak eleştirilerini modernleştirici projeleri yürüten iradeye, devlete değil de, sol düşünceye yönlendirmeleri ifade edilebilir. Yine pozitivizm ve materyalizmin Türk modernleşmesi ve modernleştiricileriyle ve bir adım ötede sol düşünce ile özdeşleştirilmesi de etkili bir ilişki olarak okunabilir.

Sâmiha Ayverdi'nin ideolojik olarak devletin ve toplumun bekasını ilgilendiren durumlardaki tepkiselliği sola yöneldiği gibi misyonerliğe de yönelmiştir. Sâmiha Ayverdi'nin öncelikle sola bakışını sonra da misyonerliği ele almasını ortaya koymaya çalışalım.

Ayverdi'nin sola bakışını sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi konusu ile bağlantılı bir şekilde de okumak yerinde olacaktır. Ayverdi (2010d: 82) için “bu gün yalnız Türkiye için değil, bütün dünya için mühlik epidemi demek olan komünizm ve onun ileri karakolu olan sol, bulaşmaması için aşı aranan salgın hastalıklardandır.”

Sâmiha Ayverdi, sol ve komünist düşüncüyü Batı ürünü olarak nitelendirip milli birlik ve beraberliğimizin parçalanması için sol düşüncenin Batılılar tarafından bilinçli, milli tarih ve kültürden habersiz aydın geçinenlerin de cahillerinden bilinçsizce kullanıldığını düşünmektedir. Sol söz konusu olduğunda tavizsiz bir tutum sergileyen Ayverdi'nin aşağıda yer alan anısı ilgi çekicidir:

“Dün T.R.T.'den Güneş Buharalı isminde bir hanım telefon ederek, her pazartesi bir programları olduğunu ve bu saatlere, seçtikleri kimseleri davet edip konuşturduklarını, sıranın şimdi de bizde olduğunu söyledi. Birden şüphelendim ve şimdiye kadar kimlerin konuşmuş olduğunu sordum. Birkaç isim saydı. Çoğu da solcu gürühtan...Yaşar Kemal de dahil. Affedersiniz, sol istikamette yürüyenlerin programı arasında yer alamam, dedim. Cevap olarak: Amma biz, kimsenin siyasi düşüncesi üzerinde durmuyoruz! dedi. Kusura bakmayın ben dururum! Hiç siyasi hayatım olmamakla beraber, sol fikrin kanaat olmaktan çıkarılıp yıkıcı bir aksiyon haline gelmiş olması ve getirenlerle beraber olmaklığım, vatan severlikle kabil-i telif değildir. Fakat madem ki zahmet edip beni aradınız, sizinle şahsen tanışmak isterim! dedim.” (Ayverdi, 2010d: 101-102).

Komünizmin Sovyet Rusya'dan yayılıp, bütün dünyâda hâkimiyet sürme çabasında olduğunu düşünen Ayverdi, beşeriyetin bu esâretten çabuk kurtulacağını, komünizmin insan özgürlüğüne yer vermemesi ile temellendirerek dile getirmektedir. Zîra insanoğlunun elleri ve ayakları bağlansa da idrâkine zincir vurulamaz. Sâmiha Ayverdi'nin bu konudaki düşünceleri şöyledir:

“Türlü idâre tarzı denemiş olan beşeriyet, yarım asırdır, insanlığın yüz karası olan bir rejimin haşin ve gayrı medenî kısıkcı içinde esâret hayâtı yaşamakta bulunuyor. Fakat kısıvrak tutulduğu bu esâret zincirini bir türlü koparamıyordu. Şu da var ki, her ne kadar eli ayağı bağlı da olsa, idrâki esir almak imkânsız bulunduğu göre, bir gün, kendisini evvelâ esir sonra da ecir etmiş bu rejimin çilehânesinden çıkmanın yolunu bulacaktır.” (Ayverdi, 2009a:286).

Başka bir yerde, Sâmiha Ayverdi, “Ancak, insan idrâkini ebediyen zincire vurmak mümkün olmadığına göre, sakat doğan bu hilkat garîbesi, bu hastalıklı rejim, bir içtimâî psikoz, bir epidemi olarak gününü tamamlayıp târih sahîfeleri arasında kanlı ve iğrenç bir çizgi bırakıp, belki de kısa zamanda yok olup gidecektir.” (Ayverdi, 2009e: 85) demektedir.

Komünizmi, garp kapitalizminin “gayr-ı meşrû” çocuğu olarak gören yazar, bu rejimin insan hak ve hürriyeti parolası kullanarak siyâset sahnesine çıktığını, buna rağmen yüzü kızarmadan politik sahtekârlıkların en bayağı ve gaddarına kaçırmaktan utanmadığı, böylece de iktidârın ipuçlarını eline alır almaz insan hak ve hürriyetlerinin baş düşmanı kesildiğini söylemektedir (Ayverdi, 2009e: 62).

Sâmiha Ayverdi, hayat sürecinde belirli zamanlarda dünya ülkelerini gezme imkanı bulmuş, bu ülkelerde kazandığı bilgi ve birikimi ve edindiği izlenimleri gezi notları şeklinde yayımlamıştır. Gezdiği yerler arasında komünizmle yönetilen ülkeler de vardır.

Komünizm idâresinde olan Yugoslavya'yı gezen Sâmiha Ayverdi, bu ülkeyi diğer Avrupa ülkeleri ile karşılaştırınca, bu idâre şeklinde bir şeylerin yanlış gittiğine bizzat şahit olmuştur. Avrupa'daki diğer ülkelerde devletin varlığının asıl gayesi fert için çalışmaktır. Ferdin mutluluğu, refâhı ön plandadır. Oysa komünizmle idâre edilen ülkelerde fert devlet için çalışmaktadır. Ayverdi,

devletin kendi insanı üzerinde kurmak istediği otoritenin bir başarı olmadığını aslında bir kayıp olduğunu şu sözleri ile anlatır:

“Komünist rejimde fert, devletin emrinde. Ya devlet kimin emrinde? Ortada bir muvâzenesizlik var ki, huzursuzluğun gerçek sebebi o. Fert, devletin emrinden kıl kadar ayrılamazken, ya devlet, huzur, rahat ve refâhını tekeffül etmiş olduğu ferdi, bir malzeme, bir cansız eşyâ gibi hangi kütlevî ve insânî sebebe dayanarak kullanıyor? Bir buçuk aydır Avrupa’nın dört büyük devletinin en belli başlı şehirlerini gezdik. Kalkınma ve refah seviyesi elbette ki, hepsinden de Yugoslavya’dakinden çok ileri. Oralarda insan, birinci planda, zîra aslolan fert. Doğrusu da bu. Devlet ise onun hizmetkârı. Halkı ezme ve hiçe sayma bahâsına elde edilen siyâsî ve iktisâdî güce, bir medeniyet zaferi değil, taş devri geriliğinin ve iptidâiliğinin hortlayışından başka bir şey denemez.” (Ayverdi, 2008f: 82).

Sol düşünceli insanların ve kitlelerin “...tarihi, dili, dini ve topyekün milli imanı atış hedefi kabul edip” (Ayverdi 2010d: 82) milli kimliği tahrip ettiğini belirten Sâmiha Ayverdi sola ideolojik olarak kategorik bir şekilde karşı duruş içindedir.

Sâmiha Ayverdi, aynı zamanda sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi konusunda genelde solu, özelde ise “İsmen Sovyetler’e tabi bir ülke değilsek de, fiilen manzara maalesef odur.” (Ayverdi, 2010d: 104) diyerek “...Türkiye’nin tarihi yılı” (Ayverdi, 2010d: 145) olarak nitelendirdiği CHP ve iktidarını suçlayan Ayverdi, “Serçe, kör baykuşun ağına kendini atar, derler. Bugün iktidarda olan sol partinin de serçeden hiçbir farkı yok. Moskova, elli küsur senedir Türk milletinin beynini, serçenin idrak seviyesine düşürdü. Dili, dini, tarihi kafasından oyulup çıkarılmış iskelet olduk.” (Ayverdi, 2010d: 61). Başka bir yerde, “Bizim kaptan köprümüzün dümenini tutanların ne siyasetten ne iktisattan haberleri var. Kulaklarını soldan gelen talimata çevirmiş, memlekete ne lazımsa onu yapmıyor, ne lazım değilse onu yapıyorlar.” (Ayverdi, 2010d: 71) demektedir.

Sâmiha Ayverdi, söz konusu olan bu durumu “on yıllık iktidarlara döneminde gaflet ve cahillikleriyle imparatorluğu kaybettiren” (Ayverdi 2010d: 69) ittihatçı ruha bağlayarak Osmanlı’nın son dönemleriyle 1979’lara uzanan çizgiyi ilişkilendirmektedir. Zira ona göre, hataları düzeltmedik. Hatta işlenmiş olan hataların hata olduğunun hala bilincinde değiliz. “İttihatçı ruh” da idaresizlik, milli

haysiyet ve manevi düzenden mahrumiyet sonuçta da hıyanetler, rezaletler ve yokluklar, kıtlıklar ile karakterizedir (Ayverdi, 2010d: 111).

Ayverdi (2010d: 95)'ye göre, cumhuriyet rejimine girerken, milli iman felsefesine dayalı bir eğitim politikası ile yetiştirilmiş olsaydık ne komünizm ne askeri darbeler söz konusu olur ne de Türkiye'nin yapısı iç ve dış düşmanlara odak olacak elverişli zemin oluştururdu.

Ayverdi, İslâm aleminin birliği fikrini açıkladığı Kölelikten Efendiliğe adlı eserinde komünizm diye bir bölüm açarak tüm dünyayı komünizme karşı uyarmıştır. Dış görünüşü ve sloganlarıyla evrensel mesajlar içeriyormuş gibi görünen komünizmin iç politikası ve uygulamaları itibarıyla Rus milliyetçiliğine ve Rus emperyalizme hizmet ettiğini adeta yayılmacı Rusya'nın komünizmi silah olarak kullandığını belirtmiştir. Komünist blok, İslâm devletleri üzerinde hegemonya kurabilmek için İslâm dininin prensiplerini de kullanmaktan geri durmamaktadır. Fakat insan yaratılışına aykırı olan her şey gibi komünizm de kısa zamanda yok olup gidecektir (Ayverdi, 2009e:74-85). Dikkat çekici olan Ayverdi'nin dillendirdiğimiz düşüncelerini yayımladığında tarihin 1978'i gösteriyor oluşudur.

Sâmiha Ayverdi'nin bir taraftan muhafazakâr kaygılardan diğer taraftan müslüman oluşundan beslenen misyonerlik üzerine geliştirdiği muhafazakâr hassasiyeti anlamayı kolaylaştırmak için misyonerlik üzerine birkaç satır bilgi aktaralım:

İnsanlar tarih boyunca fikir, inanç, din ve kendi mezhebini yayma ya da hakim kılmak için savaşımlara başvurmuşlardır. Din savaşları denilen bu çatışmaların önemli bir bölümü Hristiyan dünyasında meydana gelmiştir. Tarihte hristiyan aleminin en fazla mukavemet ettiği din, İslâm'dır. Bunun nedenlerinden biri, Müslümanların Hristiyanlığın yayılma alanı içerisinde kendine yer edinmiş olmaları, bir diğeri Hristiyanlık ve Müslümanlığın bağlılarına yüklediği görevin niteliğidir. Birinci neden, Anadolu'nun öteden beri Hristiyanlığın ana vatani olduğunu, buranın müslümanlar tarafından işgal edildiğini, dolayısıyla bu işgale son verilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Dünün ve bugünün haçlı seferlerinin nedeni burada aranmalıdır. Diğer nedene göre, her Hristiyan kendilerine ait

olduğunu iddia ettikleri bu toprakları, Müslümanların elinden almak ve burayı Hristiyan yapmak için çalışmalıdır. Bu noktada açıklanması gereken İslâm'daki tebliğ ve irşad faaliyetlerinin misyonerlik olarak adlandırılmayacağıdır. İslâm'da amaç, tebliğ etmek yani bildirmektir ve bu gerçekleştirilirken baskı, zorlama ve tehdit gibi metodlar İslâm dininin kendisi tarafından, ayetler aracılığıyla, kesin olarak yasaklanmıştır. Oysa Hristiyanlıkta durum farklıdır. Amaç, insanları İsa Mesih'in öğrencileri yapmak, vaftiz etmek ve ne yapıp edip kazanmak olduğu için her türlü metod kullanılmalıdır. Bu nedenle Hristiyanlar, genel olarak tüm dünyada özel olarak sözünü ettiğimiz nedenden ötürü Anadolu'da misyonerlik faaliyetinde bulunmakta ve bu faaliyeti kolaylaştırmaya yönelik her türlü metoda başvurumaktadırlar. Siyasi amaçlar da güden misyonerler, Anadolu'yu parçalamayı hedeflemektedir. Misyonerler bu amaçla, oryantalizm ve sömürgecilik gibi modern öncesi, modern dönemde ise kültüre uyarlamadan inanç turizme kadar birçok tekniği kullanmaktadırlar (Kozan, 2007: 123-126).

Sâmiha Ayverdi (2009e: 37), misyonerlik meselesini ele almadan önce hristiyanlık ile İslâm'ı karşılaştırmakta, Hristiyanlığın ilahi yönünü kaybettiğini anlatmakta ve bundan dolayı insanlara ulaşmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Hz.Îsâ'nın prensiplerinin, Hristiyanlıkta ifâde bulamadığını, bu yüzden cemiyetine ideal ve tatmîn edici bir düzen getiremediğini ifâde eder. Ayverdi (2005c: 21)'ye göre, Müslümanlığın kendi kendine karşı samîmî ve kendi vicdânına hesap veren mânevî düzenine bir türlü Hristiyanlık sâhip olamamıştır. Sonuçta kilise, Hristiyanlık âlemine olan görevinden sapmış, hükmetme zevkini gidermek, gerekli otoriteye sâhip olmak için uğraşmıştır.

Sâmiha Ayverdi, kilise müessesesinin derinliklerinde yatan hükmetme duygusunu şu şekilde izâh etmektedir:

“İşin şuur altında yuvalanmış psikolojik ciheti de şudur ki: Kilise, Orta Çağ'dan beri tadı damağında kalmış buyruk yürütme ve hükûmet eyleme hırsıyla için için yanmaktadır. Kendi bünyesi içinde kendi cemââtine tatbik eyleyemediği bu nüfuz ve hükümlanlık alışkanlığını, yabancı coğrafyalar üstünde arama ihtiyâcını hâlâ yenememiştir.

Fakat hazin olan şu ki, bir teşrî ve icrâ organı gibi keyfince buyruk yürüttüğü basit ve iptidâî topluluklara ne ölçüde kötülük ettiğini dâimâ görmezlikten gelmiş ve gelmekte bulunmuştur.” (Ayverdi, 2005c: 17).

Ayverdi, hristiyan din adamlarının îmânlarını yaymak kılıfı altında dünyânın en ücrâ köşelerine gittiklerini söylemektedir. Ancak bu din adamları üzerlerindeki şatafatlı giysiler ile vahşi kabilelerin gözlerini boyarlarken bir taraftan da sömürü faaliyetlerini sürdürmektedirler. Nitekim, Batılı Hristiyan din adamları kiliselerinin hazînelerini bu zavallı insanların ellerindeki bütün kıymetlerini alarak doldurmuştur. Ayverdi’ye göre, bu insanları Hak yoluna çağırmak bahanesiyle yapılan bu faaliyetlerin altında gizlenen gerçeği görmek gerekmektedir.

Sâmiha Ayverdi, bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir:

“Batı, megaloman ve gevezedir. Yazar, çizer, konuşur, misyonunu sürdüren tâîfelerinin ellerinde de ceplerine de yüklü imkânlar vererek yeryüzünde kendi hâlinde yaşayan mâsum zümreler arasına salarak bu zavallıları “Hak yoluna” çağırmak bahânesi ile sağlar, yolar, canlarından bîzar eyler. Karşılığında ise o yarı vahşî ülkelerde altın yaldızlı kiliseler, sırma elbiseli papazlar sunar, fakat bu garip ve yoksul insanlardan kopardıkları imkânlarla topraklarının mahsûllerini ve hünerlerinin mâmûllerini elde ederek kilisenin varlıklarına da kendi varlıklarına da imkân üstüne imkân katar.” (Ayverdi, 2006a: 246).

Ayverdi (2006a: 246-247) , “merhametsiz” ve “sömürgeci” olan Batı’nın ayak bastığı yerlerin halkına: “Câhilsin, vahşîsin, seni ben medenîleştireceğim, ihyâ edeceğim...” gibi vaatlerle gittiğini belirtir. Batı âlemi, başta kilise adamlarının yardımları ve türlü oyunlarla asıl kendisinin vahşî ve ilkel olduğunu saklamayı başarmıştır. Bu “iptidâî” insanların gözlerini kamaştıran, sırma elbiseli soyguncu papazlar, bir yandan devlet politikasına yardımcı olurken diğer yandan kendilerini ve kiliselerini ihyâ etmişlerdir. Bu “zavallı vahşî” ve “ilkel” topluluklar bir şey anlayamadan, esir edilmiş, canları çıkasıya kadar çalıştırılmış, memleketlerinin bütün imkânlarını “medenî” insana sunulmuştur. Sonuçta kendini ihyâ eden Batı âlemi bu işten kârlı çıkmıştır. Bu anlamda misyonerlik faaliyetlerinin bu yönüne dikkat çekilmelidir.

İslâmiyet'in barışçıl tutumuna karşı Hristiyanlığın son derece baskıcı tutumu vardır. Bu tutumda İslâmiyet'in tebliğ ve irşadı ile Hristiyanlığın misyonerliği arasındaki farkın rolü bulunmaktadır.

Sâmiha Ayverdi'ye göre, misyoner teşkilâtı, yüzlerine çektikleri misyon peçesi altında, mensup oldukları devletlerin özellikle siyâsî amaçlarına yardımcı olmak için çalıştıklarını ifade etmektedir. Hristiyanlığı yaymak adına ülkelere akın edip halkın huzurunu kaçıran bütün farklı inanışları kendi inançları lehine çalmak üzere, hırsız gibi gizlice hudutlar geçip veya diğer din sâhiplerini tâciz ederek, medenî ve insânî hiçbir tutulur tarafı olmayan bu faâliyetleri sürdürmektedir ve bu faaliyetlerin devamı için mensup oldukları devletler tarafından geniş ölçüde himâye ve maddî yardım görmektedirler.

Misyonerlik teşkilâtı, dünyânın dört bir yanına dağılmış, Hristiyanlık dînini yaymak adına basılmadık toprak bırakmamışlardır. Bu teşkilât için ister dînî kitabı olan bir topluluk olsun, ister ilkel bir kâbile hiç fark etmez. Zîra misyonerler başka insanların vicdan hürriyetlerine saldırmayı îmânlarının bir borcu olarak görür. Misyonerler, bu insanların inançlarıyla oynarken aslında bir yandan da bulundukları ülkelerin her türlü nîmetlerinden de yararlanmışlar, bu nimetleri kendi ülkelere taşımaktan çekinmemişlerdir. Misyonerlik teşkilâtı, Avrupalı devletlerin himâyesi altındadır ve günden güne hem parasal yönden hem güç yönünden kuvvetlenmektedir.

Ayverdi'ye göre, misyonerlerin ve misyoner teşkilatların en büyük amaçları ise îmânını zedelemektir. Bu yüzden de Kur'ân-ı Kerîm'e inananların îmânına musallat olmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiş ve alsa da vazgeçmeyecektir. Ayverdi (2009e: 76-77), misyonerlerin nasıl bir gaflet içerisinde olduğunu şu sözlerle anlatır:

“Şu da var ki misyonerlik teşkilâtı, Avrupa devletlerin de arttan arda himâyesini görerek, müslüman îmânını zedelemekle vakit kaybetmek ve ziyâna girmek gafletinden vazgeçmemektedir. Halbuki faal ve çeşitli gurupları, mücâdele enerjilerini bu çok iptidâî, tavı geçmiş ve utandırıcı yolda eritip tüketmekle neler kaybetmekte olduklarının farkında değildir. Daha doğrusu, farketmek menfaatlerine uygun gelmemektedir.

Müslüman, “ehl-i kitab” dediği hristiyanı, kendi îmânına kazanmak için, kilisenin tuttuğu bu gülünç ve sinsi yola asla sapmamıştır. Amma kilise, asırlardır, Kur’ân-ı Kerîm gibi kıyâmete kadar, insanoğlunun maddesine de mânâsına da devâ ve şifâ getirecek olan bir kitaba inanların îmânına musallat olmak alışkanlığını terketmemiş ve abesle iştigalde devâm etmiştir.”

Sâmiha Ayverdi, misyonerlerin Türkiye’deki fâaliyetlerinin son yıllarda oldukça arttığını ve bu faâliyetleri turizm kılıfı altına soktukları için fark edilmelerinin dikkat gerektirdiğini söylemektedir. Kendilerini gizlemeye çalıştıkları, sosyal, sportif veya turizm faaliyetlerinin ardında Haçlı dünyâsının ve kilisenin gizli emelleri vardır.

Ayverdi (2009e:100-101) ’nin bu konudaki tespitleri şöyledir:

“Papa’nın diz çöküp haç çıkardığı Ayasofya, Bizans’ı Türkler fethettiğinde, Fâtih Sultan Mehmed’in, içinde ilk Cumâ namâzını kılarak câmi hâline sokmuş olduğu bir mâbet bulunması bakımından da, bu ziyâretle Haçlı dünyâ, vahdâniyetçi âlemden bir kere daha hınç almış bulunuyordu.

Sonra da aynı Papa, çeyrek asır içinde bir hokkabaz mahâretiyle el ve dil çabukluğuna getirilerek Efes oluveren Selçuk kasabasındaki Meryem Ana Kilisesi’ne de giderek, Türk’ün şâhâne gafletinden faydalanıp şehri, Hristiyanlık adına takdîs ve tescil etmiş oldu.”

Ayverdi, (2005c: 28-29) misyonerlik adına yapılan ve gözlerden uzak tutulan gerçekleri gözler önüne sererek şöyle demektedir:

“...Hatta daha şimdiden dağları ve taşları satın almakta olan kilise, ne kadar mümkünse yüzümüze gülmekte ve işlerini yoluna koymak için işlerimizde yardımcı bir siyânet meleği pozunda görünmektedir.

Biz ise seyyah gelecek ümîdiyle her masala inanmakta, topraklarımıza demir atmış katolik papazların teklif ve tavsiyeleri karşısında sâfiyâne ve câhilâne ağızların içine bakmakta bulunuyoruz.”

Ayverdi (2009a: 108) Batılı devletlerin bu topraklar üzerindeki plânlarını uygulamak için Türkiye’yi karış karış gezerek gizli emellerini gerçekleştirmenin yollarını aradıklarını dile getirir.

Sâmiha Ayverdi'ye göre, Batı, kapitalizm ile kendi memleketlerindeki insanlarını sömürmekle kalmamış, emperyalizm ile diğer ülkelere de saldırmıştır. Kendini dünyâyı hükmetmekte haklı bulan bir anlayış ile bütün sömürdüğü ülkelerin insanların beden gücünün yanı sıra o ülkelerin yer altı, yerüstü bütün kaynaklarını da sonuna kadar kullanmaktan çekinmemiştir. Ayverdi (2005a: 141), Batı'nın sömürgecilik anlayışını şu şekilde izâh eder:

“Bir dünyâ hegemonyasının âdetâ kendisine bir ilâhî tevcihmiş gibi verildiğini farz eden Batı, kendi çıkarı, refah ve bekası için yeryüzü insanlarına el atarak, emrinde ve hizmetinde kul köle eylemek yolunu ihtiyar eylemiştir. Böylece de asırlar süren bir müstemlekecilik saltanatı içinde kütlelerin hak ve hürriyetlerine meydan okumuştur. Öyle ki kapitalizm ile emperyalizmin nikâhını kıyan Batılı râhip, bu iki azılı şakîyi kol kola vererek Asya ve Afrika insanının, Batı hesabına üstüne salmıştır. Böylece de bir yastıkta kocayacak olan bu çift de atasından dedesinden miras kalmış iptidâî hayat içinde yaşayan mâsum insanları tabiatlarına ilân-ı harp ettirmek sûretiyle topraklarından, tezgâhlarından çekip kopararak, makine dünyâsının ameleleri hâline getirmiştir. Eğer Batı, Asya ve Afrika insanını sömürge politikası ile koloniler hâlinde paylaşıp, kanını içercesine hizmetinde kullanmamış ve ülkelerin ham maddesini ellerinden alıp onları kendi memleketlerini pazarı yapmamış olsa idi, gururundan yere göğe sığmaz olan medenî Avrupa'nın beslenmesi, refahı ve sanâyide yol alacak malzemeyi bulması aslâ mümkün olmazdı.”

Ayverdi, söyleminin ideolojik bileşenini komünizm, misyonerlik ile içeriklendirirken devletin devamlılığını tehdit edeci bir diğer faktör olarak azınlık sorununu ele almaktadır. Tanzimat'tan bugüne kadar devletimizin zayıflığını anlayan Batılı güçler sürekli olarak azınlık sorununu ileri sürmüşlerdir. İmparatorluk mantığı ve İslâm'ın farklı dinlere yaklaşımıyla yüzyıllardır Osmanlı şemsiyesi altında huzur içinde yaşayan azınlıklar, Batılılar'ın oyununa gelerek kendilerine kucak açan devletlerine yanlış yapmışlardır. Batılılar tarafından Batılı amaçlar doğrultusunda kullanılmışlardır.

Sâmiha Ayverdi'ye göre, Osmanlı egemenliğindeki milletler ve Rum, Ermeni, Yahudi azınlıklar, “memleketin gerçek efendisi olan Müslüman Türkler'den kat kat refahlı yaşadıkları halde efendilerine ihanet etmişlerdir (Ayverdi, 2008a: 126). Dolayısıyla komünizm, misyonerlik ve bunların asıl amaçlarını gizleyen

faaliyet alanlarına karşı dikkatli olmak gerektiği gibi azınlıkların devleti zayıflatmak için giriştikleri faaliyetlere karşı da uyanık olmak gerekmektedir.

6.3. Düşünsel Bileşen ve Materyalizm ve Pozitivizm Problemi

Sâmiha Ayverdi'nin söyleminin düşünsel bileşenini ele alacağımız bu bölüm, Türk muhafazakârlığının özellik ve karakteristiklerinin aranması noktasında önemli olduğu kadar Türk muhafazakârlığının eksikliğine yönelik yapılan değerlendirmeleri karşılaması açısından da önemli görünmektedir.

Türk muhafazakârlığında ve genelde Türk sağ siyasetinde temel eksikliğin kronik ve olumsuz bir hastalık olarak felsefenin ve felsefi geleneğinin reddedildiğini, felsefesizliğin ve bu anlamda bir geleneğin oluşturulamamasının beraberinde getirdiği sonuç olarak bu yöndeki fikirlerin katı bir ideoloji haline dönüşmek tehlikesini taşıdığını, düşünce yerine eylemin, teorik tefekkür yerine pratik tavır almaların daha saygın görülmesinin nedenleri arasında bu gerçeğin yattığını önceki bölümde dile getirmiştik.

Türk muhafazakârlığında felsefesizliğin nedenleri üzerinde düşündüğümüzde ilk anda aklımıza gelen nedenler olarak Osmanlı Türk modernleşmesi ile memleketimize ve entelektüel çevrelere hakim olan anlayışın materyalizm ve pozitivizm olduğu, muhafazakârların aynı zamanda bilimle özdeşleştirilmiş olan bu felsefi kavrayışla mücadele ettiklerini ve hatta bu mücadelenin sadece felsefi yarış ve mücadele olmayıp siyasal mücadeleye olduğunu söylemeliyiz.

Ülkemize Batı'dan taşınan materyalizm ve pozitivizmin, felsefi alışveriş içinde gelmeyip modernleşirmeci unsurların siyasal amaçlarını meşrulaştırmalarının ve gerçekleştirmelerinin ve çoğu zaman da bu amaçlarını örtmekte, saklamakta ya da ilgiyi başka bir tarafa çekmekte kullandıkları bir araç olduğunu görmekteyiz.

Özellikle Kemalist modernleşmenin modernleşmeci uygulamalarında sergilediği tarih ve kültür anlayışında, benimsediği felsefi anlayışını bilimin gereği gibi sunmasında bu kaygının yer aldığını belirtmeliyiz. Modernleşme uygulamalarının tüm toplumlar için geçerli yasalar uyarınca yapıldığı görüşünün bilimsel meşruluğundan yararlanılması, pozitivism sayesinde modernleşme ile bilimselliğin özdeşleştirilmesi bir gerçektir. Bu durum, muhafazakârların modernleşmeci egemen söyleme karşı geliştirdikleri söyleminin aşırı bilimsellik kaygısı gütmemesinin bir nedeni olarak da düşünülebilir. Nitekim, bilimmişcesine sunulan, amacı örtük uygulamaların bilimin gereği olmadığını ortaya koymak, bilimsel bir çaba gerektirecektir. Muhafazakâr karşı söylem, bu anlamda aşırı bilimci davranmak durumunda kalmıştır denilebilir.

Bu cümleden olarak Türk muhafazakârlığında eksiklik olarak dile getirdiğimiz felsefesizliği aşma çabasının ilk dönem Türk muhafazakâr yazarları için aynı zamanda siyasi güçle desteklenmiş egemen söylemle mücadeleye girişmek anlamına geldiğinin altını çizmemiz gerekmektedir.

Toplumsal gerçekliği bireylerin sosyo-kültürel ve ekonomik hayatları üzerinden okumayı deneyen mikro sosyoloji, muhafazakâr yazarların bu anlamda çektikleri sıkıntıları, hayatla başa çıkmak için çaba gösterirken egemen felsefi ve bilimsel söylemin ve bu söylemin arkasında barınan çoğu zaman gizlenmiş haldeki siyasi hegemonyanın nasıl hayatlarını olumsuz yönde etkilediklerini, dile getirmelidir. Muhafazakârların karşı karşıya kaldıkları dile getirilen durumları anlatan mektup, anı ve biyografilerin yazılması durumunda Türk modernleşmesinin kültür, sanat, felsefe ve akademik alanlarda oluşturduğu hegemonik yapıyı ve bu hegemonik yapının nasıl da çevrede kalan, bırakılan ve hatta hayata tutunma gayreti içinde olan muhafazakâr yazarlar için günlük yaşam gerçeğine dönüştüğünü anlayabiliriz.

Psikolojik anlamda motivasyon ve zihin açıklığının hayati önem arz ettiği dile getirilen alanlarda faaliyet gösterenleri, bu faaliyetlerinden dolayı ayakta ve hayatta tutacak takipçilerinin sosyolojik olarak oluşmadığı ülkemiz koşullarında değerlendirmek gerekmektedir, kanaatindeyiz. Kuşkusuz bu durum, Türk

modernleşmesinin doğrusal olmayan, uluslar arası egemen güçlere ve bunların yerli uzantılarına angaje egemen söyleminin sınırlarının dışında kalan özgün ve özgür eserler üreten ya da üretme kaygısı güden ve aynı zamanda şahsiyetine ilişkin hassasiyetleri olan insanlar ve entelektüel pozisyonlar için de geçerlidir.

Dile getirdiğimiz anlamda Türk muhafazakârlığındaki felsefesizliği analize tabi tutmak, genel anlamda Türk düşüncesinin sağlıklı gelişmemesindeki, nedenlere bakmayı zorunlu kılacaktır. Bu nedenler aranırken değerlendirme ölçütlerinin bu alanlarda gösterilen faaliyetlerle ve bu faaliyetlerin kalitesi ile değil, sınırları siyasi ve başka unsurlarla ve toplumda işgal edilen konumla belirlenip çizildiği bir ortamla da ilgi kurulmalıdır.

Statülerin ve rollerin sosyolojik anlamda kazanılıp kaybedilmediği, dolayısıyla mesleklerin toplumsal alanda oluşmadığı, bunun kaçınılmaz sonucu olarak toplumsal tabakalaşmanın ölçütlerinin operasyonel anlamda ortaya konulamayıp görelileştiği bir toplumsal zeminde, merkez çevre ilişkisini; çevrede bırakılan, tutulan merkezin tanımladığı kavram ve çizdiği sınırlarla çalışmayan yazarların anı ve yaşam öykülerinde okumak, toplumsal gerçekliği gündelik yaşama dağıtarak görmeye neden olacaktır.

Türk muhafazakârlığında felsefesizlikten söz edilecekse, bu eksiklikten en az payını alan Sâmiha Ayverdi olmalıdır. Ayverdi, formal bir eğitimden geçmemesine ve meslekten olmamasına rağmen, ki bunlar bilakis bir avantaj olarak da değerlendirilebilir, Anadolu topraklarında bin yıldır zihniyet olarak yaşayan, insana, topluma ve evrene ilişkin tasavvufi kavrayışın önce edebiyat ve sonra felsefi dile çevrilmesine katkıda bulunmaya gayret etmiştir. Özellikle Türk modernleşmesinin ideolojisi olan Batıcılığın akademik, entelektüel ve sanatsal hegemonyasının yoğun olarak yaşandığı, seküler toplumun inşasının programlandığı, Comtecu anlamda pozitivist aşamanın modernleşme için model oluşturduğu ve kültür ve eğitim politikalarının buna uygun olarak oluşturulduğu bir dönemde böyle bir gayretin çabası değil arayışında olmak bile başlı başına anlamlıdır.

Felsefenin Antik Yunan ve Roma geleneği ile sınırlı tutulduğu, epistemolojik bağlamıyla insanın bilgi edinme yollarının akıl ve deneyden ibaret düşünüldüğü, ontolojik bağlamıyla varlık dünyasının ilk düzey varlık alanı olan duyu dünyası ile sonlandırıldığı, etik alanda değerlerin sekülerize edildiği, Doğu düşüncesinin dinsel olanla güçlü ilişkisi nedeniyle dışlandığı bir zamanda irfana ve hikmete dayalı anlayışları dillendirmek üstün bir çaba gerektirmektedir.

Sâmiha Ayverdi'nin irfani ve hikmeti geleneği nasıl değerlendirdiğine, ilerleyen başlıklarda yer vereceğimizden çalışmamızın bu aşamasında Ayverdi'nin muhafazakâr söyleminin düşünsel bileşeninde materyalizme ve pozitivistliğe bakışını dillendirmeye çalışacağız.

Toplumların şekillenmesinde maddenin dışında unsurların önemine dikkat çeken Ayverdi için değerler alanı soyutluklara karşılık gelmenin ötesinde toplumsal anlam taşımaktadır. Bu anlam, fütühat devrinin aksiyon halinde, değer üreten bireyinde yer almaktadır. Bunu devletler kuran Türk milleti ile örnekleyen Ayverdi (2010d: 12)' ye göre,

“...kütleri tahrik, sevk ve idare eden bu gaye nedir diyecek olursak, karşımıza ila-yı kelimetullah aşkı çıkar ki işte devleti ve milleti kuran harçta, aşk, iman, kahramanlık, insaf, merhamet gibi güçlerin yapıcı ve itici kuvveti görülür ki asırlar boyu devlet, bu canlı kuvvetle fetihlere girmiş, fetihlerde bulunmuş ve dünya yüzüne adaletin nizamını ve medeniyetin güzel çehresini göstermiştir.”

Bugün dört elle akla sarılmış olan insanoğlu, akıldan beklediklerini bulamamış olmasına rağmen aklın icat ve verimleri gözleri boyadığından akıl ve maddenin sakat ve eksik tarafları görülemez durumdadır. (Ayverdi 2010: 146) “Garp tefekkürü istiklalini ilan ederek kendine rasyonalist ve pozitivist bir felsefe seçmişti. Böylece de maddeciliği, dünya görüşünü ve hayat anlayışını kurutup kısırlaştırdı ve manevi ufku karartarak onu ekzistansiyalist bir ruh içine hapsetti” (Ayverdi, 2008a: 53).

Memleketimizde modernleşme süreci içinde Batı'nın “teknik harikaları için açılan kapıdan içeri oluk oluk madde verimleri kadar maddeciliğin fikir tortuları da akmaktadır.” diyen Ayverdi (2009e: 61), halbuki İslâm'ın dünyaya ışık saldığı devirlerde akli bilgilerle nakli bilgilerin yani madde ve mananın atbaşı giden iki dost kuvvet olduğunu belirtmektedir.

Modern paradigmaların parçaladığı gerçekliği bütüncü bir kavrayışla ele almak açısından üzerinde durulması gereken madde ile mananın birbirine düşman olduğu, farklı alanlara karşılık geldiği, maddenin manaya indirgenerek idealizm veya spiritüalizm, mananın maddeye indirgenerek materyalizm olarak adlandırıldığı ya da birbirine indirgenemediği durumda düalizme saplanılıp madde ve mananın birbiri içinde çalıştırılmadığı bir felsefi makasta, zihinler adeta sıkıştırıldığında, madde ve mananın dost olarak konumlandırılması zorunluluğudur.

“...Avrupa medeniyeti tarihi, 18. yüzyıl akliyecilik ve maddecilik felsefesine dört elle” (Ayverdi, 2009e: 58) sarılır ve şarkın manevi verimlerine ters tavır takınırken kendi “akliyecilik ve maddecilik felsefesinin eteğine sıkı sıkı yapışmıştır.” (Ayverdi, 2009e: 64). Fakat Batı, tatminsizlik huzursuzluk içinde kıvrılmakta, kendi cevherini bulamamak ve içiyle aşinalık kuramamaktan azap ve acı çekip manevi açlık içinde kriz geçirmektedir. Bundan dolayı Batı'ya hayran olanlar, onu üstünkörü tanıyanlardır. Zira, iç yüzünü bilenler görkemli manzarasının altında canavarın gizli olduğunu bildiklerinden yanaşmaktan korkup kaçarlar (Ayverdi, 2009e: 65-66).

Sâmiha Ayverdi, Ateş Ağacı kitabının başkahramanı olan Cemil Canoğlu'nun ağzından madde ile manayı şu şekilde karşılaştırır:

“Madde, güzel bir şeydir ve maddeyi güzel, faydalı, lüzumlu bulmak da pek tabiidir. Ancak az evvel söylediğiniz gibi zarfın gâyesi mazrûfa mâlik olmaktır. İnsan, güzelliğe, asâlete, zenginliğe, şerefe, hatta bilgi ve hünere de mâlik olsa, mânâ ile dirilmedikçe bir heykelden ibârettir.

Madde, mânânın kapısıdır; fakat biz onu açacak anahtarı kaybolmuş zannediyoruz. Madde, mânânın kaftanıdır; fakat biz bu elbisenin içindeki güzel vücûdu göremiyoruz.

Madde yoldur; mânâ hedeftir; biz hedefe teveccüh etmediğimiz için bütün kazancımız sonsuz bir yorgunluktan ibâret kalıyor.

Madde, bir perde gibi sıyrılmadıkça, mânâyâ engeldir; sırasında bir bulut parçasının azametli güneşi kapadığı gibi.

Fakat mânâ, madde yolundaki ilerlemelerimize mâni olmaz; bir filin bir kedi ile güreşmeğe tenezzül etmediği gibi.” (Ayverdi, 2009b: 116).

Batılı’nın bugün yarattığı madde karşısında esâretini Ayverdi (2010d: 24-25) şu sözleriyle anlatır:

“Şark-Garp mücâdelesinde Garb’ın zaferi olarak kaydedilen maddecilik, şüphe yok ki, dış tezâhürleri ile muazzam bir keyfiyettir. Lâkin, insanın sâdece tabîata tasarruf edip kendi kendisinin sâhibi ve efendisi olamamasıyla, bu tek taraflı tasarruftan madde âlemi şiddetle yüz bulmuştur. Onun için de itâat hudutlarını aşarak, aklın verimlerinin beşeriyete nîmet olduğu kadar mihnet ve felâket hâline getirmiştir. Böylece de materyalist dünyâ, bizzat meydana koyduğu teknik imkânları istibdâdı karşısında artık korkudan titremektedir.”

Ayverdi, beşeriyet târihinde insan topluluklarının rûhî ihtiyaç ve formasyonları başı boş bıraktıklarında her zaman insanî şâhsiyetlerinde bir düşüş yaşandığını ve bugün de durumun farklı olmadığını belirtir. İç tabîatını boş vererek dış tabîatını güçlendiren Batılı insanının bugün geldiği durumu Ayverdi (2010a: 25) şu sözlerle anlatır: “Nitekim bugüne de, hayat tezgâhını, madde ve mânâ kuvvetlerinin müşterek imkânlarıyla işletmesi lâzım gelen insanın, ne yazık ki iç ve dış kuvvetleri ikiye bölünmüştür. Netîce îtibâriyle de, maddesiyle mânâsı birbirine yabancı, hattâ düşman kesilip böylece de iflâsın vahîm netîceleriyle yüz yüze gelmiştir.”

Ayverdi (2009e: 35), tek taraflı güçlenen Batı’nın gayesini şöyle açıklar: “Batı, medeniyetini kurarken emperyalizmden başka gayesi yoktu. Onun için, insanlığı bir tarafa iterek, kıyasıya bir çalışkanlık ve teşkîlâtçılıkla maddî refâhın anahtarı olan teknolojiye dev adımlar attı. Fakat mânevî disipline yer vermediği için moral çöküntü ile de yıkılır oldu.”

Batılı için hiç de iyi olmayan bu durumu şu şekilde özetler:

“Mukaddes nedir bilmeyen küteler için, bütün bildikleri ve iktisap ettikleri maddî imkânlar, günün birinde ona ihânet edebilir.

...Batı emperyalizmi, bir anafor gibi onu evire çevire gayyâya çekerken ne yazık ki, büyük bir iflâsa gittiğini fark edememektedir.” (Ayverdi, 2005a: 211).

Maddi hayatta başarılı olan Avrupalı için kilit ve hareket noktası materyalizmdir. Batı, doğurduğunu yiyen kediler gibi madde tarafından kemirilmektedir ve fakat genel olarak Batı ve özellikle kitleler bu durumun tam olarak farkında değildir, kendisini materyalizmin hegemonyasından kurtaramamıştır. Organize ve tam randımanla işler görünen Batı medeniyeti, tek taraflı dünya görüşüne saplanıp kalmış, maddeciliğin buz dağlarına çarpmıştır (Ayverdi, 2009e: 57).

Temellerini Antik Yunan medeniyeti üzerine inşa eden,”...hala tapar olduğumuz garp putu” (Ayverdi 2009e: 64) başka bir ifadeyle, maddeci ve akliyecî Garb, Ayverdi (2010e: 108) 'ye göre rönesansından bu yana beşeriyeti bir iç ve dış âsâyişe götürecek erginliği gösterememiştir. Bunun nedenini Sâmiha Ayverdi, şöyle açıklamaktadır:

“Zîrâ onu tek kanat ile uçurmak istemiş, bu yüzden de madde dünyâsına getirdiği teknik zaferle, beşeriyete bir ihlâs ve kurtuluş istikameti çizememiştir. Öyle ki, bir yandan tâunların, cüzamların önüne geçecek tedbirleri alırken, bir yandan da toptan imhâ yolunda attığı dev adımlar ve maddeci görüşü ile, küteleri birbirine bağlayan dostluk, sevgi, anlayış ve şefkat duygularını silip kazımış, yerine kuru bir ortaklık getirip oturtmuştur.”

Sâmiha Ayverdi, “Madde ruhu doğurmayıp ruh maddeye can verdiği” (Ayverdi, 2009e: 56) için “Garb, akli buldu, hikmete eremedi. Bilgiyi yakaladı, irfânı kazanamadı.” (Ayverdi, 2010e: 14) demektedir.

Yapılması gereken “bir yandan garp maddeciliğinin seviyesini aşmaya çalışırken bir yandan da, fikri ve bedeni rehavetten silkilenererek, batıya doğunun manevi zenginliklerini götürüp, bu izdivaçla da dünyanın yüzünü güldürebilmek” (Ayverdi, 2009: 67) ve böylece “garba kaptırdığımız ilim meşalesini şarkın

hikmet ve irfanıyla zenginleştirerek yeniden elimize” (Ayverdi 2009e: 104) almaktır.

Ayverdi'nin insan kabulü, bireyin eylemlerinin anlam ve değer yüklü ve odaklı olması, insanın toplum ve zamanı aşkın ve evrensel özünün olduğu, salt rasyonel bir özne tasarımıyla açıklanabilir olmayışı, insanın sosyal ve aynı zamanda ahlâki bir varlık ve aşkın olanı potansiyel olarak yapısında taşıması olarak ifadelendirilebilir.

Ayverdi, tipik bir muhafazakâr tutumla insan rasyonalitesinin sınırlılığına ve dönemselliğine vurgu yapmaktadır. İnsan rasyonalitesinin de hakkını vermesiyle beraber dinin vahiy kaynaklı oluşu, tüm zamanlar ve koşullar için insanın ve toplumun değişmezlerini ortaya koymasındaki garantörlüğünü vurgulamıştır. İnsan, seçenekler arasında seçim yapabilen, irade sahibi, özgür dolayısıyla sorumluluk taşıyan, farkındalığa sahiptir.

İnsan, değerler alanına da sahip olduğundan aynı zamanda ahlâk üreten öznedir. İnsana ilişkin kabuller ve dile getirdiğimiz özellik ve nitelikler, değer yüklü ve odaklı bireyin salt rasyonel bir özne tasarımıyla açıklanamayacağının kanıtıdır. İnsan, değer varlığıdır. Doğal olarak vicdan, sorumluluk gibi determinasyona çok gelmeyen içsel otoritelerle de çalışan yöne sahiptir ve bu yön sosyolojik analizde ihmale gelmemelidir.

6.4. Mitsel ve Nostaljik Bileşen ve Sembol Şehir, Mekan ve İdeal Şahsiyet Problemi

Türk modernleşmesi kapsamında yeni Türk insanının yaratılmasının ilk aşamasının eklemlenmek istenen Batı sistemi ile çelişki içinde olan Osmanlı gelenek ve simgelerini ortadan kaldırmak olduğunu, modernleşme çabalarının büyük çoğunluğunun bu amaca hizmet ettiğini söylemiştik. Bununla beraber gündelik yaşamın görünümünün de değiştirilmek istendiğini, eski ve geleneksel sembol, mekan ve şahsiyetlerin yerine yenilerinin üretildiğini eklemiştik. Kısacası, Türk modernleşmesinin ideolojisi olan Batılılaşma ile toplum, günlük

yaşam üzerinden tepeden tırnağa Batılı yaşam tarzının ve kültürel kodlarının yerleştirilmesine şahit olmuştur, denilebilir.

Ayverdi, Türk modernleşmesinin eskiyi ve geleneksel olanı temsil eden, buna karşın, modern ve yeniyi öne çıkaran anlayışla mücadele etmiştir. Bu mücadelenin kapsamında tarihi ve sosyo-kültürel sürekliliğimizi ve beslenme kaynaklarımızı dile getiren eserler yazmak olduğu gibi öncülük ettiği vakıf ve derneklerde açılan hat, ebru, Türk Sanat Musikisi gibi kurslar da yer almaktadır. Bu mücadele, toplumsal alanı mekanik bir alan olarak kabul edip toplumu tüm yön ve boyutlarıyla değişebilir gören kapsamlı ve toplumsal mühendisçi modernleşmeye eleştirel bir tavır takınmak olduğu kadar Osmanlı'nın öteki olarak konumlandırılması ve reddine karşı çıkış ve Osmanlı ethosu yerine hayali bir hafızanın icad edilmesine tepki olarak düşünülmelidir.

Ayverdi, eserlerinde Osmanlı sosyal hayatına ve özellikle İstanbul hayatına önemli ölçüde yer vermektedir. Türk İslâm medeniyetinin zirve medeniyeti olan Osmanlı medeniyetinin beşiği konumunda olan İstanbul'u ve İstanbul hayatını anlattığı 1952 yılında yayımlanan İstanbul Geceleri ve 1966 yılında yayımlanan Boğaziçi'nde Tarih adlı kitapları bu noktada özellikle zikredilmesi gereken eserleridir. Bir ailenin çöküşü ile imparatorluğun çöküşü arasında bağın kurulduğu, Ayverdi'nin kendi biyografisinden yola çıkarak kaleme aldığı, 1964 yılında yayımlanan İbrahim Efendi Konağı ve bir taraftan otobiyografik diğer taraftan mürşidi Kenan Rifai'nin hayatından izler taşıyan 1944 yılında yayımlanan Yolcu Nereye Gidiyorsun? adlı romanında sembol niteliğinde sayısız unsur yer almaktadır.

Çalışmamız bağlamında Ayverdi'nin muhafazakâr söylemi açısından önemli gördüğümüz mitsel ve nostaljik bileşene karşılık gelen sembol mekan, şehir ve şahsiyet sorununa yaklaşmaya çalışalım.

Sembol mekan olarak konak, Osmanlı sosyal hayatını, ailesini, akrabalık ilişkilerini, komşuluğa dayalı alışverişlerini, konak üzerinden yaşatılan değerleri, mimari ile sosyal değer ve norm ilişkisini, kandil, bayram gibi özel zaman dilimlerini, ramazan iftarlarını ve bunlarla ilişkili yaşantıları ifade etmektedir.

Buna karşılık apartman daireleri yeniye, modern olanı işaretlemekte ve modern yaşam ve ilişki biçimlerini anlatmaktadır.

Eski Türk evlerinin birkaç karış toprak ve birkaç kuruş para için feda edildiğini, günümüz insanının ferahlıktan fedakarlık yaptığını, fakat göz ve huzuru temin etmeyen maddi karın gerçek kazanç olmadığını kitlelerin bir gün anlayacağını belirten Ayverdi (2005a: 223-224),

“Üst üste, sıkışık, dar ve bahçesiz binaların maddi ölçüde tasarruflu olduğuna şüphe dilemez. Artık şehrin göbeğinde bağlı bahçeli konaklar, dönüm dönüm arazi içine yerleşmiş köşkler, kırlar, ellişer odalı yalılar istemek kimsenin aklına gelmez. Ancak buyruğu içine zenginini de, orta hallisini de, fakirini de alarak an’aneleşen yeni bir mekan görüşünün pençesi içindeyiz. Bu yeni görüşte hakim olan esas, tehlikeli bir hesabilik ve cimriliktir ki, netice itibariyle taşlaşan şehirlerimizi ve bu arada yeni İstanbul’u doğurmuş bulunuyor. Zevksiz bir taş ve beton yığını haline gelen şehirde mesken, artık içtimai bir dert halini almıştır....Fakat daha da kötüsü şehir hayatı yaşayan cemiyetlerin en fazla muhtaç oldukları ağaç gibi, çiçek gibi tabiat nimetleriyle gözlerini ve gönüllerini yıkayacak üç arşın bahçeleri dahi olmuyor”

Alan (2005: 225-229), Sâmiha Ayverdi’nin romanlarında kullandığı konut tiplerine değişik fonksiyonlar yüklediğini belirtmektedir. Örneğin, ‘Yolcu Nereye Gidiyorsun’ romanında, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesini, ülkenin içine düştüğü siyasi kaosu somutlaştırmak istediğinde konağı imparatorluğun sembolü olarak kullanmıştır. ‘İnsan ve Şeytan’ ve ‘Mesihpaşa İmamı’ romanlarında konakları, birlik ve beraberliğin, düzen ve huzurun mekanı olarak kullanır. Ayverdi’nin konaklardaki huzurlu ortamı hatıralarla sınırlandırmasını, eski zamanlara duyduğu özlemle bağdaştırabiliriz. Zira konakların, o günkü dünyasında yer almamaları ve geriye dönüş tekniğiyle anlatılmaları idealize edilen Osmanlı medeniyetinin de eskilerde kalmış olmasıyla benzerdir. Kısaca konaklara kültürel ve siyasal fonksiyon ve anlamlar yüklenmiştir. Konakların özelliklerinden birisi II. Meşrutiyet’ten etkilenmeleridir. Sâmiha Ayverdi, özellikle ‘Yolcu Nereye Gidiyorsun’ adlı romanında II. Meşrutiyet’tin ilanıyla konaklardaki düzenin yıkıldığını, ihtişam ve itibarın kalmadığını belirtir. Bunun konakları ‘minyatür imparatorluklar’ olarak yorumlanmasından kaynaklandığını

söyleyebiliriz. Konakları ‘minyatür imparatorluklar’ olarak yorumlanmasını sağlayan hususlardan biri, bu konutların birçok yöreden toplanmış hizmetçi kadrolarına sahip olmalarıdır. Kozmopolit bir yapıya sahip imparatorluk gibi, konaklarda da değişik memleket ve ırklardan hizmetçiler bulunmaktadır.

Hatipoğlu (1988: 113), Ayverdi için İstanbul, Orta Asya’dan gelen ve İslâm’dan aldığı hız ve imanla Anadolu’da Konya, Bursa ve Edirne’yi aşarak kendisinde karar kılmış bir milletin meydana getirdiği, insanı merkeze alması bakımından dünyanın tanıdığı tek medeniyetin zirveye çıkışın ve düşüşüne şahit olmuş ve bu şehadetin işaretlerini bağrında barındırmış bir belde olduğunu ifade etmiştik. İstanbul sadece Türk zevki ve zekasının meydana getirdiği bir medeniyetin merkezi değil, o medeniyetin darma dağınık hale getirilişinin hatıralarıyla yüklü bir şehirdir.

Ayverdi, İstanbul’un konak ve yalı arasında geçen kültürünü bizzat yaşadığından kaleme aldıkları birer tarihi vesika değerindedir. Bugün içinde İstanbul’un, İstanbul yaşantısının bulunduğu bir roman, senaryo ya da sinemaya aktarılacak bir metin söz konusu olduğunda mimarisinden sofrada adabına, mobilyasından mimarisine, o döneme gitmek gerektiğinizde Ayverdi’nin tarihi vesika değerindeki eserleri sizi ziyadesiyle tatmin edecektir. Örneğin, sosyal ilişkilerinden kültürüne, kahvelerinden külhanbeyi atışmalarına, müziğinden ortaoyununa İstanbul’u görebileceğimiz Yolcu Nereye Gidiyorsun (2009) adlı eseri muhatabını beklemektedir.

İstanbul, Sâmiha Ayverdi için imparatorluğun şanlı dönemlerini temsil eden, imparatorluk derken neyi kavramın içerisine alıyorsak bunların tümünü anlatan kritik şehirdir. Bu kritik şehrin içine aldığı, İslâm’ın mayaladığı dostluk ve kardeşlik bağları, kovulan Yahudiler’i kucaklayan baba şefkati, evrensel değerleri tüm tebaasına layık gören anne vericiliğidir. Bu nedenle, Sâmiha Ayverdi, İstanbul’un hiçbir değerle ölçülemeyeceğini, hazinenin kendisi olan İstanbul’u korumak ve kurtarmak gerektiğini söylemektedir (Ayverdi, 2005a: 154).

Sâmiha Ayverdi'nin romanlarından Son Menzil (2007), Osmanlı mimarisinin, İstanbul'un eski konak hayatının, Boğaz manzaralarının okuyucunun gözünde adeta canlandırıldığı bir metindir. Süleymaniye, Sandıkburnu, Akasaray, Çırpıcı, Beyoğlu, Üsküdar, Adalar, Kadıköy, Çamlıca gibi semtlerin karakteristik özelliklerinin anlatıldığı mensur şiir olan İstanbul Geceleri (2007), semtlerle insanın iç dünyası arasında sıcak bağlar kurmaktadır.

Ayverdi için sembol ve ideal şahsiyet olan ve bu günün gençlerinin örnek alması gereken Abide Şahsiyetler içerisinde dahil ettiği Fatih, Şark'ın maneviyatçı, sezgisi ve deruni ve irfani unsurları içinde barındıran düşünce sistemiyle, Garb'ın maddeye, akla, duyu verilerine dayanan yaklaşımını birleştirmiş olmayı umuyordu.

Ayverdi'ye göre, genç yaşta Osmanlı İmparatorluğu'nun başına geçen Fâtih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethetmesinin görünen nedeni altında bir de görünmeyen nedeni vardı. Müslüman Şark, bir zamanlar beşeriyetin ilim ve irfan merkeziyken, Haçlı Seferleri'nden sonra iyiden iyiye çözülmeye başlamış, artık ilerleme devrini tamamlamış, duraklama devrine geçmiştir. Bu gerçeği çok iyi idrâk eden Fâtih'in İstanbul'u fethetmesinin nedenini Sâmiha Ayverdi, şöyle açıklar:

“Genç hükümdar için âşikâr olan bir gerçek varsa o da, bir zamanlar yeryüzünün fikir ve medeniyet târihine kible olmuş bulunan İslâm tefekkür ve medeniyetinin artık gözlerinde fer, dizlerinde derman kalmamış olduğu keyfiyeti idi. Şu hâlde, onu el yordamı ile yürütmekten kurtulmalı, Garb'ın realist ölçüleri ile bağdaştıracak bir yeni terkîbe doğru istikâmetlendirmeli idi.

Binlerce yılın ardından yuvarlanıp gelen Türklük, şimdiye kadar geçirdiği ve yerleştiği toprakların adına, diline hattâ dînine uyarak acı kayıplara karşılık, bu defâ Osmanlı kaşesi altından dünyâ târihine silinmez izini bırakmalı idi. O, Şark'la Garb'ı müşterek pota içinde eritip yeni bir terkîbe götürmek emelinde idi.” (Ayverdi, 2010a: 90).

Fâtih, yazarımızın çeşitli yerlerde ifade ettiği gibi, dünyâ fikir ve medeniyetinin merkezi olmak imkânını Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde oluşturarak, dünyâ ile temâsını kesmiş olan İslâm tefekkürüne yeniden yeryüzünün bütün fikir

pazarlarının kapılarını açmak istemiş, İstanbul'u fikir mübâdele ve alış verişinin bir merkezi hâline getirmenin lüzumuna inanmıştır.

Fâtih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethiyle zihninde ve eli altında, Şark'ın işlenme gününü bekleyen tefekkür zenginliği ve Garb'ın maddecilik imkânları hâzır hâlde beklemekteydi. Zira Garb ve Şark'ın temsil ettiği ile kuşun tek kanatlarına karşılık gelmekteydi ve fakat kuşun havalanması için bu kanatları birleştirmek gerekiyordu. İşte Fatih, böyle bir birleşmeyi sağlamak istiyordu.

Ayverdi (2010a: 90)'ye göre pâdişahın gâyesi açıktı; Garb'ın teslîsi karşısında Şark'ın tevhiidini bir ayna gibi tutarak, vahdetin çehresinde kesrete kendi kendini göstermekti. Bu bir bakıma, pozitivist düşünce sistemi ile spirtüalist düşünce sistemini karıştırıp bir senteze yol açabilecek savaşı başlatmaktı.

Fâtih, askerî yönden güçlü bir imparatorluğun yanında ilmî yönden de ileride olan bir imparatorluk kurmak istiyordu. Bunun farkında olan Avrupalı devletler, Fâtih'in ilim yönünden başarılı olmasından korkuyorlardı. Ayverdi (2010a: 94) Fâtih'in ilmî yönden gelişime verdiği önemi ve Avrupa'nın korkusunu şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Gerçekten de Avrupa, Türk'ün silâhı kadar entelektüel hamleciliğinden de korkmakta haksız sayılmazdı. Zîra İkinci Sultan Mehmed'in Osmanlı İmparatorluğu'nda yapmak istediği ilim rönesansı, medenî ve ileri görüşünün en ciddî adımını teşkil ediyordu. Büyük küçük bir çok devletleri dize getirip, İmparatorluğuna ilhak etmekle berâber, devletini tabîî hudutlarının dışına çıkarak, hesapsız bir istîlâcılık politikası tâkip etmemesi, siyâsî basîretinin en kuvvetli delîli idi.

Zihniyeti ile, bir ayağı Şark'ta bir ayağı Garb'ta olan büyük cihangîrin hakîkî ilim adamına verdiği değer, târihin kaydettiği istisnâlardandır. İrfan ve bilgiye gösterdiği emsâlsiz alâka ile ilmin haysiyetini kurtarmış, hattâ askerî fûtûhâtı gibi, bilgi adına açtığı savaşta da bir âlim ve sanatkârlar ordusu teşkil ederek bu muhteşem kütlenin başına da yine kendi serdar olmuştur. Devletin bekâ ve selâmeti için entelektüel faâliyeti kânunla tanzim ederek, ulemâ sınıfı diye tanınan ve idârenin temelini teşkil eden hukuk ve diyânet kadrosunu teşkilâtlandırıp böylelikle ilmi ve sanatı devlet hizmetine koşmuştu.”

Sâmiha Ayverdi, (2010a: 90-91) Avrupa'nın Bizans'ın Türkler tarafından fethedilmesini vahşet ve zulüm olarak nitelendirdiğini, halbuki İkinci Sultan Mehmet'in hükümdarlık felsefesini tamamen "sevgi ve adâlet" temelleri üzerine oturtulmuş olduğunu dile getirir. Yazar, Fâtih'in siyâsî, askerî ve idârî ahlâkını anlayabilmek için, o devrin Orta Çağ idârecilerinin fikirlerini göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtir. Her biri dünyâ târihinde "bir yüz karası teşkil eden vahîm, habîs ve kan dökücü hükümdarların" zevk için on binlerce insanı kılıçtan geçirtmeleri, ziyâfet sofraları başında esirlerini süngülere taktırmak, kazığa oturtmak, kanlarını şarapla karıştırmak gibi sadizm örnekleri, o devrin askerlik ve siyâset ahlâkının esâsını teşkil etmekte bulunuyordu.

Ayverdi'ye göre aynı târihlerde, Akdeniz'in garp ucundaki engizisyon mahkemelerinde, insanları fikirlerinden dolayı ateşte yakıp boğazlarına kurşun akıtılırken, Fâtih Sultan Mehmet, zapt ettiği şehrin halkını, o zamanki harbe göre, hiç değilse başka taraflara sürebilir ya da satabilecekken Fâtih, Sâmiha Ayverdi'nin deyimiyle 20. asrın dahî anlayamayacağı bir "yumuşaklık ve şefkatle", esirlerin uzun vâdeli taksitlere bağlanarak kurtulmaları esâsını kabûl etmiştir. Lâtin Avrupa'dan nefret eden bu esir millete, Genadios gibi bir Ortodosluk müdâfiini patrik tâyin etmekle, fethettiği ülke halkının hem millî îmânını kurtarmış hem de yavaş yavaş sönmekte olan ortodoksluğu yeniden yaşatmıştır Sâmiha Ayverdi'ye göre, pâdişâhın, mağlûp olan bu insanlara evlenme, boşanma, vefat gibi şahsî inançlarının uygulanmasını kendi cemâatlerine müsâade etmesi, o devir Avrupası'nda eşine rastlanmayan bir ayrıcalıktır.

Fâtih İstanbul'u fethi sırasında esir olanlar bu derecede iyi muamele etmesine rağmen, Batılılar tarafından her zaman barbar olarak anılmıştır. Bu nefretin sebebini Ayverdi (2010a: 93) aşağıya aktardığımız şekilde açıklamaktadır:

“Şu hâlde, bütün bu gerçeklere rağmen pâdişâhın hâlâ barbar olarak vasıflandırılması, Şarkî Roma İmparatorluğu’na son vermesi günâhından başka neye bağlanabilir? O gün bugün affedilmemiş olan bu suçun intikâmını almak için Garp, durmadan kaynamış ve dîni ayrı Türklere karşı birleşik hareket etmek fikrini geliştirmiştir. Avrupa’yı titreten hakikat şu idi: Fâtih, devletin ve milletin maddî ve mânevî kudretlerini berâber örüyordu. Bu da bekâ ve devam demektir.”

Osmanlı İmparatorluğu için askeri, bilimsel, dinsel, toplumsal kısacası tüm alanlarda gerçekleşen bütün bu olumlu gelişmeler, ne yazık ki Fâtih’ten sonra Fâtih’in istediği yönde devam edememiştir. Ayverdi (2008c: 91),

“Fâtih’den sonra bilhassa fikir meydanında pek çabuk yerinde saymağa ve hemen de geri gitmeğe başladığı için, bir çağı kapayıp, bir çağı açan büyük adamın yâdigârı olan medeniyet ve kültür mîrâsı, ileri bir yürüyüş yaparak, emeklemekten, koşup gezmeğe başlayan bir Rönesans Avrupası’nın karşısına çıkamadı.”

Ayverdi (2008c: 31), İstanbul’un fethi ile Ayasofya Kilisesi’nin çanının indirilişinden çıkan gürültü ile uyanan Avrupalı devletleri Stefan Zweig’in yorumlamasıyla şu şekilde anlatır:

“Stefan Zweig, Ayasofya’nın kubbesinden salîbin indirilişini anlatır ve haçın boğuk bir gürültü ile düştüğünü söylerken, sesin kilisenin içinde ve dışında kuvvetli akisler bıraktığını, ancak, bu düşüş sayesinde Batı âleminin kendini topladığını ve aynı ihtarlı sesle Garp dünyâsının kendine geldiğini ilâve eder.

Yanlış değil, Fâtih, Şark ve Garp anlayışına bir alış veriş meydanı açmak ve hiçbir cihangîrin mâlik olmadığı saf bir enerji ile iki medeniyeti yeni bir terkîbe sokmak yolunda zekâsını, irâdesini, azmini seferber etmiş bulunuyordu. Fakat arkadan gelenler, onun açmakta olduğu bu aydınlık ve müjdeli yolu tıkamakta gecikmediler.”

Fâtih’in yapmak istedikleri ondan sonra gelenler tarafından devam ettirebilseydi, bugün beşeriyetin geldiği noktanın hem bizim hem insanlık açısından çok farklı olacağını dile getiren Sâmiha Ayverdi’ye göre,

“...Eğer Fâtih Sultan Mehmed’in çığrı devâm ettirebilseydi, Rönesans’ın tam inkişaf devrinde, Garb’da olduğu gibi Şark dünyâsında da ona muvâf bir fikir hareketi inkişaf bulur ve Rönesans’ın yalnız akliyecilik üzerine müesses ve tek cepheli felsefesinden dolayı, yirminci asra gelinceye dek kütlelerin içtimâî bünyelerini kemiren îman ve mâneviyat yoksulluğuna karşı bir muvâzene cephesi açılmış bulunurdu.” (Ayverdi, 2008c: 316).

6.5. Dinsel Bileşen ve Taassup Problemi

Tasavvuf düşüncesi, Ayverdi’nin söyleminde önemli bir yer işgal etmenin ötesinde söyleminin tüm bileşenlerine işlemiştir. Romanlarından gezi yazılarına, denemelerinden makalelerine kadar eserleri, tüm boyutlarıyla tasavvufa içkin ve bundan ayrı düşünülemez. Bundan dolayı esasında ayrı bir kategoride alınmaması gereken ve fakat analiz amacıyla çalışmamız içinde söylemin dinsel bileşeni içinde ele alınan tasavvuf anlayışı, Ayverdi’nin söylemine canlılık vermekte, onu beslemektedir.

Ayverdi’nin tasavvuf anlayışını ortaya koyan satırları yine Ayverdi’nin dilinden takip etmeye ve anlamaya çalışalım:

“...hür düşüncenin bekçiliğini yapan tasavvuf ise bütün gücünü insanın deruni terbiye ve ruhi tasfiyesi üstünde teksif etmiştir.

Taassup mikropları ile zedelenmiş olan iman hayatı tasavvufun tevhitçi anlayışını beşer cemiyetinin karşısına bir saf ayna olarak çıkarmış. Ta ki insan oğluna bu aynada deruni zaaf ve hatalarını görerek tashih yolu açılmıştır.

Tasavvuf ehli iman hayatını camiye hapsedmeye uğraşan ve şekilden ileri gidemeyen taassup erbabına: İstersen ibadetini camide yap, fakat burada kalma dışarı çık... Bil ki her yer ibadetgahtır ve ne tarafa dönsen Allah’ın bir yüzü oradadır kavlince muameleni Hak’la yaptığını unutma. Her zerrede bir ilahi tecelli gizlidir. Şaşıрма, yeter ki onu bulasın ve muamelen onunla olabilsin, der.

Tasavvuf nedir? diye sorulsa, bu suali karşılamak hiç de zannedildiği kadar kolay olamaz. Zira tasavvuf, bir zıtlar abidesi olan insan bünyesini ruhen de yekpareleştirerek bütünlüğe götüren yoldur. Bütünün zırhı içine ise ne cennet iştiyakı ne cehennem korkusu ne mevki, ne para hırısı, kinler, düşmanlıklar, menfaate dayalı dostluklar girebilir. Çünkü bütün bunlar insan oğlunun deruni vahdetini zedeleyen nefساني hançerlerdir. Görünüşte küçük,

hakikatte ise büyük olan insanın, yaradılışındaki gaye vahdettir, vahdete ulaşmaktır. Bu yekpareliği ise ancak müşterek değerler meydana getirebilir. Bu köprü kurulmadıkça da ne ferdin ferde, ne de cemiyetten cemiyete birlik ve asayiş meydana gelebilir.” (Ayverdi, 2005a: 188-189).

Ayverdi'ye göre, İslâm'ın tasavvuf yorumunun dışındaki anlayış, kavrayış ve felsefelerin hepsi hayatı parçalayarak ele alıyordu. Tasavvuf, bir taraftan bütüncü bakış açısı getiriyor, diğer taraftan bu bütüncü bakış açısını teorik boyutta bırakmayıp sosyal hayatın içinde somutlaştırmaktadır. “Ancak İslâm tasavvufu idi ki, hayâtın bütünüyle alâkalı bir dünyâ görüşünü, bir ahlâk sistemini, hayâtın tâ kendisi yapıyor, Allah sevgisi ile insanlık aşkını birbirine kenetleyerek aksiyon hâline sokuyordu.” (Ayverdi, 2010a:112).

Sâmiha Ayverdi, tasavvufu hayatın içinde oluşu üzerine şunları söylemektedir:

“Hakk'ın vücûdunun, her şeyin başlangıç ve netîcesi olduğunu bilen bir mutasavvıf için hürriyet, ferdî ve insiyâkî zaafı kullî irâdenin potasında eritip, küllün malı yapmak ve fenâdan sonra kavuşulan bir bekâ ile, yâni îman ve aşk ahlâkı ile, yeniden dünyâyâ dönmekti ki, işte cemiyetler ne kazanmışsa, yokluktan sonra varlığa ermiş bu sistem ve karakter sâhiplerinden kazanmıştı. Zîra İslâm'da tasavvuf, sâdece kuru bir nazariye değil, bir aksiyon, bir yaşama ve hayat tarzı idi. Halbuki, farazâ Hint tasavvufu, İslâm'dan ayrı bir doktrin kabûl ediyordu. Bir kere Nirvana'ya erip dünyâdan el etek çekeni, dünyâ artık kaybetmiş demektir. Zîra fenâdan sonra, bir daha terkettiği dünyâyâ ve insanların içine karılıp karışmak olamazdı.”

Ayverdi (2005a: 194-197) için tasavvufla taassup, zıt kutuplar olarak, birbirinden uzak iki ayrı dünya görüşüdür. Tasavvuf dini camiye hapsetmek isteyen taassubun elinden çekip onu toplumun bütününe mal ederek yaşanır hale getirmenin yoludur. Tasavvuf, Türk toplumunun iliğine kemiğine işleyerek günlük hayatın her alanını kucaklayıp sözde değil kurumsallaşma yoluyla toplumdaki yerini bulmuştur. Sabır, cömertlik, tevazu, dürüstlük, yiğitlik ve tevhide dayalı bütün erdemleriyle tasavvuf anlayışımız tarih boyunca kurumlaşmalara neden olmuştur. Bu kurumlaşmalardan biri ahiliktir. Ahilik,

tasavvufi değerlerin toplumsal ve ekonomik hayata nasıl lehimlendiğinin eşsiz bir örneğidir.

Sâmiha Ayverdi, geçmişimizin toplumsal hayata tevhit gözü ile bakarak kurumlarını bu anlayış doğrultusunda bina ettiğini söylemekte ve toplumumuzun yeni ve farklı medeniyet şartının maddeden ibaret kılıfı içine girmeye zorunlu tutulunca gerek birey düzeyinde gerekse toplum düzeyinde buhranların, düzensizliklerin ve huzursuzlukların baş gösterdiğini ilave etmektedir.

Ayverdi'nin aşağıdaki satırları, ahilik örneği üzerinden, gerek tarihsel ve toplumsal sürekliliğin vurgulanması, gerek din ile gelenek ve kültürün ayrıştırılamayacağını ima etmesi gerekse değişimi ele alış tarzı bakımından ve muhafazakâr tarzı örneklemesi açısından önemlidir:

“Bizim ise bir kayıp ilanı vermemiz icap etse, acaba ne der, nasıl bir dil kullanırdık? Bin sene evvel doğmuş, on asır ömür sürmüş fütüvvet ceddimiz, Selçuklu'nun kolu kanadı altında büyüüp serpilmiş atamız, Osmanlı'da erginleşerek ahilik olmuş, zamanla bedeninde ve ruhunda zaaf alametleri görülmesine rağmen gene de zürriyeti devam ederek lonca adını almış bu edep, iman, ahlâk ve irfan ocağı babamızı kaybolduğu, saklandığı yerden bulup getirene nasıl bir bahşış vermemiz gerekir.” (Ayverdi, 2005a: 199).

Ayverdi, Türk muhafazakârı olmasına ve muhafazakâr yazarlar arasında İslâm'a ve İslâm'ın kurucu rolüne özellikle vurgu yapmasına karşın politik olarak İslâmcı olarak nitelendirilemez. Dinlerin özü ve cevheri olan tasavvuf, kemalli ve nihai ifadesini İslâmiyet'te bulmuş (Ayverdi, 2005b: 84) diyen yazarımız, neden İslâmcı olarak nitelendirilememektedir?

Sâmiha Ayverdi, öncelikle İslâmi algılayışta hareket noktası olarak bireyi alır, bireyin nefsiyle olan mücadelesini önceler, dinin ideolojik unsurlarından çok sevgi, aşk, hikmet, irfan gibi ahlâksal boyuta ilişkin kavram ve yaşantıları problematik edinir, laikliği dinsel bir sorun olarak görmez, ulul emre ittiba eder, görüşlerini toplumsal muhalefetin meşru kanallarını kullanarak ifade eder.

Tevhidin vaat ettiği gerçek ve saf imana vurgu yapan ve kafaları araf ve peeden otesini gormeyen dar idraklileri eleştiren (Ayverdi 2010d: 137) dinin siyaset alandaki şekillenişine ilişkin yorumunu “...İran’ı mahveden Humeyni gibi” (Ayverdi 2010d: 81) diyerek yapmaktadır.

Gerek bireylerin gerekse toplumsal hayat için dinin önemi ve değeri inkar edilemez. Yazarımız,

“... Çağların istidat ve talepleri yatağından akıp, beraberinde ezeli ve ilahi hakikatler sürükleyip getirmiş olan o nebilerin beşeriyete sundukları kıvam ve nizam, insanoğlunun imanı ve dini olmuştur. Fakat din, ne sadece bir sezgi ne tefekkür ne ibadet ve ameldir. Din, doktrin bakımından öyle bir hakikatler sistemidir ki hulusla iltizam ve hakkıyla idrak edildiği taktirde, şahsiyeti değıştirip diğeri bir hale koymak tesir ve kudretini haiz olan bir ilahi heyecandır. İnsan fıtratının, insan yaratılışının tabii hatta zaruri bir icabı olan bu duyguya, sanat, hamaset, feragat, aşk, ümit ve saadet şevkinin bir sentezi olan yüksek bir meyil ve tahassüs şahikası da denebilir.” (Ayverdi 2009c: 137)

demektedir.

İnsanoğlu öteden beri yaratılış ilk neden ve sonuçlarını araştırmış fakat bu merakının cevabını ancak dinde bulabilmiştir. Dünyanın her çağında akıl, insanlara az ya da çok etki etmiştir. Buna karşın din, toplumları topyekün yükseltip değıştirerek hayat sistemi kurmuştur. Aklın bitip tükenmez abalayışına rağmen insanoğlunun manevi özgürlüğünü aklın ürünleri değil vahyin bereketleri sağlayıp korumuştur (Ayverdi, 2009c:137-138).

Ayverdi’ye göre, devletin ve toplumun bekasının ve birlik ve beraberliğinden rahatsız olanlar, birleştirici unsur olarak bildikleri dine ilişkin farklı çabaların içine girmektedirler. Devletimizin birliğe dayalı düzenini yıkmak isteyen ve buna alet olanların sadece askeri ve siyasal alanda çalışmadıklarını dine ilişkin ard niyetli çabalarının olduğunu söyleyebiliriz. Tanzimat kapısından içeri giren bu kundakçı zihniyet, dinle ilişkili her toplumsal kuruma olumsuz etki yapıyordu ve her şeyden önce bu dönemden itibaren din, anlamından ve özünden kopartılmış, bir alışkanlık haline gelmiştir. Dini yorumlayacaklar, kısır ve yoz ortaçağ düşünüşünü aşamamışlardı. Din kendini felsefe ve bilimle ele alıp ağdaş bir şekilde yorumlayacak din adamlarından da yoksundu (Ayverdi, 2009c: 139).

Sâmiha Ayverdi, dini sadece ibadetten ibaret gören zihniyeti eleştirerek modernleşme süreciyle beraber ibadetin ruhu olan ilmin ve imanın körleştiğini belirtmektedir. Yapılması gereken şeyin dinin felsefenin ve bilimin ışığında yorumlanması olduğunu fakat bunu yapacak teoloji kadrosunun kalmadığını ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak yazarımıza göre, yakın gelecekte gürül gürül akan nehir misali su kesilecek ve ortada cahilliklerden ve taassuptan başka bir şey kalmayacaktır.

Ayverdi'nin tasavvuf üzerine vurgu yapmasının nedenlerinden biri, bin yıllık bir kültür olması dolayısıyla sufilerin yaşam tarzının, sorunları çözme biçimlerinin ve insan, toplum, evren kavrayışlarının insanları birleştirici bütünleştirici boyutudur. Bir diğer nedeni olarak tasavvufun İslâm'ın hedeflediği insan tipinin inşa edilmesinde önemli roller oynaması ve sistematik bir ahlâk görüşü oluşturmastır. Bireyin hayat içindeki ahlâki olgunlaşma odaklı iç yolculuğuna rehberlik eden tasavvuf anlayışı, anlam arayışındaki bireye cevaplar verir.

Beşeri aşktan ilahi aşka yönelen Meryem karakterinin oluşturulduğu Aşk Budur adlı eseri, kendini bulmak ve hakikate ermek için müşahhas makama ihtiyaç duyan Aliye karakterini anlatan Batmayan Gün (2010), Avrupa'da yaptığı hukuk ve iktisat eğitiminden sonra iş hayatının sıkıcılığından ve tatminsizliğinden Cemil karakterinin yer aldığı Ateş Ağacı (2009), şımarık ve gururlu karakter Leyla'nın Gerçek Çelebi'nin şahsında benliğinden sıyrılarak hakikat sırrına erişini anlatan Yaşayan Ölü (2009), iyi ile kötünün, ruh ile nefsin hesaplaşma ve çatışmasının aktarıldığı İnsan ve Şeytan (2009), hep kişisel gelişim sıkıntıları çeken insanların manevi arayışlarını anlatır ve bunlara tasavvufi cevaplar vermektedir.

Dile getirdiğimiz ifadeler bizi tasavvufun salt bireysel bir kavrayış olduğu izlenimine taşımamalıdır. Çünkü tasavvuf bireyin bireysel soru ve sorunlarına cevap verdiği kadar toplumsal yaşamın soru ve sorunlarına da cevaplar vermektedir. İnsanlık tarihi içinde, bu kadar uzunca süre, tasavvuf kadar sosyo-kültürel, ekonomik, siyasal etkiler bırakan yaşam tarzı azdır. Nitekim tasavvuf hareketi, geçmişte ve günümüzde birçok düzeyde çok çeşitli sosyal kurumlaşmalara neden olmuştur ve olmaktadır.

Ayverdi'nin de dile getirdiği tasavvuf anlayışı, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren dinin yayılmasında ve farklı kültür ve coğrafyalarla karşılaşmalarda etkin rol almıştır. Akla ilk gelen neden, mutasavvıfların ortaya koydukları çoğulcu ve hoşgörölü din anlayışının, diğer inanışlar ve bu inanışların mensuplarıyla girilen ilişkilerde öncelikle etkili olmasıdır.

Tasavvufi ontolojik anlayış gereği, Allah'ın varlığının güç ve güzelliğini bilip yaşayabilme, dolayısıyla halifelik potansiyeline sadece insan sahip olduğundan, her insan değerlidir. Tüm evrenin çekirdeği olarak insanı merkeze alan bu anlayışın insanda uyandırdığı, ilk psikolojik duygusal refleks rengi, dini, ırkı, dünya görüşü, sosyal aidiyet ve mensubiyeti ne olursa olsun, karşısındakine hissettiği sevgi olacaktır ki evren, tasavvufu kavrayışa göre zaten sevgi üzerine yaratılmıştır. Bunun kaçınılmaz sonucu, her inanış ve görüşten insanı içine alacak, kuşatıcı aşk felsefesi olacak ve karşılığını Mevlana'nın "ne olursan ol, gel" ifadesinde bulacaktır.

Tasavvuf anlayışının İslâm'ın yaygınlaşmasındaki etkisinin nelerden kaynaklandığına başka bir cevap olarak tasavvufun kullandığı sembolik dilin sosyal farklılıkları olabildiğince ortadan kaldırması söylenebilir. Bir diğer cevap da tasavvufun hedefinin tüm farklılıkları aşan bir şekilde, "insanın insani özü"nü yansıtan, değişmez, evrensel ahlâki değer ve ilkeleri benimseyen ve yaşayan insana ulaşmak olmasıdır. Tasavvufi düşünce içerisinde oluşan kavramlar öncelikle ahlâki kavramlardır ve bu ahlâki kavramlar herkes için geçerliliği olan birleştirici niteliktedir (Aygener, 2010: 146). Ayverdi'nin seslendiği çevrenin bu anlamda çok renkli oluşu söylediklerimizi destekleyici niteliktedir.

6.6. Tarihsel Bileşen ve Devamlılık ve Kopuş Problemi

Topyekün bir dönüşüm hareketi olarak adlandırılabilir proje ve uygulamaları içermesiyle Türk modernleşmesi, Türk muhafazakâr düşüncesini besleyen ana

damardır. Değişimin alanı, yayılımı, hızı ve şiddeti noktasında dinmeyen çekincelerin varlığı ile beraber değişim yanlılığı ile karakterize olan Türk muhafazakârlığı, devamlılık ve kopuş geriliminde bir hayat alanı bulmuştur.

Türk muhafazakârlığının değişim karşısındaki tutumunu tekrar hatırlayarak çalışmamızda konu edindiğimiz Sâmiha Ayverdi'nin genelde değişime, özelde ise Türk modernleşmesinin Batıcı uygulamalarına ve bunların sonuçlarını değerlendirişine bakalım.

Türk muhafazakârlığının değişime ilişkin tavrında üç özelliği dile getirmeliyiz. Bunlardan birincisi, değişim karşıtı, gerici olmayıp bizzat değişimci olmasıdır ki bu özellikle Türk muhafazakârlığının Batı muhafazakârlığından kategorik olarak ayrıldığını hatırlatalım. İkincisi, Türk muhafazakârlığının, toptancı, hayatın tüm alanlarını kapsayan ve bir defada gerçekleşen değişimden ziyade aşama aşama gerçekleşecek tedrici değişim yanlısı olmasıdır. Üçüncüsü, özellikle Mustafa Kemal'in ölümünden sonra resmi ideoloji haline gelen radikal değişimin öngörüldüğü modernleşmeye yönelik şiddetli eleştirel tutumudur.

Ayverdi (2005a: 205), hiçbir milletin yenilenmekten kaçıp zamanın akışına karşı gelemeyeceğini ve gelmemesi gerektiğini söylemektedir. Bu aynı zamanda bir tabiat zorunluluğudur. Ancak gerek teknik gerekse sosyal ilerlemelerin milli tempoya ayarlanması ve bir süzgeçten geçirilerek ret veya kabul edilmesi şarttır, demektir.

Ayverdi, tarihsel devamlılığı ortadan kaldıran ve yıllar süren ve sonuçlarını halen tam olarak göremediğimiz inkılaplara ilişkin şöyle söylemektedir:

“Bir yerde inkılaplara, ‘Dur!’ denmeyen cemiyetler istikrara, sağlam ve oturmuş bir yapıya kavuşmaktan ümit kesmelidir.

Memleketimiz, bilhassa Tanzimat’tan bu yana devamlı bir silkinme, daha doğrusu bir kendini inkarı modalaşmış baskısı altında kaldığından, irfan hayatımız da zikzaklı ve muvazenesiz bir çalkantı içinde aramaya ve yol almaya çalışmaktadır.

Amma, almakta olduğu ve alması gereken yolu biliyor mu?

Asırlardır cemiyetin ilğine işlemiş değerleri irfan hayatımızdan silip atarken yerine ne koyduk? Ya da neleri koymak gerektiği halde koymadık?

Binlerce yıldır hakim olduğumuz coğrafya üstünde işlene döğüle şekil ve mahiyet kazanmış medeniyetimizi bir mirasyedi pervasızlığı ile harcarken, nasıl bir istikrarlı kıymetler sistemini çiğnediğimizin farkında dahi olmadan, varından yokundan boşalmış nesiller yetiştirdik. Acaba arka arkaya gelen ‘gençlik’ nelere, niçin kıyıldığının farkında mıdır? Nasıl oluyor da asırların kültür ve sanat birikintisini hiç teraziye vurmada mahkum etmiş bulunuyoruz?” (Ayverdi, 2005a: 206),

Muhafazakârlığın değışime karşı temkinli duruşunu ifade eden yazarımızın “Acaba sosyal şuuru muza afyonlu bir şerbet içirilerek gafil ve karakuşu bir hükümle verdiğimiz devlet mantığına ters düşmüş kararlarımızı neden fark edemiyoruz? Bu sakat kararların altındaki hesapsız yeniliklerin getirdiği tehlikeleri fark etmek için daha ne kadar bekleyeceğiz?” (Ayverdi, 2005a: 178) sözleri anlamlıdır.

Ayverdi, değışim konusundaki görüşlerini batıcılık eleştirisi üzerine oturtmuştur. Türk modernleşmesinin Batıcı eksende gerçekleştirilmesini Sâmiha Ayverdi, kıyasıya eleştirmektedir:

“Türk aydınının hastalığı: Avrupa karasevdaşı. Yani kayıtsız şartsız teslim olmak istediği batıya ilan-ı aşk...Kendi fikir ve ruh dünyasından habersizliğinin verdiği açığı, bir yabancı medeniyeti imdadına çağırmakta bulacağı vehminin esaretine düşmek.

Batı’yı tanıdığını zanneden Türk münevveri, ne yazık ki onu kuran, ona şekil ve can veren fikir ve madde düzeninden habersiz. Öyle ki batı, asırlardan beri düşünüyor ve doğru yanlış bir şeyler buluyor. Şark ise, düşünmeyi unuttuğu ölçüde düşünenin arkasından koltuk değneği ile koşmaya çalışıyor. Türk münevveri, kendi medeniyetinden de habersiz. Onu karalamak tek yolmuş gibi durmadan tarihine, ıftiharlarına, diline, dinine saldırıp duruyor.” (Ayverdi, 2005a: 133).

Türk modernleşmesinin pozitivistin kurucu aklına kapı aralayarak, tepeden inmece toplumsal müdahaleler içeren tavrını askeri sivil seçkinler, bürokratlar, aracılığıyla hayata geçirdiğini başka bir ifadeyle, modernleştermeci uygulamaları üstlenen toplumsal özneyi ürettiğini biliyoruz. Bu haliyle Türk modernleşmesi, kendine özgü bir aydın tipi geliştirmiştir.

Ayverdi'nin, Batı ve Batıcılık karşısında Türk modernleşmesinin ürettiği aydın tipini anlatımını uzun bir alıntıyı göze alarak aktaralım::

“Çıkışmış olduğu zirveden kaya kaya: İmdad! Diye bağırarak Türk aydını kendi dünyasına çektiği bir batının hayranı olarak ondan gelen her yardımı bir kurtuluş zanneyleyeli beri, kendisini yutmak için elini uzatan sevdalısının her teklifine karşı boynu kıldan ince olmuştur.

Batı, Türk aydınının bir hazır giyim meraklısı olduğunun farkına vararak ona kendi biçip diktiği kaftanı uzatmış. İşte Türk münevveri de boyuna bosuna uymayan o hazır libası çekip sırtına geçirmiş bulunuyor. Ama ne hazin ki kendi ölçüleri ile alakası olmayan bu kıyafeti içinde nasıl maskara olduğunun dahi farkına varmadan salınıp gezerken, Türk cemiyetinin bir örnek münevveri olduğunun vehmi ile de gururlu. Bu yüzden de dilinde kekelediği ve gönlünde alevlendirdiği hep Avrupa aşkı...

Nedir Türk oğlunun bu derece gönlünü karartan, nedir istikbalin bel bağladığı Türk münevverinin basiretini bağlayan?

Avrupa'yı küçümsemek de bir haksızlık ve cehalet. Zira kendi inanış ve buluşları ile dünyanın gözünü boyamış bir değerler sistemi kurmuş olmasını nasıl inkar edebiliriz? Asırlardır eli şakağında bir yanda madde ile güreşirken bir yandan da tefekkür alanında, doğrusu ile yanlış ile yol almakta bulunuyor.

Ama Türk aydını, elindeki tarihi ve milli terazisini düşürmüş olduğundan, Avrupa'nın maddede medet uman sistemini tartıp değerlendirememekte ve bu yüzden de kolayına gelen bir el çabukluğu ile onun artıkları ve tortuları ile kifaf-ı nefis etmektedir.

Böylece de milli hafızasını kaybeden Türk aydını, batıyı kible ederken, bunu ne azim bir iflasa karşılık elde ettiğinin farkında olmadan geleneklerini, iftiharlarını ve tarihini çiğneyerek asırlar boyu biriktirdiği sermayesini silkip atarak kendi kendini mahkum etmiş bulunuyor. Bu, kendini inkardan gelen safdillik içinde ne ölçüde küçüldüğünü anlayıp ne zaman geri dönecektir?

Daha Tanzimat kapımızı çalmadan batıya kur yapan Türk münevveri ona öylesine gönül kaptırmış bulunuyor ki, bu davetkar göz kırplıların sonunda, batının kapatması haline geldiğinin bilmem farkına varacak mıdır?" (Ayverdi, 2005a: 134-136).

Batı'nın oyununa gelen Türk insanlarına ilişkin Ayverdi (2005a: 146), “Hazin olan şu ki, batıya açılan kapıdan, asırların teknesine yorulup şeklini bulmuş milli ruhu tekme ile dışarı atanlar, görünüşte batılılar değil, garbın oyununa gelerek gözleri şaşışmış vatan evlatları idi. Öyle ki batı, elini kirletmeden kuliste

kalarak yalnız suflörlük etmiş ve Türk'ü Türk'e kırdıracak zemini planlayıp sahneye koymuştu.” demektedir.

Şarktan kopmanın yazılı vesikası olarak Tanzimat'ı gören Ayverdi (2005a: 146-147) süreç içinde milli gururunu, tarihini, şeref ve haysiyetini, imanını, örf ve adetlerini feda etmeyen zümrenin yerine garbı göz boyayan taraflarıyla alan ve bunu ilerencilik zanneden zümrenin ağır bastığını söylemektedir. Bu gafil aydınların kendi öz değerlerinden bile utandıklarını, batının idrak çelmesine uğradıklarını, ihtişamlı bir maziyi bırakarak ithal bir medeniyetin içine girdiklerini ve tüm bunları yani memleketini iflasa sürükleme yolunu ilerencilik sandıklarını belirtmektedir.

Ayverdi (2005a: 156-157) pozitivist felsefenin ilerleme anlayışını eleştirerek şöyle söylemektedir:

“Bir garpcılık gayyasının rutubeti içinde Türk münevverinin manevi silahı paslanıp işlemez hale gelmiştir. Onun için de, düşmanın uzattığı silahı kullanıyor, hem de kendimize, kendi öz benliğimize karşı...”

Bir emir kulu şahsiyetsizliği ile memleket irfanını hedef alan bu kendini tahribin adı, ne yazık ki hala “ilerencilik” olarak Türk maarifinin temelini teşkil etmekte ve büyük çoğunlukla, gençliğin kalbi ve beyni taş, kesilmiş bulunmaktadır.”

Uygulanan Batıcılık akımının her alanda hayata geçirilmesi, tarihi ve sosyo-kültürel sürekliliği alt üst etmiştir. Türklük ve İslâm zincirleriyle birbirine bağlanmış olan tarihimiz bu anlayıştan bir an önce kurtarılmalıdır.

“Evvela kundağı içinde tepinen, sonra emekleyen, daha sonra da yürümeye başlayan çocuğun, ilk kucağına atıldığı kimse anasıdır. Kimse bu tabiat kanununu değiştiremez. Türkiye Cumhuriyeti'nin de, mirasına sahip olduğu ve sütünü emdiği ananın Osmanlı olduğunu inkar etmekten kurtulunmalıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda emeği geçen insan malzemesinin Osmanlı müesseselerinde yetişmiş bey ve paşalardan mürekkep olduğu aşıkardır.

Birinci Millet Meclisi'nin azası içinde Osmanlı kültür tortu ve bereketinden şifahi veya kitabi olarak feyz almamış kimse mevcut değildi.

Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde de Selçuklu siyaset, ilim, idare ve hukuk adamlarının fiilen hizmetleri asla inkar edilemez.

Gerek Selçuklu, gerek Osmanlı ve gerek Türkiye Cumhuriyeti'nin bütünü içinde ise Gazne, Semerkant, Buhara, Hive ve Kaşkar gibi bütün bir Orta asya Türklüğünün töre, gelenek, görenek ve ahlâk anlayışından, hulasa kadim Türk üslubundan çizgiler bulunduğu gene bir gerçektir." (Ayverdi, 2005:162-163).

Modernleşme sürecinden bugüne gelindiğinde memleketin kar hanesinden çok zarar hanesinin kabarık olduğunun görüldüğünü söyleyen Ayverdi (2005a:165), "Zira memleket Avrupa kültürüne Tanzimat'la adım atarken, Türk üslubuyla girememiş, hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin altında çöreklenen maziyi inkar çığırına öncülük etmiştir."

Sâmiha Ayverdi, zaman olarak 1912-1913 Balkan Savaşı'nın sonrasında yani Osmanlı'nın son dönemlerinde mekan olarak İstanbul'da geçen ve eski İstanbul kültür ve tarihine ilişkin eşsiz tasvirlerin yer aldığı, yayın tarihine göre onuncu sırada yer alan Mesihpaşa İmamı adlı romanında Tanzimat ve Islahat hareketlerine iki farklı bakışı kahramanlarını konuşturur:

" - kendini şark girdabına kapıp koyuvermiş, artık hiçbir ameli neticesi olmayan Arapça, Farsça, Urduca öğrenen bir adamın fikirleri bana lazım değil. Eğer söylemekte ısrar edecek olursan, derim ki: Bizim için ya şark, ya garp. Eğer şarklı kalacaksan o başka. Amma garba sarkıyorsak bu, yarı tarafımız şarkta yarı tarafımız garpta kalmakla olmaz. Artık çürümüş, kokmuş şarklılıktan çıkmanın zamanı geldi de geçti bile. Ne yazık ki, bu kurtarıcı cereyan karşısında sizin gibi çalıdan çırpıdan setler bulunuyor.

-... biz kayıtsız şartsız garba adapte olmak zaruriyetini duyan ve inananlarız.

-Böyle bir cereyan olduğu muhakkak. Tanzimat'la başlayan inkılap deresi durmadan akıyor. Amma dikkat olunmuyor ki, şuraya buraya saldıran kollar bataklık haline gelmektedir. İnkılap deresi şarktan garba doğru yol alırken, uzaklaştığı zihniyetlerin arasında zararlı olduğu kadar faydalı olanlarını da bırakıp çekiliyor. Buna karşılık şuurlu bir teftiş ve ölçüsüzlük yüzünden garbın en kötü sahalarına doğru kıvrılmaktan uzak kalamıyoruz.

-Her inkılap hareketinde, bu inkılabı tasvip edenler olduğu kadar, bir alışkanlık ve kötü görenekler yüzünden, mazide cazibe bulanlar ve onu geriye doğru sürüklemek isteyenler de bulunur.

-Benim gibi mi?

-Maalesef evet.

-Esef etmeden de evet desen olur. Amma şuna inan ki, çok defa inkılap, bir medeniyeti yıkmak değil, onu daima canlı tutmak ve her devrin temposuna göre formunu yenilemekle hakiki ifadesini bulur.

-Çok garip, adeta saçma denecek kadar manasız bir hüküm. Tasfiye ve islah, yıkmaktan başka bir şey midir?

-Daha fazla saçmalayıp seni kızdırmamak için, düşüncemi daha sade kelimelerin içinde anlatayım. Bir milleti ilerlemekten alıkoyan inat halini almış zihniyetler vardır ki, işte bu inat, bu kör taassup yıkılmalıdır. Amma bir milletin ruhuna, zevkine, san'atına ve duygularına suikast edip onu başka bir milletin harsi ve hissi boyunduruğuna körü körüne bağlamak, işte tehlike budur, buradadır. Bir milletin dini, dili, duygusu en büyük silahı ve en yenilmez müdafaa aletidir. Bunların bozgunu ise en kötü ahlâk düşkünlüklerini ve neticede en korkunç kayıpları hazırlar." (Ayverdi, 2000: 74-75).

Ayverdi'nin bu diyalogunda sosyolojik anlamda öne çıkarılması gereken hususlar vardır. Bir başka dünyadan alınacak, ister medeniyet ister kültür ürünü olmakla adlandırılsın, herhangi bir üründe "yarı tarafımız garbta yarı tarafımız şarkta kalmanın olmayacağı" gerekçesiyle topyeküncü tutumun sergilenmesi anlamlı olduğu kadar "kayıtsız şartsız garba adapte olmak" şeklindeki ifade edilen taassupçu yaklaşımın artık neyin alınıp neyin alınmamasına ilişkin araştırma ve ölçü bulma gayretini yok eden teslimiyetçi tavır olduğunu dillendirmeliyiz.

Başka bir husus da inkılaptan ne anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiğine ilişkin söylemdir. Ayverdi için inkılap, bir şeyken başka, hatta bambaşka bir şey, olmak olmayıp ne isen o olmaklığını koruyup değişen şartlara uygun olarak yenilenmek anlamına gelmektedir, dolayısıyla inkılap bir yıkım da değildir. Tehlikeli olan kendini bırakarak, hatta bırakmayıp kendine ait olanı da imha ederek, ihtiyaç ve ihtiyaca karşılık gelecek çözümü araştırıp değerlendirmeden, başkası olmaya çalışmaktır. Diyalogta bir milleti kendisi yapan unsurlardan dini, dili ve duyguyu dillendirmek önemlidir. Zira bu unsurlar, kültürün her an canlı taşıyıcıları konumunda olmalarının dışında "kültürün bağımsızlık sisteminin koordinatları" nı vermektedirler.

Osmanlı modernleşmesinde anahtar rol ve anlama sahip olan adeta milat olarak kabul edilen uygulama, Tanzimat hareketidir. Etkileri günümüze kadar gelen ve anlamı bir takım hukuki ve idari düzenlemeleri aşan Tanzimat, 19. yüzyılda, milliyetçilik rüzgarına rağmen geniş coğrafyaları sırtında taşıyan Osmanlı'yı yutmak için fırsatların gözlemlendiği, dış baskıların yoğunlaştığı, imparatorluk özelliği gösteren ve farklı dinli, dilli ve kültürlü unsurları içinde barındıran bir hassas toplumsal dokuda her türlü ayrılıkçılığın kullanıldığı, Batı emperyalizminin hammadde ve pazar aradığı atmosferde, kısacası içte ve dışta sorunların hat safhada olduğu buna karşın çözümün sorunlar kadar aşikar olmadığı bir kabuk değiştirme durumudur.

Ayverdi'nin Tanzimat'ı nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışalım. Öncelikle Tanzimat gerekli miydi sorusuna Sâmiha Ayverdi'nin Türk Tarihinde Osmanlı Asırları isimli eserinde "Tanzimat'ın ilanının lüzumu veya lüzumsuzluğu üstünde durulacak olursa, uçurumun kenarına gelmiş bir devlet için böyle bir hamleye olan ihtiyaç derhal meydana çıkar. Ancak bu fermanla karar altına alınan ıslahat, devlet ve cemiyet yapısına ne dereceye kadar uygundu?" (Ayverdi, 2010f: 781) şeklinde cevap verdiğini görüyoruz.

Sâmiha Ayverdi'nin döneme ilişkin değerlendirme ve eleştirilerini aynı eserini izleyerek anlamaya çalışalım:

"Tasarlanan inkılab, ne toplum şuurunun bir tepkisi ne de toplumun isteğine cevaptı. İnkılab, Avrupa'yı oyalamak ve yönetim sitemine çekidüzen vermek gerekliliğini düşünen bürokrat sınıfından geliyordu. Bu haliyle de "memleket ihtiyaç ve realitelerinden dokunmuş milli bir gelişme olmayacak ve içtimai bünyenin tarihi ve milli ihtiyacına cevap vermeyecek, hatta onu zedeleyecek ve hatta bir manevi çöküntünün zeminini hazırlamış olacaktı." (Ayverdi 2010f: 780)

Acele denecek bir süratle hazırlanan ferman içerdiği idari, askeri ve hukuki birçok düzenlemelerle beraber Hristiyan tebaa ile müslüman tebaanın kanun nazarında eşit hak ve ayrıcalıklara sahip olmalarını istiyordu. Bu inkılab, Müslüman tebaadan ziyade gayrimüslimler lehinde hükümler içeriyordu. Bu

haliyle gelecekte birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olacaktı. Bu sorunların neler olduğuna geçmeden önce bu düzenlemeden önce Osmanlı'da hukukun nasıl işlediğine ve Osmanlı'nın hukuk konusundaki hassasiyetinin ne olduğunu ortaya koyalım. Belirtilmelidir ki Tanzimat'tan önce devlet, şer'i ve özellikle örfü hukuka göre yönetiliyordu. Örfü kanunların özelliği, her eyaletin ırk, coğrafya ve sosyal geleneklerini dikkate alarak uygulanmaya elverişli, yumuşak yapıya sahip olmasındaydı. Nitekim, fütihat devirlerinde yeni bir memleket topraklara katıldığı zaman, demografik, coğrafi, sosyal, ekonomik, hukuki ve medeni durumları incelendikten sonra imparatorluğun genel kanunlarıyla yerel özellikler uyuşturularak hukuki düzenlemelere gidilirdi. Bu arada söz konusu edilen hukuki düzenlemelerde kullanılan icma ve kıyasın yönetimi kolaylaştırıcı rolü dile getirilmelidir. Bu düzenlemeleri yapar ve topraklara mükellefiyetler konulurken dikkat edilen unsur, yeni katılan toprakların sömürge olarak görülmeyip anavatan kabul edilmesidir. İşte yeni düzenlemeler böyle hassas, genel ve özgün koşulların gözetildiği bir zeminde gerçekleştiriliyordu. Tanzimat fermanının önemli noktalarından biri, Hristiyan ve müslüman tebaaya eşit hak tanınmasıydı ve fakat bu durum, yeni bir dengesizliğe neden oldu. Gayrimüslüm tebaa birdenbire fevkalade servet sahibi oldu. Müslümanlar ise bir taraftan askerlik yapmak durumundaydılar. Gayrimüslim köylüler bile Müslüman Türk'ten daha çok ekonomik ve sosyal haklara sahip oluyorlardı. Sonuçta Tanzimat, milli bir iktisat sistemi kuramadığından yerli unsurlar çökme noktasına gelmişti. Zira kapitalist, emperyalist Avrupa için Türk toprakları pazar olarak kabul edilmiş ve Avrupa sömürge siyaseti ile geniş imkanlara sahip olmuştu. Tanzimat ekonomik ve mali bakımdan tam bir fiyaskoydu. Ekonomi gayrimüslimlerin bunların içinde de özellikle Yahudiler'in lehine el değiştirmişti. Dolayısıyla mali ve iktisadi kaynaklar faaliyete geçirilemiyordu. Sonuç olarak Tanzimat'ın milli bir iktisat ve eğitim sistemi getirememiş olmasının temel zafiyeti olduğunu söyleyebiliriz. (Ayverdi, 2010f: 780-787).

Ayverdi (2010f: 787)'ye göre, "...Tanzimata garp kültür ve medeniyetinin değil, Avrupa siyasi ve iktisadi nüfuzunun Türk topraklarında derinlemesine kök saldığı bir devir" denilebilir. Uygulayıcıları da "aşağılık duygusundan kurtulamamış ve kurtulmak için de milli bir asabiyet gösterememişlerdir...

Tanzimat demek, madde ve mananın ” müşterek kuvvetiyle harikalar yaratmış olan Osmanlı medeniyetini, bundan sonra yalnız pozitivist ve materyalist bir görüşe havale etmek demektir..... Türk rönesansı diyebileceğimiz Tanzimatla, kendimizi garp medeniyeti safına yerleştirmeye uğraşırken, manevi bağlarımızı bir yük gibi sırtımızdan atmak yolunu seçiyor, sonu iflasa varacak bir çıkmaza doğru gidiyorduk. ... kökleri sökmek suretiyle, diktiğimiz ağacı yaşatmaya teşebbüs ediyorduk (Ayverdi, 2010f: 787-788)

Yapılması gereken, uygulanması gereken metod ne idi sorusuna Ayverdi (2010f: 788-789)

“Gerilik sebebi olarak konan teşhise tatbik edilecek tedavi yolu bu değildi. Devleti, kuruluş esasına sadık kalarak ıslah etmek lazımdı. Sofalıkla dinsizliğin ortasındaki hakiki Müslüman ruhunu diriltmek ve bu zümreyi yeniden cemiyette aktif unsur haline getirmek demektir. Zira enkaz haline gelen memlekette yeniden bir çatı kurmak için, bir mücahit feragati, bir iman şevki, bir idealist şuuru ve azmi lazımdı. Çöküş sebeplerimizin başında iman ruhunun zayıflamış olması bulunduğu gibi, yükseliş hamlelerimizin başında da yine bu kaybı geri almak ve kütleye iade etmek şuuru olmalı idi. Rönesans rasyonalizmin beşiği idi. Tanzimat da garbın bu yeni kabesini kopya eden iptidai bir karikatürü oldu..... Tanzimatın bilançosu yapılmak istenirse, bu inkılabın en zayıf tarafının, bir ilmi ve fikri temeli bulunmayışında olduğu görülecekti.”

şeklinde cevap vermektedir.

Tanzimat, yapının istek ve zorlamasından değil siyasi bir zorunlulukla Avrupa taklitçiliğine gönül vermiş bir sınıfın ortak tezgahından çıkmıştır. Tanzimatı yapanlar, ondan çok şey beklemişlerdi. Zira, taklit ettikleri garp, gözlerini boyamıştı. Bu yüzden de “yıkıldılar fakat kuramadılar”. Çünkü ellerindeki malzemeyi perçinleyecek birleştirici milli bir ideolojileri yoktu. Hak için yapılan bu inkılabı halk ilgisizdi. Tanzimat, yıkılışa karşı bir hareketti. Ne var ki bir yıkılışın sonu olurken, bir başka yıkılışın da başı oluyordu. Islahatın yönü milli bir perspektiften görülmediği için “hesapsız ve ölçüsüz değişiklikler” in garbın tekliflerinin arkasındaki yıkıcı anlamdan habersiz oluşumuz memleketi bu inkılabın gerçek yararlarından mahrum etmiştir (Ayverdi, 2010f: 790) Halbuki

garbın metotçuluğu ve buna dayanarak geliştirdiği ilim ve tekniği, sistem şuurunu almalydık (Ayverdi, 2010f: 801)

Ayverdi, Osmanlı medeniyetinin başına gelenleri şu şekilde özetler: “Bir zamanlar imparatorluk, elindeki manivelâ ile dünyâyı yerinden oynatmıştı. Aynı manivelâ yine. Fakat istinad noktasını kaybetmiş; bu tılsımı elden aldirmıştı.” (Ayverdi, 2010f: 247).

Şark, medeniyet âilesi içinde “mümtaz” ve “seçkin” bir yere sâhipken, Garb’ın akıl ve madde esâsına dayanan kitâbî medeniyetinin sert hücumlarına karşı hiçbir hazırlığı ve silâhı yoktu. Bütün gücünü, kontrollü bir iç tabîat esâsına dayanıyordu. Şark, Garb’ın aklî kuvvetini, kendi mânevî kuvvetiyle yeneceğini düşünmüş, bu yüzden onun aklî ve maddiyâtçı kuvveti karşısında tükenmiş, ezilmiş ve yere serilmiştir. Bu süreç sonunda ise Şarklı daha kötü bir hastalığa yakalanmıştır.

Ayverdi (2010f: 247) bu hastalığı şöyle anlatır:

“...En fenâsı, bir vakitler yerden yere çarptığı düşmanlarından yediği sillelerle, kötü bir aşağılık illetine yakalandı. Her hastalığın ihtilâtları olabileceği gibi, bu illet de kendinden başka herkesi beğenmek; kendinden başka herkese inanmak; mâzîsine, târihine, an’ane ve nizamlarına körü körüne düşman olmak sakatlıklarını doğurmuş bulunuyordu. Öyle ya...Yeni efendilerine kendini beğendirmek yolu, onların olan, onlardan gelen karşısında kayıtsız şartsız hayran olmaktı.”

Osmanlı İmparatorluğu’nun içerilerine işlemeye başlamıştır. Ancak üstüne göre dikilmemiş demokrasi denilen yeni giysi onun sonunu hazırlamıştır. Sâmiha Ayverdi, bu konudaki görüşünü şöyle anlatır:

“Garp, sanâyide, ticârette, iktisatta, ilim ve fende ki inkâr götürmez üstünlüğüne rağmen hesapsızca halka kayan politikasının cezâsını çekeceğe benzerken tutar tarafı kalmamış Osmanlı İmparatorluğu, eni enine boyu boyuna uymayan bir mâcerâ, bir heves uğruna, yerleşmiş ve oturmuş devlet mefhûmunu yıkarsa hâli ne olurdu?” (Ayverdi, 2009c: 58).

İbrahim Efendi Konağı adı verilen metindeki karakter İbrâhim Efendi, memlekette bu yeni düzeni isteyen kalabalık bir gruptan da haberdardır. Ona göre en büyük iç tehlike bu adamlarını İmparatorluğun târihî gerçeklerini, genel siyâsetini, devlet ve cemiyet yapısının isteklerini, ihtiyaçlarını bilmeden ortalıkta “hürriyet” diye bağırırlardı. “Hürriyet” kavramının içeriğini bilmeyen bu topluluk, “hürriyet”i Osmanlı İmparatorluğu’nu kurtarabilecek tek çıkar yol olarak görmektedirler.

Ayverdi, İbrahim Efendi’nin ağzından hürriyet kavramının içeriğini ve “Jön Türkler”in nasıl bir gaflet içerisinde olduklarını şu sözlerle anlatır:

“Hürriyetin, her şeyden evvel, cehâlet ve gafletten kurtulmak olduğunu bilmeden, onu, aktardan, bakkaldan satın alınır bir nesne imiş gibi, ter ter tepinerek istiyorlardı. Adlarına “Jön Türk” dedirten bu hayalperest mâcerâcılara, zehiri panzehirden ayırt ettirmek de mümkün değildi. Zîra böyle bir kıyas ve seçme yapabilmek için, ya derin bir kültür, ya uzun bir tecrübe ya da şuurlu bir îmânın ferâseti lâzımdı. Daha doğrusu bunların hepsinin bir arada, hepsinin aynı yerde birleşmiş olması gerekti.” (Ayverdi, 2009c: 59).

Sâmiha Ayverdi, Müslüman Türk devletini yıkmak Garb dünyâsının siyâset ihtirâsı olduğundan beri, bir yandan savaşlarla toprağını alırken, diğer yandan iç düzenini alt üst etmekten geri kalmadığını belirtir. İmparatorluk, yükseliş devrinden duraklama devrine geçtiği zaman yapmak istediği bütün ıslâhat çalışmaları gene Batılı devletlerin engellemesiyle başarılı olamamıştır.

Ayverdi (2007c:176), bu konuyu şöyle değerlendirir:

“Durmuş oturmuş imparatorluğun şânına uygun bir medeniyet kurucusu olan bu Müslüman-Türk devletini yıkmak Garb dünyâsının hemen tek siyâset ihtirâsı olalıberi, topraklarımıza el birliği ile çarpan ve ülkelerimizi koparıp koparıp götüren dalgalar, iç düzenimizi de alt üst etmekten geri kalmadı. Şöyle ki, yükseliş ve medeniyet atılışlarımız duraklayıp devletce bunu önlemek isteyen hamlelerle ne zaman bir derlenip toparlanma hareketi gösterecek olsak, derhal bir fitne ve ihtilâl, bu ümîdin başını ezer olmuştur.”

Ayverdi (2008f: 51) Batılı dünyanın başarılı oluşunu şöyle anlatmaktadır:

“Evet, bütün Haçlı ve jüdacı dünyâ, bizi yıkmak için yıllar yılıdır hazırlandı, el ele verdi. İçimizden adam satın aldı; satın alamadığını da sûret-î Hak’tan görünerek kandırdı. Sen, vatan kurtaracak aslansın, yapacağın inkılâplarla memleketin ilerleyecek! Diye gafletinden yakalayarak, bu zavallıları, kuklalar hâline getirdi, yavaş yavaş da bir sahte münevverler nesli üretmek yolunda tecrübe, zekâ ve politik dehâsını kullandı. Elhak muvaffak da oldu”

Sömürgesi olmayan Almanlar büyük bir ihtirâsla gözünü Türk topraklarına dikmiş, ne yapıp edip bin bir türlü oyun ve hile ile I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’ni yanına çekmiştir. Ayverdi (2008d: 43) Birinci Dünyâ Savaşı sonunda sâdece Almanlar’ın değil, İttihat ve Terakkîciler’in de ülkeyi kendi kaderi ile bıraktıklarını şu sözlerle anlatır:

“1914-18 mağlûbiyeti ile, Türkiye coğrafyası üstündeki Alman idealleri tahakkuk etmedi ve çöken Cermen hayallerinin enkâzı altında İttihat ve Terakkî de tuz-buz olup ezildi. Ama bu megaloman idârecilerin Türk milletine oynayacakları bir oyun daha vardı. Şöyle ki; canından, malından, topraklarından, şeref ve gurûrundan ettikleri memleketi yüzüstü bırakarak kaçırmak. Öyle de yaptılar.”

6.7. Politik Bileşen ve Devletin Bekası Problemi

Ayverdi’nin bir Türk muhafazakârı olarak Osmanlı ve Türk modernleşmesine yönelik değerlendirme, yorum ve eleştirilerini ortaya koymamız açısından yazarımızın Batı tahayyülünü açıklamamız gerekmektedir. Batı tahayyülünü tarihsel süreç içinde vermemiz Batı’nın Doğu, Doğu’nun Batı ile kurduğu ilişkiyi ve bu ilişkinin değişen anlam, şekil ve metodunu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Zira Ayverdi’nin Batı eleştirisi Batı tahayyülü üzerinden gerçekleşmektedir.

Ayverdi’de Batı tahayyülünü oluşturan dört temel belirleyici vardır. Bunlar bilim ve teknik kenti olarak kurdukları merkezlerin etkisi, haçlı seferleri ve sonuçları,

İstanbul'un Osmanlı tarafından fethinin doğurduğu etkiler ve Amerika'nın keşfi ve rönesans ile beraber kendini gösteren sanayi devrimidir.

Ayverdi'ye göre, Batı dünyası Doğu medeniyetiyle karşılaşmadan önce koyu bir cehalet içindeydi. Müslüman Araplar, benimsedikleri İslâm'ın etkisiyle dünyanın dört bir tarafına hak ve adalet merkezli anlayışlarını yayarlarken aynı zamanda bilim ve teknik alanında da ileri düzeydeydiler.

“O Garp alemleri ki, uzun zamandır bilgi çevreleri, Müslüman medreselerinde taşan ilim ve felsefe verimlerinin hakimiyeti altında bulunuyordu. Öyle ki hristiyan Garp, fikri, içtimai ve iktisadi düzensizliğin azabı içinde bunalıp kaldığı asırlarda, Müslüman Şark, liberal ve yapıcı ilmin tezgahlanıp dünyaya dağıldığı ana merkezdi.” (Ayverdi, 2008a: 39).

Klasik Yunan medeniyeti doğup geliştiği topraklarda yok olmak üzereyken Müslüman ilim adamları tarafından ölmeye terk edilmeyip yeni bir terkiplerle ele alınmıştır. Müslümanlar bir taraftan “yunani fikrin aciz taklitçisi” olmadıklarını kanıtlarken diğer taraftan kendilerine özgü medeniyeti oluşturmuşlardır. Bu medeniyet, Bağdat, Suriye, Kurtuba'da doğmuş, Endülüs'e Sicilya'ya kadar etki alanını genişletmiş ve bilim, teknik ve kültür verim ve bereketlerini, Garb'la dostane bir şekilde paylaşmıştır. Halife ve hükümdarlar, bilim ve sanat alanlarına büyük yardım ve olanaklar sunuyorlardı. Bundan dolayı kısa bir zamanda modern fizik ve kimyanın beşiği İslâm dünyası olduğu gibi, astronomi, matematik, tıp, tarihi coğrafya, edebiyat ve sosyal bilimlerde Müslümanların Avrupa'ya rehberlik ettiği inkar edilemez bir gerçektir. Endülüs, adeta Garp için ilim yayan bir ateş, ocak konumundaydı. Garp, söz konusu bu medeniyetten bilim alanından sanat ve edebiyat alanına kadar yararlanmış ve kendini oluştururken ziyadesiyle faydalanmıştır. Ne var ki Şark'ın göz kamaştırıcı ilerleyişi siyasi alanda da karşılığını bulmuştur. Hızla topraklarını ve egemenlik alanını artıran Şark, Garp için bir tehlike arz etmektedir. Avrupa içlerine kadar uzanan Müslümanlar, Kuzey Avrupa'da İslâm'ın hakim kılınışlar, Orta Asya ve Sasani birleşerek Bizans'ı tehdit eder duruma gelmiştir (Ayverdi, 2008a: 40-45).

Gözü açılan Garp dünyası kendi dinlerinden ayrı bu ortak düşman için birleşme zamanının geldiğinin farkına vararak, el birliği ile Şark'a karşı bitmez bir savaşı başlatmışlardır (Ayverdi, 2010a: 212).

Müslümanların daha önceki medeniyetlerden ve bu arada antik Yunan'dan da yararlanarak inşa ettikleri özgün bir medeniyetin ve bu medeniyetin dağıtıcısı durumundaki bilim ve kültür kentlerinin Batı'nın kendisini oluşturmada rolü büyüktür. Fakat gündeme getirilmesi gereken soru, her alanda gelişmiş entelektüel birikiminden olabildiğince yararlanan Batı dünyasının, neden çok tanrılı Yunan felsefe ve kültürünü medeniyetinin temeli olarak kabul ettiğidir. Bu soruya Sâmîha Ayverdi (2008f: 283)

“Endülüs, alev alev yann ocaktı. Kıvılcıma benzeyen ilim ve sanatın bu ocaktan sıçrayıp bir başka yeri tutuşturması nasıl önlenebilirdi? Nitekim önlenemedi. Böylece de işte, İslâm medeniyeti, Batı'yı tesiri halkasına aldı. Ne ki, İslâm'ın irfan ve tevhit çerağı, Katolik Batı'nın da gözlerini öylesine kamaştırdı ki, basr-ı basiretleri bu ışığa bakmaya tahammül edemedi. Onun için de, tevhide kör kaldılar. Üçlü inanişâ saplanan garp için, materyalist ve politeist olduğu kadar, ferdi ve içtimai fuhşa yatkın klasik Yunan felsefesi daha kolay ve sevimli geldi. Bu yüzden de Batı, tek Allah fikrinden beslenemedi ve çokluk içinde boğulup kaldı.”

şeklinde cevap vermektedir.

Sahip olduğu medeniyetin ürünlerini serbestçe paylaşan İslâm dünyası artık kendisini tehdit olarak gören ve hiç zaman kaybetmeden savaş açan Garp'ın sekiz defa tekrarlanan ve yüzseksen yılı aşan Haçlı seferleriyle baş etmek durumundaydı (Ayverdi, 2010a: 63).

Ayverdi (2010a: 60-64) 'ye göre, temeli siyasi ve ekonomik olan Haçlı seferlerinin gerçekleşmesinde kilisenin payı büyüktür. Böyle bir mücadele için kilisenin küçümsenmemesi gereken bir gücü vardı. Zira şövalyeleri, asilleri ve halkı harekete geçirebilecek etki alanına sahipti, çünkü dile getirilenlerin hepsi cahil ve kiliseye bağlıydı. Papazlar, halkı vahşi ve dört ayaklı insanları yok ederek kazanacakları sevapla kandırırken, derebeyler halkı seferlere katılmaya

mecbur kılmıştır. Haçlı seferleri yapılmadan ruhban sınıfı tarafından İslâmiyet ve Hz. Peygamber, saptırılarak cahil Hristiyan halka tanıtılmıştır. İslâmiyet'e mal edilen Yunan ve Roma mitolojilerindeki kıssalar içinde İslâm dini adeta politeist olarak gösterilmiştir. Haçlılar, taassup içinde, sevap kazanmak niyetiyle ve hatta iman götürmek kaygısıyla İslâm diyarlarına yönlendirilmişlerdir. Önerine gelen bütün medeniyet merkezlerini yağmalayıp tahrip etmişlerdir. Birbirlerine siyasi olarak düşman olan ve din adına birleşen kitlelerin sayesinde Avrupa iki türlü kazançlı çıkmıştır. Doğu ve Batı medeniyetleri için dönüm noktası olan Haçlı seferleri, Batı için olumlu Doğu için olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bu seferlerle birlikte Doğu'dan Batı'ya ilim ve irfan akışı olmuş, bu sayede Batı medeniyeti gelişip yepyeni bir çehre kazanmıştır ki bunun bir sonraki adımı "208aş başa" olmuştur. Sosyal alanda da derebeylerin siyasi ve iktisadi egemenliğinin seferlerin uzun ve zorlu geçmesinden dolayı zayıflamış ve Avrupa krallıklar dönemine geçmiştir. Kültür alanında Batı, bilim ve irfan yuvası olan Şark'tan sayısız fayda sağlamıştır. Haçlı seferleri sonucunda askeri olarak yenilen Batı, Şark dünyasını yenme noktasında metod değişikliğine giderek kılıçla değil ilim ve felsefe yoluyla mücadelenin temellerini atmıştır.

Ayverdi'de Batı tahayyülünü oluşturan bilim ve teknik kenti olarak kurdukları merkezlerin etkisine ve haçlı seferleri ve sonuçlarına değindikten sonra, İstanbul'un Osmanlı tarafından fethinin doğurduğu etkilere bakmaya çalışalım.

İstanbul'un fethi ile sarsılan Batılı devletler, bu yenilginin acısını her zaman hissetmişlerdir. Zira İstanbul'un hem Doğu hem de Batı daha doğru bir deyişle İslâm ve hristiyan dünya için sembolik anlamı vardır. Batı her kadar Bizans tarih sayfalarından silinmiş olsa da bu ölü imparatorluğu yeniden diriltmek çabası içinde olmuşlardır.

Ayverdi (2008a: 22) bu yöndeki Batılı çabayı,

"Avrupa, fetihten bu yana Bizans'ın tabutu arkasından belki de kıyamete kadar mersiye okutmakta devam edip duracaktı. Yeryüzünde, Şarki Roma İmparatorluğu'na siyasi ve hatta etnik bir nisbet ve veraset iddia edecek namzet bir topluluk olmamakla beraber, bin yıl salibe hizmet etmiş bir ölü imparatorluk vardı. İşte onun mumyasını yaşatmaya imanın icabı sayan haçlı dünya elbet susmayacaktı. Nitekim susmadı da."

şeklinde değerlendirmektedir.

İstanbul'un fethi ile Osmanlı dini, siyaseti, ekonomisi ve askeri tüm yönleriyle Batı'yı tehdit eder hale gelmiştir. Fakat bu durumdan Batı dünyası yararlanmayı bilmiştir. Nitekim İstanbul'un fethi, akla ve maddeye dayanacak rönesansı tetiklerken, "Ayasofya'nın kubbesinden çanın indirilişiyle" (Ayverdi, 2008c: 325). Batı dünyasının öncelikle psikolojik ve kolektif bilinç noktasında uyanışına neden olmuştur.

Amerika'nın keşfi, Rönesans ve sanayi devrimiyle beraber bugün anladığımız anlamda Batı kendini inşa etmiş olmaktadır. Bu gelişmeleri birbiriyle ayrılmaz güçlü ilişkileri dolayısıyla Ayverdi (2010f: 352c), ayrı süreçler olarak ele almamış, bir bütün olarak değerlendirmiştir. Doğu'dan ve özellikle bilim ve kültür yuvaları olan Endülüs, Sicilya, Bağdat'tan biriken ürünleri alan ve Antik Yunan ve Roma medeniyetlerini canlandıran Batı, aklın ürünleriyle Hristiyanlık ruhunu bağdaştırmıştır.

Ayverdi (2008f: 272)

"Haçlı alem, on beşinci aşra kadar, küçük bir coğrafya parçasında cehalet, hatta vahşet içinde büzülüp kalmışken, yavaş yavaş toparlanıp birleşir olmuştur. Zira, derebeyliklerin tasfiyesi, kütlelerin, krallıklar etrafında toplanmaları ve bir yandan da buhar, makine ve büyük sanayi devrinin açılması, Amerika'nın keşfi, müstemlekecilik politikasının kara ve deniz ticareti için Pazar oluşu, kapitalist Batı'nın büyüyüp, güçlenmesine yol açmıştır. Bu arada, devamlı olarak kilisenin de mutaassıp ve merhametsiz kışkırtmaları ile maddeci güçler, İslâm alemini yaralayıp yorgun düşürmüştür."

demekte ve teknik ilerlemeyle, maddeye olan hakimiyetle beraber maddi refah içinde olan Batı medeniyetinin rasyonalist, materyalist ve pozitivist karakterinin oluştuğuna vurgu yapmaktadır.

"İnkarcı ve maddeci Rönesans kilidine anahtar sokan elin, şarkın hikmetli eli olduğu isteyen istediği kadar reddededursa da" (Ayverdi, 2010d: 10) Batı'nın bilimsel ve teknik ilerlemesinin şarkın etkisiyle olduğunu belirten Ayverdi, fakat

bugün “...dünyanın her tarafında olduğu gibi, içtimai ahlâk iflasa doğru gitmekte. Fakat iş ve çalışma ahlâkı dehşet. Kadın erkek, çoluk çocuk herkes bir vazife ve mesuliyet yükünü tabii olarak benimsemiş.” (Ayverdi, 2010d: 31) demektedir.

“Müslüman Türk’ün baş düşmanı Bizans’ın devamı Hristiyan Batı ve onunla işbirliği içindeki gayrimüslim azınlıklar söz konusu olduğunda Ayverdi’nin insan sevgisi, hoşgörü ve ruh olgunluğunu yücelten mistik tarzının yerini, öfkeli, hırçın ve şiddet yüklü bir milliyetçi söylem alır.” (Azak, 2003: 254).

Sâmiha Ayverdi, bir yerden sonra Batı’nın gerek dinsel gerekse geliştirdiği kapitalizm ve emperyalizmiyle düşman olduğunu söylemektedir. Ayverdi’nin söyleminin politik bileşenini oluşturan ve yön veren unsur burasıdır. Zira bu nitelikleriyle Batı’nın bizimle kurduğu ilişki tarzı ve amacı bellidir. Batı amaçlarına ulaşmak için her türlü imkanı değerlendirmektedir. Bu bazen azınlıkların karıştırılması, bazen misyonerlik, bazen mezhep farklılıklarının ard niyetli şekilde gündeme getirilmesi, bazen etnik ayrılıkların dilden düşmemesi olarak kendini göstermektedir. Batı’nın politikaları değişmemekte söz konusu politikalarını uygulama biçimi koşullara göre değişmektedir.

Ayverdi’yi milliyetçi söyleme yaklaştıran unsur, durum böyle iken ve bizler de bunu Tanzimat’tan günümüze kadar yaşayarak ve acı deneyimler geçirerek anladıysak, uyanık olmak, önlemlerimizi bu doğrultuda almak, zorundayız. Fakat Türk modernleşmesi ve uygulamalarının çoğu, bu kaygıyı gören ve önlem alan bir uyanıklıkta değildir. Biz, Batı’nın değişmeyen politikaları anlayalım ya da anlamayalım Batı’nın amacı bellidir.

Sâmiha Ayverdi, değişmeyen politikanın değişen uygulama alanına işaret ederek “...dış düşmanlarımız, artık şarkta Ermeni azınlığı kalmayınca, bir vakitler Türkler gibi kıyasıya şehit ettikleri Kürtlerin şimdi eteklerine yapışıp onları kullanmak yoluna gitmiş bulunuyorlar” (Ayverdi, 2010d: 46-47) demektedir.

Sâmiha Ayverdi’nin Batı ideolojilerinin oluşumunda dikkat ettiği ve atlanılmaması gereken bir konu da Batı’nın medeniyetinin oluşumunda yaşadığı sıkıntılardır. Pek tabii ki bu sıkıntılar nasıl topluma yansiyorsa, ideolojiler ve

yönetim biçimlerine de yansıyacaktır. Bu yüzden Batı medeniyetinin ortaya çıkardığı ideolojiler, yönetim biçimleri de halkını huzura kavuşturamayacaktır.

Ayverdi (2008a: 101), bu konudaki düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“...Gerçi Garb’ın yöneldiği felsefî karakter de ne beşeriyete ne de içinde doğup geliştirdiği ülkeye ideal bir dünyâ görüşü ve dolayısıyla de sağlam, huzurlu ve emîn bir kurtuluş yolu çizemeyecekti. Pozitivizm ve materyalizm kanatları ortasında maddeyi fethedecek ve ona tasarruf eyleyecek olan Garb’ın felsefî kültürü yaratacağı cemiyette zenginin menfaati nâmına fakîri istismâr eden ve birbirine dış bileyen bencil demokrasiler meydana getirecekti.”

Türk muhafazakârlığının ve Sâmiha Ayverdi’nin kutsiyet atfedecek denli devlet yanlısı tavra sahip olması ve devletin ve toplumun bekasını siyasal bir a priori olarak kabul etmesinin altında Batı’nın değişmeyen politikaları ve tarih boyunca yaşanan acı deneyimler yer almaktadır.

Modernleşmeden yana olup alternatif modernleşme arama çabasında olan Türk muhafazakârlığının karakteristikleri arasında Cumhuriyet’e, devlete ve devletin kurucusu Mustafa Kemal’e ilişkin karşıtlığının olmamasını açıklamıştık. Bu aşamada bu özelliği Ayverdi’de görmeye çalışalım.

Başka bir ifadeyle tekraren, Türk muhafazakârlığının Cumhuriyet’e karşı olmadığını, Cumhuriyet’in modernleştirici özellik ve karakteristiklerine, modernleşmeye değil pozitivist, bütüncü haliyle modernleşme anlayışına karşı olduğunu dile getirmiş ve bu nitelikleriyle Türk muhafazakârlığı ile Batı muhafazakârlığını “eski rejim”e bakışları noktasında karşılaştırmıştık.

Sâmiha Ayverdi’nin Cumhuriyet’e ve Kurtuluş Savaşı’na sahip çıkmakta oluşunu dile getiren ifadelerine bakalım:

“...Anadolu’da, topraklarına ayak basmış işgalcilere karşı yer yer çete mukavemetleri başlamış, düşmanı tepelemek azmi ile tüfenkler ses vermiş, süngüler kamalar bilenmişti. Antep, Urfa, Maraş gece gündüz uyanık ve ayakta idi. Yunan istilasına karşısında Aydın ve havalisinde, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri, el ele ve gönül gönüle vermiş vatandaşların öfkeli, ateşli, ihlaslı

çırpınışları ile çalışıyor ve düşmanı rahat bırakmamak için ellerinden gelen gayreti gösteriyorlardı.

Bu arada, vatan semalarında şimşek gibi bir isim çakıyor: Mustafa Kemal. Amma ona inanan da var inanmayan da, seven de var kıskanan, haset eden de...

İsteyen istediğini söyleyedursun Erzurum derken Sivas bir mihrak oluyor. Nihayet askeri ve siyasi ağırlık Ankara'da karar kılıyor.

Bir ferdin, bir millet veya memleketin kurtulması mukadder ise, ilahi takdirin bu iş için bir kulunu seçip vazifelendirmesi kanundur." (Ayverdi, 2005a:184).

Sâmiha Ayverdi'nin söyleminin politik bileşeninin güvenlik ve devam kaygılarından beslendiğinden hareketle, devletin ve toplumun bekasını tehlikeye düşürecek her durum muhafazakâr hassasiyeti doğuracaktır. Bu anlamda Ayverdi, entelektüel olarak sürekli teyakkuz halindedir. Bundan dolayı kapısına gelen misyonerlik amaçlı bir metin, yabancı devlet ve örgütlerin finansa ettikleri demografik yapıyı etkilemeye yönelik uygulamalar, terör sorunu, tarih ve geleneğimizle uyuşmayan dinsel algılar, sahip olduğu güvenlik kaygılı muhafazakâr hassasiyeti diri tutmaktadır.

Ayverdi, Osmanlı'nın siyaset ve toplum felsefesini yansıtan daire-i adalet yaklaşımıyla anlayabileceğimiz devlet ve toplum görüşüne sahiptir. Güçlü devlet ve güçlü toplumun karşılıklı olarak birbirini var ve güçlü kıldığı ilişki biçimini savunan yazarımız devletin bekasını toplumun bekasından kopuk görmemiştir.

Sâmiha Ayverdi'nin bir Türk muhafazakârı olarak toplumun bekası için hassasiyet geliştirdiği konulardan birisi de "nüfus meselesi"dir. Ayverdi'nin eserlerinde konu ettiği nüfus planlaması, dost maskeli düşmanlar olarak nitelendirdiği Batılı devletlerin yardımıyla yürütülen kampanyalar olup altında gizli nedenler barındırmaktadır.

Türkiye'nin nüfus plânlamasına ihtiyacının olmadığını, zîra ülkedeki bütün kaynakların değerlendirilebildiği koşulda daha fazla insanı besleyebileceğimiz görüşünde olan Sâmiha Ayverdi'ye göre,

“İşte şimdi de Türk nüfusunun artmaması için bizden evvel davranıp tedbir alanlarla ağız birliği ve iş birliği edip Türk evlâtlarını daha doğmadan öldürüyoruz ve bunun adı da nüfus plânlaması.

Köy halkı, asprin dahî bulamazken, tâ ayaklarına kadar doğum kontrol hapları gitmektedir. Nüfûsumuzu azaltacağımıza istihsâli arttırmak yolunda çâreler arasak daha hayırlı olmaz mı? Yer altı ve yerüstü servetlerimiz âtil durmakta. Onları işletebilsek Türkiye, yüz milyonu rahatlıkla besler, yetiştirir.” (Ayverdi, 2005a: 216)

Batılı devletlerin bizde nüfus planlamasını yürütürken kendi ülkelerinde nüfusun azaldığını, bundan da kaygı duydukları bir gerçektir. Batı’nın azalan nüfuslarını artırmak için nüfus sorununu devlet politikası olarak ele aldıklarını ve ellerinden geleni yaptıklarını görmekteyiz.

“Türk nüfûsunun yüz milyonu bulmasından ilk korkan İsrâil olmakla berâber, Rusya ile Batı’yı unutmamak lâzımdır. Rusya’da nüfus artmıyor. Zîra komünist rejim, âileyi baltalamış, fabrika mahkûmu ettiği ve evinin dışına ittiği kadından analık hakkını bir bakıma tahdîd etmiştir. Fransa’da ise daha beter. İskandinav memleketlerinde de gene öyle. Bu yüzden de gene oralarda devlet tarafından her çocuk için âile bütçesinde fevkalâde ilâve ve yardımlar yapılmaktadır. İsveç’de çalışan kadınlara 9 ay doğum sonrası izin verilmektedir.” (Ayverdi, 2005a: 217).

Ayverdi, toplumumuzda rekor seviyesine çıkan anarşi, trafik kazâları ve cinâyetler, gayrî insânî ve gayrî medenî tutum ve yaşayışımız zâten kıyasıya can almaktadır. Bundan dolayı doğum kontrolü gibi hatâlı işe dört elle sarılmanın abes olduğunu dile getirmektedir:

“Halbuki, doğum kontrolü teşkilâtına, ilâçlara, memleketin en hücrâ köşelerine kadar sokulan ekiplere harcanan paralar, çocuk bakımına tahsîs edilmiş olsa nice vatan evlâdı kurtarılmış olur. Amma doğum kontrolü masraflarının yükünü çekenler Türkiye değil, yabancı milletler, bizim genişlememizi istemeyen düşman ülkelerdir.

Biz de bu işe râzı olarak, topraklarımızda o hiyânet şebekelerinin at koşturmalarına cân u dilden izin vermekteyiz.” (Ayverdi, 2005a: 217).

Batılı devletlerin özellikle Rusya ve İsrail’in Osmanlı’dan beri Türk nüfusunun artmasını istemediğini belirten yazarımız, sözde iyi niyetlerle yürütülen

kampanyaya Batılı devletlerin para akıtmaktan çekinmediklerini söylemekte ve aşağıdaki satırları yazmaktadır:

“Asırlardır Türklüğü âlem haritasından silmeyi bir îman borcu bilmiş düşmanlarımızı böyle bir yardıma iten gizli ve âşikâr hedef ve sebepleri görmek pek güç olmasa gerek.

Ama göremiyoruz işte. Göremediğimiz için de, durmadan Türk’ün zürriyetine mânî olmak, Türk nüfûsunu daraltmak yolunda düşman direktif ve yardımlarına dört elle sarılmış bulunuyoruz. Bu hareketimizi de haklı, mâzur hattâ lüzumlu gösteren sebepler ise, içtimâî ve iktisâdî imkânlarımızın nüfus artmasına müsâid olmadığı, üreyen nesilleri besleyecek, yetiştirecek ve okutacak gücümüz bulunmadığı yollu ilk bakışta mâkul gibi görünen sebeplerdir.” (Ayverdi, 2005a: 211).

Batı’nın değişmeyen politikalarının gereği olarak zamanın şartlarına gündeme getirdikleri unsurlardan birinin de mezhep farklılıkları olduğunu söylemiştik. Tarihimiz boyunca mezhep farklılıkları milletimiz içinde sorun olmamışken bunların gündemde oluşu dile getirdiğimiz değişmeyen politikanın bir gereğidir.

Ayverdi (2004:267), bu durumu tarihten örneklerle desteklemekte ve uygulamaların arkasındaki değişmeyen Batı politikalarına işaret etmektedir. Yazarımız “...Avrupa’nın hemen her köşesinde cehâletin fırtınası eserken, Müslüman Türk ülkesinde, tam bir mezhep ve îman hürriyeti zirveleşmiş, hür düşünceye gösterilen saygı alabildiğine hüküm sürmüştür.” demektedir.

Osmanlı’nın Müslüman olsun olmasın herkese saygı çerçevesinde yaklaştığını söyleyen yazarımız,

“Dünyânın bir köşesinde insanlar akîde ve îmanlarını rahatça icrâ ve ifâ ederken, bir başka ucunda da düşünce, îman ve mezhep farkı yüzünden ezilmekte, işkenceye, zulüm ve cinâyetlere mâruz bulunmakta idiler.

Osmanlı çatısı altına girmiş milletler arasında ayrı ırk, ayrı dil ve ayrı ayrı mezhep ve îman sâhibi olan küteler ne tedip ediliyor ne cezâ görüyor ne de işkenceye tâbi oluyor ve hatta ne de tenkîde mâruz tutuluyordu. Zîra İslâm ve İslâm’ın insaf, adâlet, merhamet buyruğunun temsilcisi kesilmiş Türk

kavmi, dünyâya, medeniyetin ilk ışıklarını saçarak göz kamaştırmış bulunuyordu.” (Ayverdi, 2004:264).

demektedir.

Yine Sâmiha Ayverdi, başka bir yerde aşağıdaki satırları kaleme almıştır:

“...imparatorluk siyâsetinin, mühtedilere, müslüman olmak için husûsî bir muâmele tatbîk etmesine ne imkân, ne de lüzum vardı. Bilâkis, cemiyet kendisiyle îmanda birleştiğini gördüğü kimseye kendi hayat sâhasını açıyor, bir gün evvel adı sanı, künyesi ne olursa olsun, onu derhâl göğsüne basıyor, ne yerse yediyor, ne giyerse giydiliyor, kızını veriyor, oğluna alıyor, hulâsa tâbi olduğu bütün nîmet ve fırsatlara ortak kılıyordu ki, bu şartlara göre ümmet zihniyetini en iyi tefsîr ve tatbîk eden devletin, Osmanlı Devleti olduğunu söylemek yanlış olmaz kanâatindeyiz.” (Ayverdi, 2008c:111).

Gürsoy (1999: 58-59) Ayverdi’nin zaman olarak insanlık tarihinden, mekan olarak da bütün bir insanlık coğrafyasından hareket ederek geniş bir yelpaze ve zengin bir vukufî İslâm aleminin birliği üzerinde durduğunu belirtir ve bu birliğin siyasi bir birlik olmaktan çok dayanışma, sıkı ilişkiler kurma, yardımlaşma, birbirini koruyup kollama amacına yöneldiğini söylemektedir.

Sâmiha Ayverdi’ye göre, bütün cepheleriyle birbirine faik medeniyet yoktur. Bunun nedeni insanoğlunun faaliyetlerini her yönde eşit olarak ve aynı zamanda gerçekleştirmeye muktedir olmamasıdır. Bir cephesiyle aşağı görülen bir medeniyet, diğer bir yönüyle üstünlük gösterebilir. Basiretli ve tarafsız bakışla garbın iç yüzünün şarkın da dış yüzünün hasta ve sakatlanmış olduğunu görmek (Ayverdi, 2009e: 60) ve “İslâmiyet’in dünyaya ışık saçtığı devirlerde akli bilgilerle nakli bilgiler yani madde ve mana at başı giden iki dost kuvvet” (Ayverdi, 2009e: 61) olduğunu hatırlayarak geleceğe yönelmek gerektiği söylemektedir. Zira Ayverdi’nin söyleminde bulduğumuz geçmişten hareketlenen ve fakat geçmişe gömülmeyp geleceğe yönelen ufuk, Türk muhafazakârlığının genel niteliklerindendir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmanın konusunu, Osmanlı Türk modernleşmesi ekseninde Türk muhafazakârlığı ve bu çerçevede ele aldığımız edebiyatçı, yazar, mutasavvuf ve mütefekkiye Sâmiha Ayverdi (1905-1993) dir. Çalışmada Sâmiha Ayverdi, bir Türk muhafazakârı olarak ele alınıp söylemi bileşenlerine bölünerek sosyolojik bir analize tabi tutulmuştur. Araştırmanın kavramsal çerçevesi, modernite, muhafazakârlık, modernleşme, Osmanlı modernleşmesi, Türk modernleşmesi, Türk muhafazakârlığı kavramları tarihsel ve sosyolojik olarak içeriklendirilerek Türk muhafazakârlığı olgusu, teorik nesne haline getirilmiş ve bu teorik bakışın üzerinden Sâmiha Ayverdi'nin söylemi analiz edilmiştir.

Modernitenin oluşturucuları, parametreleri nelerdir ve bu gelişmelerin Batı muhafazakârlığının oluşmasındaki rolü ve yeri nedir şeklinde formüle ettiğimiz araştırma sorumuzdan hareketle ulaştığımız, modernite muhafazakârlık ilgisi anlamlı bir ilgidir.

Modernite, aydınlanma hareketiyle ortaya çıkan, insanlığı tutuculuktan ve hurafelerden kurtarmayı amaçlayan, insanlığın karşılaştığı ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel dönüşüm olarak kabul görmektedir. Bu biçimiyle modernite, kendisinden önce gelenden ve geleneklerinden kesin bir kopuşa, geleneksel olarak adlandırılan toplumsal bağlar, duygular, görenek ve inançları yıkımına işaret etmektedir. Modernitenin tarihsel bir kategori olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar modernitenin tam olarak ne zaman başlayıp bittiği ya da başlayan sürecin hangi aşamada olduğu ve ne zaman ve koşulda sonlanacağı tartışmalı olsa da üzerinde hemfikir olunan olgu, modernitenin öyle ya da böyle belli bir tarihsel döneme karşılık geldiğidir. O halde modernitenin tarihsel olarak daha önceki yüzyıllardan beslenmesine rağmen özellikle 17. yüzyılla başlamak üzere, Batı'da kendini gösteren büyük bir dönüşüm olduğunu söyleyebiliriz. Modernitenin üzerine oturduğu coğrafya, aynı zamanda Batı denilen sosyolojik dünyanın coğrafi ifadesidir.

Modernitenin oluşumunda dört temel gelişmenin etkili olduğu kabul görmektedir. Bunlar, Rönesans ve reform sonrasında paradigma değişikliğine de neden olan bilimsel gelişmeler, aydınlanma düşüncesi, 1789 Fransız Devrimi ve sanayi devrimidir.

Orta çağ ile yeni çağ arasında tam bir geçiş dönemi olan rönesans, orta çağın aksine farklı düşünce ve anlayışların görüldüğü, dinin otoritesinin yavaş yavaş sarsıldığı, deney ve gözlemin önem kazandığı, ulusal dillerin belirginleşmeye başladığı, dogmaların yerine aklın geçeceği müjdelendiği ve hümanizmin öne çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde kilisenin yüzyıllarca hristiyan dogmalarını temellendirmek amacıyla araç olarak kullandığı felsefe ve bilim ve bunları üreten yöntem, tek renklilikten kurtulmuştur. Rönesans ve reformun birçok alanda paradigma değişikliğine neden olacak bilimsel gelişmelerin önünü açtığını söyleyebiliriz. 18. yüzyıla tarihlenen aydınlanma düşüncesi, akla olan güven noktasında kendinden önceki dönemlerden daha ileri gitmiştir. Akli toplumsal dünyaya uygulama kaygısı gütmüş ve toplumu, devleti, dini, eğitimi kısaca tüm alanları aklın ilkelerine göre düzenlemeye girişmiştir. İnsanın din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendini akıl ve deneyle açıklama girişimi olan aydınlanma düşüncesi, bir yandan metafizik spekülasyonlarla savaşa girerken diğer yandan tarihin oluşturduğu devlet, toplum, din, eğitim, sanat gibi kurumların tümünü aklın eleştirisinden geçirmeye çalışmaktadır. Modernitenin ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak 1789 Fransız burjuva devrimi, feodal üretim biçimine son vererek, eski rejimde önemli söz sahibi olan soyluların statüsünde büyük değişikliklere yol açan kapitalizmin gelişme ve yayılması için gerekli koşulları yaratmıştır. Böylece burjuvazinin çıkar ve isteklerine cevap veren modern devletin kuruluşunun yolunu oluşturan ve ulus devletin alt yapısı olan ulusçuluk hareketlerinin başlamasına neden olmuştur. Fransız Devrimi, ülkedeki insanları tek bir devlet çatısı altında, tek bir dilin konuşulduğu bir yapıyı hazırlamıştır. Bu tarihten itibaren ulus devlet, tek bir ulusun ulusal sınırlar içerisinde örgütlenme modeli olmanın yanı sıra modern devlet yapısını oluşturdu. Modernitenin oluşturucu diğer bir faktörü Fransız Devrimi ile eşzamanlı olarak gördüğümüz başka bir devrim, sanayi devrimidir. Tarıma ve zanaate dayalı üretim biçiminin yerini sanayinin alması, insanlık tarihi için

alışılmış ve yerleşmiş hemen hemen her şeyi etkileme gücüne sahipti ve bundan ötürü büyük önem taşımaktaydı. Bilimsel gelişmeler teknolojik dönüşüm yarattı ve üretim aşamalarının tek bir elde toplanması demek olan fabrika sistemine geçildi. Pazar yerini kitlesel üretimi sağlayan piyasaya bıraktı ve üretim faaliyeti karını maksimize etmek isteyen homo ekonomikuslar tarafından sürdürüldü ve kapitalizm kurum, değer ve kurallarıyla tarih sahnesine çıktı. İşgücünü oluşturacak insanlar mülksüzleşerek emeğini satmak zorunda kaldığından yeni bir sınıf olan işçi sınıfını oluşturarak kırlardan kentlere göçmek suretiyle kentleşme olgusunu doğurdu.

Sözünü ettiğimiz moderniteyi hazırlayan gelişmeler, tüm gösterge ve sonuçlarıyla modern toplumu oluşturmuştur. Fakat bir önceki dönemden tüm alanlar itibariyle keskin farklılıklar içeren modern toplum ve modern toplum anlayışı, çok alanlı ve çok boyutlu olmak üzere eleştiriye tabi tutulmuştur. Modern toplum ve anlayışını eleştiriye tabi tutan yaklaşımlardan biri de muhafazakârlıktır.

Muhafazakârlık, kapitalist modernleşme süreci karşısında bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, daha doğru bir ifadeyle o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, muhafazakârlık, Batı uygarlığının kendi içindeki krizin ve bu krize verilen birbirinden farklı cevapların ürünü olarak ortaya çıkan entelektüel gelenektir. Muhafazakâr doktrin, geleneksel siyasal ve toplumsal düzeni savunmak için ortaya çıkmış anti modernist bir nitelik arz etmektedir. Muhafazakârlık düşüncesinin tarihsel kaynaklarının modernite sürecinin parametreleri olarak da ifade ettiğimiz Fransız Devrimi, sanayi devrimi, aydınlanmacı rasyonalizm olduğunu söyleyebiliriz. Fransız ve sanayi devrimi, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda etkilerini gösterir ve geride kalanla, eski ile çatışma ve savaşını sürdürürken aydınlanmacı rasyonalist düşünce, daha çok yerleşik zihniyetin alt üst olmasına neden olmuştur. Doğum yeri Batı olan muhafazakârlığın kendini moderniteye ve modernitenin ürünlerine yönelik entelektüel bir eleştiri ve karşı çıkış olarak ortaya koyduğunu ilave edelim.

Modernitenin Batı dışına taşınması nasıl gerçekleşmektedir, modernleşme deneyimleri arasında fark var mıdır şeklinde formüle ettiğimiz araştırma sorumuz, modernleşme olgusuna ulaşmamıza neden olmuştur.

Modernleşme ise geleneksel ve modern kelimeleri çerçevesinde Batılı olmayan toplumların Batılı toplumların düzeyine ulaşmasını ihtiva etmektedir. Modernite teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek için kullanılmaktadır. Oysa modernleşme, öteki ülkelerin söz konusu özellikleri elde etme sürecini belirtmektedir. Modernleşme moderniteyi kendi irade, süreç ve dinamikleriyle yaşamamış toplumların modernitenin ürünlerini, kavram, değer, kural ve ilkelerini, kendi toplumlarına aktarması, uyarlaması, sürecine karşılık gelmektedir. Modernleşmenin, Batı dışı toplumların modernite ile karşılaşma neden ve zamanlarına bağlı olmak üzere farklı biçim, hız, etki ve içeriğe sahip olarak çoğulculuk ve çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla Rus modernleşmesi ile İran modernleşmesi, Japon modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi farklı modernleşme deneyimlerine karşılık gelmektedir.

Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi arasında devamlılık mı söz konusu yoksa kopuş mu, yoksa devamlılık gösteren taraflar olduğu gibi kopuş özelliği gösteren taraf ve boyutlar var mı şeklinde formüle ettiğimiz araştırma sorumuzla modernleşme deneyimlerine yaklaşılmıştır.

Osmanlı modernleşmesi, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle, Batılı okullardan yetişen yönetici seçkinlerin öznelğinde gerçekleşip kısa vadeli pratik kaygılardan, daha açık bir söyleyişle, devletin devamının ve topraklarının korunması kararlılığından beslenmektedir. Bu kaygı, Osmanlı modernleşmesini pragmatist tavırlı ve aceleci tutumuyla, yukarıdan aşağıya çalışan ve felsefe ile desteklenmeyen bir deneyime taşıyacaktır. Çok kültürlü ve çok milletli bir yapıya sahip olan ve imparatorluk özellikleri gösteren Osmanlı Devleti, geniş bir coğrafyaya ve nüfusa seslenen kısmi bir modernleşmeyi hayata geçirecektir. Oysa devletin devamının ve topraklarının korunması kararlılığından beslenen ve kısmi modernleşmeye karşılık gelen Osmanlı modernleşmesi, cumhuriyet ile yeni bir devletin kurulduğunun ilanıyla Türk modernleşmesine dönüşmüştür.

Türk modernleşmesi, bir taraftan Osmanlı ve imparatorluk zihniyetinden kopuş diğer taraftan cumhuriyet ve ulus devlet zihniyetinin inşası süreci olarak okunabilir. Türk modernleşmesi Osmanlı'nın kısmi modernleşmesini yeterli görmeyip modernleşmeyi Batılılaşma problemi olarak kavrayan ve kaçınılmaz olarak modernleşmenin sınırını ve amacını belirlemeye yönelik olarak girişilen kültür ve uygarlık ayrımlarını kabul etmeyen, bütüncül kapsamda, yeni insan, yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya yönelen, ilham kaynağını Fransız aydınlanmasından alan, toplumsal sınıf gibi işlev gören, yönetici elit tarafından yürütülen, pozitivist ve toplumsal mühendisçi, toplumu tüm alanlarıyla çok yönlü olarak dönüştürme hareketidir.

19. ve 20. yüzyılların gerek bizim tarihimiz, gerekse etki alanımız açısından ne anlam ifade ettiğine baktığımızda neler görürüz? 19. yüzyıl, Osmanlı için geleneksellikten modernitenin gereklerinin beraber yaşatılmaya çalışıldığı, başka bir açıdan siyasal ve sosyolojik olarak ifade ettikleriyle imparatorluk ile ulus devlet gereklerinin kaynaştırılmaya gayret edildiği bir dönem olmuştur. 19. yüzyılın arkasından gelen 20. yüzyıl, imparatorluk olarak hayatına devam edemeyen bir devlet ve toplumun, kurucu unsurlarını muhafaza etmek koşuluyla, şekil değiştirip ulus devlet olarak örgütlenerek tarihte kalma, yok olup gitmeme çabası ile başlamıştır. 20. yüzyıl, gerek ulus devletin içine sıkıştırılarak yerleştirilebilenler açısından, gerekse yerleştirilemeyip dışarıda bırakılanlar açısından coğrafi, tarihsel, siyasal, demografik ve sosyolojik anlamlarıyla tam bir dramın yaşandığı insanlık aşamasıdır. Türk muhafazakârlığının beslenme kaynakları dile getirdiğimiz özellikleriyle 19. ve 20. yüzyıldır.

Türk muhafazakârlığı ile Türk modernleşmesi arasındaki ilişkiyi, Türk muhafazakârlığının özelliklerini, karakteristiklerini, kaygı ve eksikliklerini arayan araştırma sorularının izi sürülerek köklerini Osmanlı siyasetinden alan ve günümüz siyasetini etkileyen, erken Cumhuriyet dönemi siyasetine ulaşılmıştır. Söz konusu sürecin toplumumuzdaki siyasal yelpazeyi belirleyen, başka bir ifadeyle, siyaseti dağıtan unsurları barındırdığı görülmüştür.

Türk muhafazakârlığı, öncelikle günlük anlam ve kullanımının dışında, Türkiye topraklarında doğup gelişen, modern bir ideolojidir. Nasıl ki modernitenin

tezlerine karşı siyasal bir ideoloji olarak gelişen Batı muhafazakârlığını görüyorsak, Türk modernleşmesine karşı yine siyasal bir ideoloji olarak gelişen Türk muhafazakârlığını görüyoruz. Başka bir ifadeyle, Türk muhafazakârlığı, toplumumuzun kendine özgü şartları ve özellikleri içinde doğup gelişen, bu anlamda kendi problemlerimize yerli çözüm, söylem ve tezleri içinde barındıran siyasal anlayıştır. Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yana fakat baskın, pozitivist ve toplumsal mühendisçi, toplumu tüm alanlarıyla çok yönlü olarak dönüştürme hareketi olarak modernleşme karşısında alternatif bir modernleşme arayışı içindedir. Başka bir şekilde ifade edersek, Türk muhafazakârlığı, tarihsel olarak doğuşunu Türk modernleşmesinden alan, modernleşmenin kendisini değil kapsam ve sınırını, Cumhuriyeti değil cumhuriyetin modernleştirme yöntemlerini problematik yapan ve buradan hareketle alternatif modernleşmenin yollarını arayan, geçmişten hareketle geleceğin inşasını hedefleyen, yerli düşünüşle evrensele yönelen bir tutum, duruş ve ideolojidir.

Gerek Batı gerekse Türk muhafazakârlık deneyimi, kendilerini doğuran tarihsel kaynağa eleştirel ve tepkisel karaktere sahip olup, farklılık toplumların özgün tarihsel deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Birinci farklılık, tarihsel kaynakların farklılığıdır. Zira Batı muhafazakârlığı, modernitenin ürünü iken Türk muhafazakârlığı modernleşmenin ürünüdür. Daha açık bir söyleyişle, Batı muhafazakârlığının arkasında modernitenin parametrelerinden olan, iki devrim, sanayi ve Fransız Devrimi varken Türk muhafazakârlığının arkasında devrimden ziyade kapsamlı ve radikal bir modernleşme anlayışının bulunmaktadır. Batı muhafazakârlığı, moderniteye ve ürünlerine tepkili iken, Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yanadır ama modernleşmeden yana oluşu alternatif bir modernleşme arayış çabasında olmadığı anlamına gelmemektedir. İkinci farklılık, farklı tarihsel kaynak ve koşullardan beslenen modernite ve modernleşmenin toplumsal hayata aktarılırken söz konusu yöntemin ne olduğudur. Zira Batı muhafazakârlığının dayandığı modernite aşağıdan yukarıya gerçekleşen ve geniş kitleleri etkileyen yapıya sahipken Türk muhafazakârlığının dayandığı modernleşme yukarıdan aşağıya gerçekleşen ve sınırlı, elit çevreyi etkileyip, halk kitlelerinin dahil olmadığı bir yapıya sahip olmasıdır. Üçüncü farklılık, Batı muhafazakârlığının aristokrat sınıfın

temsilciliğini üstlendiğinden sınıfsal dayanağa ve içeriğe sahip olmasına karşın Türk muhafazakârlığının herhangi bir toplumsal sınıfın temsilciliğini üstlenmemesi anlamında sınıfsal dayanaktan yoksun olması ve fakat modernleştirici toplumsal özne olan asker sivil yönetici seçkin ve bürokratların gizli bir toplumsal sınıf gibi işlev görmüş olmalarıdır. Dördüncü farklılık, Batı ve Türk muhafazakârlığının sosyo-kültürel anlamda beslenme kaynaklarıdır. Batı muhafazakârlığı aristokrat kültürüne vurgu yaparken Türk muhafazakârlığı Batılı anlamda sınıfsal dayanak ve içerikten yoksun olduğundan Osmanlı ve İslâm kültürüne vurgu yapmaktadır. Beşinci farklılık, dine ve siyasete ilişkin uyumsuzluktur. Batı muhafazakârlığı, kilise ile özdeşleşmiş, dinle organik bağa sahip ve laikliğe tepkili iken, Türk muhafazakârlığı din kurumu ile özdeşleşmemiş, din ve vicdan hürriyetini garanti altına alan laikliğe sahip çıkmıştır.

Köklerini Osmanlı modernleşmesinde bulan ve fakat Türk modernleşmesinin karakteristiklerinden doğan Türk muhafazakârlığının özelliklerine baktığımızda neler görmekteyiz?

Türk muhafazakârlığının kendisini doğuran kritik tarihsel deneyimin özellikle erken Cumhuriyet dönemi ve tek parti iktidarı olduğunu görmekteyiz. Bunun sonucu olarak Türk muhafazakârlığının temel gündem maddesini hızlı ve radikal değişim ve yenileşmenin beraberinde getireceği toplumsal ve siyasal maliyetler ve sıkıntılar oluşturmaktadır. Zira Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar değişme hız ve yöntemleri farklılaşmak üzere değişme devamlıdır. Fakat bu değişimin beraberinde getirdiği veya bu değişimin imparatorluğun dağılma ve kurtuluş savaşı ile eşzamanlı olması ve ardından devletin ve toplumun sosyolojik olarak kabuk değiştirmesi Türk muhafazakârlarının kaygılarını artırmaktadır. Başka bir ifadeyle, Türk muhafazakârlığı için durum, sadece değişime ilişkin duruş, muhafazakâr düşüncenin insana ve topluma bakışının gereği olan teorik bir tavır alış olmayıp temelde değişime bakışı da belirleyen güvenlik tehdididir. Devlet ve toplum tarihimizin hafızasından beslenen bu durum, sadece Türk muhafazakârları için değil Türk düşüncesi ve siyaseti için de güçlü bir argüman oluşturmaktadır ve oluşturmalıdır.

Türk muhafazakârların tarihe bakış açıları, değişim algılamaları ile birbirine paraleldir. Gelecek, geçmişten ayrı düşünülemez. Türk muhafazarlığındaki süreklilik vurgusu, tarihi tecrübenin bir birikim olarak vurgulanmasının önemi, mazide kurulmuş büyük bir imparatorlukla daha da önem kazanmaktadır. Türk muhafazakârlığı için sosyo-kültürel ve tarihsel devamlılık hayati önem taşıdığından geleceği kurmada geçmişe dayanma ve beslenme kritik önemdedir. Muhafazakâr metinlerin tümüne damgasını vuran unsur, aynı zamanda Türk modernleşmesi ve onun ideolojisi olan Kemalizm ve programı olan Batıcılığa karşı takınılan tavır, geçmişten radikal sapmayı reddetmedir. Alternatif modernleşme arayışını siyasal bir zeminden ziyade sosyo-kültürel çabada yoğunlaştıran Türk muhafazakârlığı, söylemini siyasal olmaktan çok sosyo-kültürel, ahlâki, estetik kurum, değer ve semboller üzerine inşa etmektedir. Türk muhafazakârlığı, söylemini Türk modernleşmesinin reddettiği sosyo-kültürel, ahlâki, estetik kurum, değer ve semboller üzerine inşa etmektedir. Dolayısıyla temalarını aile, devlet, din gibi toplumsal yapı ve düzeni vurgulayan kurumsallıklar, geçmiş hatırlatacak semboller işgal etmektedir. Bu noktada din, merkezi toplumsal kurum olarak toplumsal devamlılığın, toplumsal birlik ve bütünlüğün sembolü şeklinde görülmektedir. Bundan dolayı İslâm, siyasal yönüyle değil birleştirici, bütünleştirici, toplayıcı işleviyle vurgulanmaktadır.

Türk muhafazakârlığı her ne kadar tarihten ve toplumsal hafızadan beslenme de ibresi geleceğe çevrilidir. Türk muhafazakârlığı, Türk modernleşmesini akılcılıktan ilham alan topyekün toplumu planlamak ve projelendirmek demek olan toplumsal mühendisliğe karşı olup yaşayan ve organik yapı arz eden toplumu vurgulamaktadır. Kendisi de ideal bir toplum tasarımı içermemektedir.

Türk muhafazakârlığının sola ve sol düşünceye yaklaşımı aşırı tepkiseldir, Türk muhafazakârlığı için sol, yabancı ve ötekidir. Tüm tonlarıyla solun iktidarını sadece iktidar değişikliği değil aynı zamanda rejim sorunu, rejim sorunu ise Türk milletin sonu olarak algılanmaktadır. Sonuç olarak Türk muhafazakârları, gayri milli, ahlâki ve dini olduğu ve Sovyetler Birliği'nin yayılmacı politikalarının varlığı gerekçeleriyle sol düşünceye karşı teyakkuz halindedir.

Türk muhafazakâr deneyimi için değişim sosyal hayatın zorunlu bir koşuludur ve toplum değişimi ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirecektir. Fakat temelde bir organizma olan topluma dışarıdan yapılan müdahaleler, değişimin doğal seyrini ritmini bozmaktadır. O halde, Osmanlı'dan köklerini alan ama daha çok Türk modernleşmesinin ürünü olan ve devletin devamına ilişkin acı deneyimleri hafızasında diri tutan Türk muhafazakârlığı, ne değişim karşıtı ne de gericidir. Modern rasyonalist ve pozitivist aklın ürünü olan toptancı, hayatın tüm alanlarını kapsayan ve bir defada gerçekleşen değişimden ziyade aşama aşama gerçekleşecek tedrici değişim yanlısı olarak görülmektedir.

Türk muhafazakârlığının karakteristikleri, kutsiyet atfedecek denli devlet yanlısı tavra sahip olması ve devletin ve toplumun bekasını siyasal bir a priori olarak kabul etmesi, temel omurgasını İslâm dininden ve İslâm dininin insan, toplum görüşünde bulması, teknolojik boyutu reddetmeyip teknolojik ilerleme yanlısı olması ve teknolojiyi yüksek değerlerin eline vermek düşüncesini benimsemesi, Cumhuriyet'e, devlete ve devletin kurucusu Mustafa Kemal'e ilişkin karşıtlığının olmayıp modernleşmeden yana olup alternatif modernleşme arama çabasında olması, devlet ve millet özdeşliğini benimsemeleri, birey devlet ilişkisini hak ve özgürlükler üzerinden değil görev, sorumluluk ve fedakarlık okumaları, değişimin alanı, yayılımı, hızı ve şiddeti noktasında dinmeyen çekincelerin varlığı ile beraber değişim yanlılığı olarak sıralanabilir.

Medeniyetinin kurucu unsurunun din olduğu bir toplumsal zeminde hayat bulan ve Osmanlı'nın sosyolojik olarak devamı olan Türkiye'de dini pozitivist zihniyetle ele almak Türk modernleşmesinin düştüğü temel yanılgılardan birdir. Batı'nın yapma dini ile İslâm'ı bir tutmak, Batı toplumunda dinin gördüğü rolle toplumumuzdakini ayıramamak, Türk muhafazakârlığının üzerinde önemle durduğu noktalardır. Bundan dolayı seküler toplum projesi ve geleneksel olandan uzaklaşmaya yönelik uygulamalar muhafazarlık için hassasiyet noktalarıdır. Zira dinin yerini bilimin aldığı şeklindeki Batılı pozitivist algının transfer edilerek dinle aklın çatıştığının ileri sürülmesi yanlış tarih okumalarının bir sonucudur. Bu yanlış tarih okumasından dolayı Türk muhafazakârları, söz konusu iddiaları ileri süren aydınları yarı aydın, yabancılaşmış aydın, sömürge

valisi konumundaki aydın, cahil gibi etiketlerle adlandırmakta, bu doğrultudaki Batılılaşma çabalarını da Batı'yı hakkıyla değerlendiremeyen ve şekilden, taklitten ibaret kavrayışlar olarak görmektedir.

Türk modernleşmesinin dinin vahiy damarını ve naslarını görmeyerek sadece ahlâkla özdeşleştirmesi, dinin değer ve normlarının sadece ahlâki alana ilişkin olduğunu ileri sürmesi ve dinin seslenme alanlarını sınırlandırarak dini bireysel ve vicdani alana konumlandırması ve dolayısıyla dinin toplumsal iddialarının gözlerden uzak tutulması, çeşitli düzeylerde Türk muhafazakârlığı için eleştiri konusu olmuştur.

Türk muhafazakârlarının eleştirilerin dayandığı arka planı özetlediğimizde, pozitivist ve materyalizme tepkiselliklerini ve bu tepkiselliklerinin beraberinde getirdiği sonuç olarak maneviyatı öne çıkarmalarını ve metafiziğe kapılarını açık tutmalarını ilk aşamada söylemeliyiz. Bilginin kaynağı konusunda akılla beraber duyuları, deneyimleri, sezgiyi, vahiy kaynak olarak kabul eden Türk muhafazakârları, dinsel tercihlerinin İslâm olması nedeniyle İslâmi kavramları düşüncelerine taşımışlardır. Kalp, fuad, elbab gibi kavramlar sözü edilen kavramlar arasındadır. Bergson felsefesi ve Bergson sezgiciliği ile anılan dinsel tercihin kavramları arasında inkar edilemez ilişki içinde olanlarına da rastlanmaktadır. Eleştirdikleri pozitivistlerin tersine duyulur alanın dışında, deneye gelmeyen, aşkın alanın varlığını kabul eden gerçeklik algısına sahiptirler.

Türk muhafazakârları, pozitivistin genel geçer, evrensel bilgilerin varlığını ileri süren modernleşmeci Batıcıları eleştirerek aydınlanmacı aklın toplumsal hayatı tahrip edici olduğunu söylemektedirler. Nitekim Türk modernleşmesinin epistemolojik ve metodolojik olarak dayanağını oluşturan pozitivistin Batı'da gerek felsefi gerekse metodolojik olarak geçerliliğini yitirdiğini ileri sürmektedirler.

Modernleşme süreciyle beraber Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan gerilim alanlarını dört kategoride ele alabiliriz. Birinci kategoride, modernleşme uygulamaları ile toplumun dokusu arasındaki farktan kaynaklanan toplumsal

mesafe ve çatışma, Batılı hayat tarzı ile desteklenen seküler ve dinsel, kültürel değer ve sembollerle desteklenen geleneksel hayat tarzının ifade ettiği kimlik problematiği, yeni toplum ve devlet anlayışı sonucunda icad edilenle gerçekliğin örtüşmemesi, yaşantı ile projenin uyuşmaması ve toplumsal düzeyde boşlukların çıkması, modernleşme isteği ve fakat transfer edilen modernitenin kavram ve ürünlerinin kültürünün olmayışı, modernleşmenin Batı taklitçiliği üzerinden yürütülmesinin doğurduğu gerilimli sonuçlar yer almaktadır.

İkinci kategoride, din ile geleneğin/kültürün sosyolojik anlamda iç içeliğinin gerek sosyal gerekse toplumsal düzeyde ayrıştırılamaması, dinin toplumsal hayattaki yerinin belirlenmesinde, sınırlarının çizilmesinde karşılaşılan gerilim noktaları söylenebilir.

Üçüncü kategoride, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal bağlamıyla aydın ve halk ikilemi, modernist zihniyeti aktaracak ve yeni insanı ve toplumu yaratacak halkevleri, köy enstitüleri gibi eğitim kurumlarının yerleşik olanla gerilimi, askeri sivil bürokrat elitlerin toplumsal muhalefeti algılanma tarzına ilişkin problemler yer almaktadır.

Dördüncü kategoriyi ise, modernleşmeci değişimin yayıldığı alan, hızı ve şiddeti beraberinde getirdiği devamlılık ve kopuş alanları ve bunların nasıl temsil edileceğine ilişkin sorunlar, Osmanlı'dan miras alınan düalist yapıyı aşma ve monist ulusal kültürü inşa etme çabalarının beraberinde getirdiği tepeden inmecî, otoriterleşen modernleşme süreci ve karşı tepki sorunları, dil, müzik, sanat, giyim gibi günlük yaşamda somutlaşan geçmişin ve yeninin, geleneksel olanla modernin sembollerinin çatışmasının doğurduğu hassasiyetler oluşturmaktadır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan gerilim alanlarına bir de Türk modernleşmesinin özellikleri ve modernleşmeyi Batılılaşmak olarak kavraması ve bunun da Batı taklitçiliği üzerinden yürütülmesinin doğurduğu sorunlar eklenince Türk muhafazakâr düşüncesini besleyen geniş bir problem alanı oluşmuştur.

Türk muhafazakârlığının karakteristiği olan devletin ve toplumun bekasını her şeyin üzerinde tutan bu tutum, aynı zamanda temel kaygısı olarak düşünülmelidir. Türk muhafazakârları değişime, Batılılaşmaya karşı olmamakla birlikte bunun yapılış şekline karşı olduklarını dile getirirken “yok olma kaygısı” ile hareket etmektedirler. Bu kaygının kaynağı ise bir imparatorluk mirası üzerine konuşan ve İslâm Medeniyeti’nin en iyi ve ileri temsilcisi olarak gördükleri bir yapının sarsıldığı, aynı zamanda yeni tutulan yolda “yok olmanın önleyicisi” “maneviyattan uzaklaşmadır. Türk muhafazakârlığı için devletin ve milletin devamlılığı ancak biz kalarak sağlanabilir diyebiliriz. Bundan hareketle Türk muhafazakârlığında kendi toplumsal ve kültürel varlığımızı koruyarak, bizi biz yapan unsurlara sadık kalarak hayata tutunma kaygısı egemendir. Türk modernleşmesinin yeni insan ve toplum oluşturma uygulamalarının sonuçları, Türk muhafazakârlarını olabildiğince kaygılandırmaktadır. Bu nedenle, modernleşme uygulamaları içinde en fazla eleştirilen nokta eğitimidir. Zira Kemalist modernleşmenin yeni toplumu oluşturacak yeni insanları eğitim marifetiyle yeni dil, tarih ve kültür anlayışı ile yetiştirmesi ve nesiller arası kopukluğun ortaya çıkması devletin bekasına ilişkin temel kaygıdan sonra toplumun bekasına ilişkin ikincil temel kaygıyı oluşturmaktadır. Bu nedenle Türk muhafazakârlığı, kendi tarihinden ve kültüründen uzak, yabancılaşmış yarı aydınların, başka bir ifadeyle Türk modernleşmesinin modernleştirici asker sivil bürokrat ve yönetici sınıfın, toplumsal uyum, devamlılık ve düzeni önemsemeyerek gerçekleştirdikleri pratiklere yönelik tetiktir.

Türk muhafazakârlığının eksikliklerine gelince öncelikli olanı, karakterize olduğu Türk modernleşme çaba ve uygulamalarının doğuş şartlarına hapsolmasıdır. Hareket noktası köklerini Osmanlı modernleşmesinde bulan Türk modernleşmesi olsa da Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyetçi modernleşmeyi eleştirirken ortaya koyduğu imparatorluk geçmişine sahip olmanın beraberinde getirdiği ufku ve vizyonu ortaya koyamamış, kendini dar bir çevreye ve günlük ve popüler siyasete sıkıştırmıştır. Bu noktada, imparatorluk zihniyetinden beslenen eleştirel, vizyonlu ve geniş ufuklu tavrı, eleştirdiği resmi ideoloji tarafından kapana sıkıştırılmıştır. Türk muhafazakârlığı, kendi problemlerini tanımlarken kendi gramer ve kavramlarını üretememiştir. Toplumsal hayatın

zorunlu ve kaçınılmaz sonucu olan değişim noktasında uygulama ve sonuçları beklemeksizin felsefi bir damardan beslenen, tutarlı bir metodoloji geliştirememiştir. Türk muhafazakârlığı, sol düşüncüyü emperyalizme hizmet eden konumda ötekileştirerek solu akademik düzeyde kavrayamamaktadır.

“Mistik bir kadın yazar”, “Sâmiha ana”, “vatan ana”, “yaman bir Türk akıncısı”, “alperen”, “milli hafıza”, “vakıf ana”, “İstanbul hanımefendisi”, “son Osmanlı” gibi sıfatlarla anılan ve hayatını Türk ve İslâm kültür ve medeniyetine hizmete adan bir mütefekkiye olarak Sâmiha Ayverdi, bir Türk muhafazakârı olarak önemli bir yere sahiptir.

Sâmiha Ayverdi’nin söyleminin yerli bir entelektüel düşüncenin oluşmasındaki etkisi, katkısı nedir ve bu yerli entelektüel düşüncenin koordinatları ve beslenme kaynakları nelerdir soruları, Sâmiha Ayverdi’nin entelektüel söyleminin amaç ve hedefi ve bu söylemin amaç ve hedefinin bugün taşıdığı anlam nedir şeklinde özetlenecek sorularla beraber düşünülerek soruların ve bu sorulara verilecek cevapların bizi taşıtacağı yer aranmıştır.

Bir Türk muhafazakârı olarak Sâmiha Ayverdi’nin söylemi, yedi bileşene ayrılmış ve bileşenlerin problematik ettiği konular analize tabi tutulmuştur. Söylem, sosyo-kültürel bileşen ve sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi problemi, ideolojik bileşen ve misyonerlik ve komünizm problemi, düşünsel bileşen ve materyalizm ve pozitivism problemi, mitsel ve nostalgik bileşen ve sembol şehir, mekan ve ideal şahsiyet problemi, dinsel bileşen ve taassup problemi, tarihsel bileşen ve devamlılık ve kopuş problemi, politik bileşen ve devletin bekası problemi başlıklarıyla ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Söyleminin sosyo-kültürel bileşeni içerisinde Türklüğü ve İslâm’ı özdeş gören Ayverdi, bizi biz yapan milli ve manevi nitelikteki yapısal ve kurumsal değerleri ele almış, Türk modernleşmesinin Batılılaşma ideolojisi ile beraber hesapsız değişme sonucunda sosyal yabancılaşma ve benlik yitimi ile karşı karşıya kalındığını ileri sürmektedir. Merkezless değişme yerine milli ve manevi değerlerin merkeze ve belirleyici konuma alındığı bir değişme anlayışı ile tekrar hakim medeniyetin tarafımızdan kurulacağından kuşku duymayan Ayverdi,

tasavvufun aksiyon halinde, değer üreten, dinamik ruhunu başat unsur olarak ele almıştır. Geçmişimizi tabula rasa olarak gören Türk modernleşmesinin sosyo-kültürel sürekliliği dikkate almayan Batı taklitçisi eğitim sistemini, değer aktaramayan aileyi sosyal yabancılaşma ve benlik yitiminde sorumlu tutmaktadır. Teceddüdün sağlanmasında rol model olarak tarihimizden abide şahsiyetleri öne çıkarmış ve değerlerle yaşantıyı kucaklaştırmak kaygısı gütmüştür. Söyleminin ideolojik bileşeni içerisinde, devletin ve toplumun bekasını siyasal ve sosyolojik a priori olarak kabul eden Ayverdi, sorumlu bir mütefekkiye olarak çeşitli suretlerde kendilerini gizleyerek yaşam alanı bulmaya çalışan misyonerliğin ve komünizmin toplumumuzun birlik ve beraberliğine yönelik tehlikesini ve bu tehlikenin arkasındaki Batı sömürgeciliğini görerek devleti ve toplumu uyanık olmaya davet etmiştir. Söyleminin düşünsel bileşeni içerisinde materyalizm ve pozitivistizmin felsefi alışveriş suretiyle alınmayıp, modernleştirme unsurlarının siyasal amaçlarını meşrulaştırıcı unsur olarak benimsendiğini düşünen Ayverdi, maddeyi ve manayı ortaya koyan yöntemleri inkar etmeksizin, manayı ve manayı ortaya koyan tasavvufi irfan ve marifetin değerinin de ufuk açıcı önemini dillendirmiştir. Söyleminin mitsel ve nostaljik bileşeni içerisinde tarihi ve kültürel zenginliğimizin değerini ortaya koyan sembol şehir olarak İstanbul'a, ideal şahsiyet örneği olarak madde ve manayı birleyerek Türk rönesansını hedefleyen Fatih Sultan Mehmet'e yer vermiştir. Sâmiha Ayverdi, söyleminin dinsel bileşeni içerisinde merkezi konuma tasavvuf anlayışını yerleştirmiştir. Türk modernleşmesinin geçmişle ve geçmişin karakteristik unsuru olan dinle bağına kesen tavrına ve seküler toplum inşa etme gayretinin karşısına milli ve manevi değerleri içselleştirmiş, toplumsal hayatta insana hizmeti Hakka hizmet bilip bunu hedefleyen insanların kendilerini ifade biçimi olarak tasavvufu koyan Ayverdi, modern dünyanın parçaladığı gerçekliğin en saf halini tevhidte bulmuştur. Taassubu aşılması gereken problem olarak görerek kişisel gelişim süreci içerisinde şahsiyet bütünlüğünü oluşturmuş insanların elinde İslâm'ın ve toplumumuzun ebediyete kadar yaşayacağını anlatmaktadır. Ayverdi, söyleminin tarihsel bileşeni içinde Türk modernleşmesinin alan, hız ve şiddetini eleştirerek tarihsel ve kültürel sürekliliğin hesaba katılmadığını, sabitlerin olmadığı değişimin yaşandığını

belirtmekte ve değişmeyip muhafaza edilmesi gerekenlerin, bir kenarda tutulduğu, istikrara dayalı değişimi önermektedir. Sorunlara imparatorluk geçmişine sahip bir ufukla bakan Ayverdi, Batıcılık ideolojisini ve bu ideolojiyi benimseyen anlayışı eleştirmektedir. Ayverdi, söyleminin politik bileşeninde Batı tahayyölünü ve bu tahayyölün oluşum seyrini ele almaktadır. Cumhuriyet'e ve Kurtuluş Savaşı'na sahip çıkan Sâmiha Ayverdi'ye göre, Batı'nın gerçek yüzünü görenler, Batı'nın değişen politikaları arkasındaki değişmeyen hedeflerini görebilecek ve devletin ve toplumun bekasını her şeyin üzerinde tutacaktır.

Ayverdi, toplumumuza esas şeklini veren ve toplumsal kurumlarımızın kendilerine özgü bir şekilde kurulumunu sağlayan ve tarihsel süreç içinde Selçuklu ve sonrasında Osmanlı medeniyetini doğuran kurucu zihniyetin tasavvuftan kaynaklandığını belirtir. Tasavvufun mikro düzeyde insanın inşasından makro düzeyde toplumsal kurumların ve sonuçta toplumun inşasında ne denli etkili olduğunu ortaya koyar.

Sâmiha Ayverdi, kurucu ve katkıda bulunucu tüm unsurlarıyla Türk İşlâm medeniyetinin dayandığı “toplumsal sözleşmenin esasları”nı, kaynağını tasavvuftan alan, gücünü tüm zaman ve mekanlarda değişmezliğinden devşiren insani ve evrensel değerler üzerinden anlatmıştır. Bu ele aliş, aynı zamanda insanlık olarak tarihsel pratiklerimizin dayanması gereken, eskimez değerleri vurgulamak anlamına gelmektedir. Bir adım ötede de zaman, mekan ve koşulları aşkın ve tüm zaman, mekan ve koşullara cevap verecek nitelikte üst bir etik dilin oluşturulması gerekliliğini ödev vermektedir.

Sevgi, anlayış, hoşgörü, aşk, muhabbet, fedakarlık, hizmet gibi tasavvufi değerler, Türkler'in toplumsal hayatlarını mayalamıştır. Bu temel değerler tarafından kültürlerini İşlâm'ın özü ile mayalayan Türkler, Osmanlı medeniyetinde “ağırbaşlı, vakarlı ve incelmiş bir medeniyet” ortaya koymuşlardır. Ayverdi'ye göre, geçmişte bizi biz yapan, toplumumuza ve toplumlara esas şeklini veren ne ise bugün bizi biz olmaktan çıkaran da bu unsurlardan uzaklaşmamızdır.

Binlerce yıldır aynı coğrafi alanı paylaşan, örneğin Mezopotamya coğrafyasını ve bu coğrafyanın ürünlerini paylaşan toplumlar, Osmanlı İmparatorluğu dağıldı ve orada başka devletler kuruldu diye farklı şeylermişcesine değerlendirilemez. Toplumların toplumsallıklarını metodolojik olarak veren toplumsal yapıları ve tarihleri, sosyolojik anlamda devletlerin tarihi ile özdeşleştirilemez. Çünkü toplumlar ne mekanik bir yapı ne de birbirinden yapı ve süreç olarak tamamen ayrıştırılabilir portakal dilimidir. Bu bakış açısı çalışmamız açısından ve Sâmîha Ayverdi için özellikle anlamlı ve önemlidir.

Gerek anılarıyla, gerekse edebi eser ve makaleleriyle bizi geçmişin derinliklerine çeken Sâmîha Ayverdi, yaşadığımız zamana yeni anlamlarla yüklü bakış açısı getirir. Eserlerinin özünde topluma ve her şeyin ötesinde temsil ettiği değerler sistemi ile kendisine sahip çıkan bir aydın yatar. Sosyal çarpıklıkları sergilerken kendisini bırakıp başkası olmaya çabalayıp durmanın acı ve bir o kadar da gülünç boyutlarını inceler. Eğitim sistemimizin temelinde yatan çarpıklığı, bireyin kendisini tanımama süreci üzerinden temellendirir ve insanın kendisini reddetmekten çok kabullenmesinin onu ne denli güçlü bir kişi yapacağını öğretir. Ayverdi'nin eserleri kendisini reddetmekle kimliğine kavuşacağını sanan tüm aydınlara anlamlı bir sesleniştir. Türk modernleşme uygulamalarının tarihimizde, kültürümüzde ve imanımızda oluşturduğu alt üst oluşu dile getiren Sâmîha Ayverdi, "kültür ve iman anarşisi sonucu" bugün gençlerin sosyal yabancılaşma ile karşı karşıya kaldığını ve devletin gerekli önlemleri almadığını dile getirmektedir.

Sâmîha Ayverdi, sol ve komünist düşüncüyü Batı ürünü olarak nitelendirip milli birlik ve beraberliğimizin parçalanması için sol düşüncenin Batılılar tarafından bilinçli, milli tarih ve kültürden habersiz aydın geçinenlerin de cahillerinden bilinçsizce kullanıldığını düşünmektedir.

Bugün dört elle akla sarılmış olan insanoğlunun akıldan beklediklerini bulamamış olmasına rağmen aklın icat ve verimleri gözleri boyadığından akıl ve maddenin sakat ve eksik tarafları görülemez durumda olduğunu belirten

Ayverdi, batının akli bulup hikmete eremediğini, bilgiyi yakalayıp irfânı kazanamadığını söylemekte ve akli bilgilerle nakli bilgilerin yani madde ve mananın at başı giden iki dost kuvvet olarak ele alınması gerektiğini önermektedir.

Sembol mekan olarak konak, ideal şahsiyet olarak Fatih ve şehir olarak İstanbul'u öne çıkaran Ayverdi, dinin felsefenin ve bilimin ışığında yorumlanmasını arzulamaktadır. İslâm'ın hedeflediği insan tipinin inşa edilmesinde önemli roller oynayan tasavvuf, bu yönüyle sistematik bir ahlâk görüşü oluşturmuştur. Bireyin hayat içindeki ahlâki olgunlaşma odaklı iç yolculuğuna rehberlik eden tasavvuf anlayışı, anlam arayışındaki bireye cevaplar verir. Bu bizi tasavvufun salt bireysel bir kavrayış olduğu izlenimine taşımamalıdır. Çünkü tasavvuf bireyin bireysel soru ve sorunlarına cevap verdiği kadar toplumsal yaşamın soru ve sorunlarına da cevaplar vermektedir. İnsanlık tarihi içinde, bu kadar uzunca süre, tasavvuf kadar sosyo-kültürel, ekonomik, siyasal etkiler bırakan yaşam tarzı azdır. Nitekim tasavvuf hareketi, geçmişte ve günümüzde birçok düzeyde çok çeşitli sosyal kurumlaşmalara neden olmuştur ve olmaktadır. Yazarımızın dillendiği bakış açısı dini dünyevi, akıl gönül, madde mana, kutsal kutsal dışı şeklindeki ayrımları geçersiz kılmakta ve hayatı hizmet ekseninde ele almaktadır.

Motivasyonunu tasavvuftan, tarihe ve toprağa bağlılıktan alan ve bu nitelikleriyle yerli ve insani ve evrensel değerleri gündeme getirip insanlığın evrensel özüne yaptığı vurguyla evrensel duruşuyla Sâmiha Ayverdi, yerli karakteriyle toplumumuzun çeşitli alanlardaki aidiyetlerinden ve ihtiyaçlarından hareket etmiştir. Genel olarak tasavvuf düşüncesi ve özel olarak kendine özgü karakteristiğe sahip olan tasavvufi yaklaşımıyla Sâmiha Ayverdi, Türk muhafazakârlığı içinde var olan Türkçülük ile İslâmcılık arasındaki gerilimi aşmıştır.

Ayverdi, Türk muhafazakârlığının eksikliği olan birey temelli hümanistik geleneğin inşa edilmesine hizmet etmiş, başka bir eksiklik olarak görülen

köylülük ve estetiksizlikle görüşen taşralı zinciri kırmış seçkin bir kültür havzası içinde yetişmiş ve yine seçkin bir çevreyi üretmiş, Türk muhafazakârlığının temel eksikliği olarak nitelendirilebilecek olan felsefi ve teolojik bilgi ve yaklaşım eksikliği noktasında teolojik eksikliği tasavvufi bir geleneği takip ettiğinden sufi düşüncenin sahip olduğu irfani ve hikmeti anlayışla kendi payına aşmış bulunuyorken felsefi eksikliği tamamlayacak yaklaşımı geliştirememiştir.

Türk muhafazakârlığının sahip çıkmak istediği, radikal değişimciliğe karşı unutmak ve gündemden çıkarmak istemediği, tarihsel ve kültürel mirasın envanterini edebiyat aracılığıyla tutmayı bir misyon edinmiş, adeta Türk İslâm medeniyetinin kurucu unsurlarının kara kutusunu oluşturmuştur. Bu anlamda Türk muhafazakârlığını Sâmîha Ayverdi üzerinden konuştuğumuzda tarihsel ve kültürel mirasa sahip çıkarken o mirasa gömülmeyen karakteristiğiyle aynı zamanda evrensel iddialarını gündemde tutan diriliş hareketidir. Sosyal, ahlâki, dini değerlerimizi tarihteki kurumsal formlarıyla gösterirken aynı zamanda geleneğin yenilenerek kurumsallaşmasında ve geleceğin inşasında prototip ve rol modelleriyle yol haritası çizmiştir. Kısacası, Sâmîha Ayverdi külliyesi, Türk muhafazakârlığının bir boyutuyla tarihsel, kültürel iklimini solumak, temel tez ve söylemlerini okumak demektir.

Türkiye Devleti, her ne kadar cumhuriyetin modernleştirici seçkinleri aksine uygulamaların içine girse de tarihsel ve sosyolojik olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi olduğundan ulus devlete geçiş sürecinde birçok imparatorluk özelliği, "zeitgeist" in etkisiyle, hakim siyasal ve sosyolojik paradigmanın sonucu, problemmiş gibi algılanmıştır. Hakim siyasal ve sosyolojik paradigmanın üreteninin Batı, olması dikkatten kaçmamalıdır. Zira Batılı egemen güçler, imparatorluk olmaktan kaynaklanan özellikleri, problem olarak empoze ederek egemenlik alanlarına meşruiyet kazandırmak ve böylece egemenliklerini sağlamlaştırmak, genişletmek kaygısı gütmüşlerdir. Devletin ve bireyin tanımı ve karşılıklı ilişkileri, din ve devlet ilişkisi ve karşılıklı konumları, azınlıklar, Kerkük ve Musul, ruhban okulu, kimliğe dayalı durumlar ve niceleri, Osmanlı'dan cumhuriyete aktarılan ve ulus devlet zihniyeti içinde kalındığı

sürece her çözümün başka ve daha büyük sorunları doğuracağı ancak imparatorluk varisi olmanın beraberinde getirdiği zihniyet sıçraması ile çözülebilecek konulardır. Ayverdi, Türk modernleşmesinin arkasını döndüğü sosyolojik ve tarihsel sınırlarımızı sahip olduğu imparatorluk algısıyla aşmıştır. Devletin ve milletin bekasının her şeyin üzerinde tutulduğu a priori sabiteden hareketle, ihtiyacımız olan zihniyet sıçramasının ipuçları Sâmiha Ayverdi'nin eserlerine yerleştirilmiştir. İhtiyacımız olan geçmişle bugünü buluşturan ve sonrasında geleceğe yönelen, yenilenme ve tazelenmenin bir anlamda çekirdeği bir diğer anlamda insan, toplum ve insanlık için gerekli bağışlık sisteminin kodları olan, insani ve evrensel değerler üzerinde yükselmiş, kurucu zihniyete tekrar sahip olmamızdır. Ne yazık ki sadece bizim topraklarımızın değil dünyanın da şiddetle ihtiyacını çektiği kurucu zihniyeti oluşturan parçaları dağınık ve birbiriyle ilişkisiz bir şekilde bulmaktayız. Sâmiha Ayverdi eserlerinde; bugün, dillendiricilerinin dilinde bile birer övünç unsuru ya da üzeri mistik örtüyle kapanmış olan, insaflıların nostaljik bulduğu, kurucu zihniyetimizi arkeolojik olmaktan çıkararak, kurucu ve ihya edici niteliğine tekrar kavuşturmanın kaynaklarını vermektedir.

Sâmiha Ayverdi'nin eserleri, geçmişi bugüne ve bugünü geleceğe taşıma potansiyelini içinde barındıran zihniyetin nasıl somutlaştığı, sosyo- kültürel gerçeklikte nasıl karşılık bulduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu durum, bir taraftan zihniyetin bütüncü yapısına işaret ederken diğer taraftan sosyo-kültürel gerçekliğin günlük yaşam üzerinden kurulduğu bilgisini hatırlatmaktadır.

İnsanlık, insani ve evrensel değerlerden uzak zihniyetin neden olduğu dünya savaşları, bunalımlar, ölüm ve kayıplar, sömürgecilik ve bu bağlamda sıralayabileceğimiz, her alanda bozulma ve çözülmeye karşılık gelen birçok olayla nefes alamaz durumdadır. Bu durumu okuyabilen ve bundan rahatsızlık duyanlar ahlâki, sosyal, entelektüel ve vicdani bir arayışın içindedir. Söz konusu arayışın içinde olanlara Sâmiha Ayverdi'nin insani ve evrensel değerleri, somutlaştırması ve bugünün insanının kullanımına açması anlamlıdır. Bu bakımdan Sâmiha Ayverdi'nin eserleri, zihinlerimizi açıp ezberlerimizi bozacak,

eksikliğini çektiğimiz paradigmal aşırı bulabileceğimiz birçok zenginleştirici unsuru barındırmaktadır.

Başka bir açıdan Sâmiha Ayverdi'nin eserleri, insani ve evrensel değerlerin sabitelerini vermesi, başka bir ifadeyle olanı değil olması gerekeni vermesi noktasında sosyoloji bilimi için önem arz etmektedir. Sosyo- kültürel yapı ve işleyişinin nasıllığı üzerine odaklanmış bir sosyoloji, eksik bir sosyoloji olacaktır. Sosyoloji olan ile olması gereken arasındaki mesafeyi ortaya koyan bir duruşa sahip olmalıdır. Bu duruş, sosyolojiye etik bir temel kazandırmakla kalmayıp, “iyi toplum nasıl olur ?” sorusunu soran ve cevap verme noktasında olanla olması gereken arasındaki mesafeyi dillendirirken eleştireliliği elden bırakmayan ve bu bağlamda evrensellik iddiasını sürdürmesine yol açacaktır.

Arayışımız makro düzeyde ise tarihte olanı bugüne taşımak, başka bir ifadeyle tarihe gömülmek değil toplumsal tarihsel kılan yani toplumsal sürekliliği kırılmaya uğratarak tarihi yapan sosyal eylemi doğurucu zihniyeti model kılmak olmalıdır. Kurucu zihniyetimizden beslenen medeniyet anlayışımızın yeniden canlandırılmasında ve entelektüel inşasında Türk sosyolojisine düşen görev, insan, toplum ve evrene ilişkin bütüncü bakış açısının açtığı ufuktan, geçmiş, bugün ve gelecek dengesini kuran, madde ve manayı birleyerek kucaklayan insani ve evrensel değerleri kurumsallaştıracak entelektüel malzemeyi hazırlamaktır.

KAYNAKÇA

- AÇIKGÖZ, Ömer. *Osmanlı Modernleşmesi İktisadi Siyasi Dinamikler ve Kırılmalar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2008.
- AKDOĞAN, Yalçın. “Yeni Muhafazakârlık”. *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*. Ankara: Ak Parti Yayınları, 2004.
- AKINCI, Mehmet. *Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2008.
- AKYOL, Mümtaz Levent. *Türkiye’deki Modernleşme Sürecinde Müzik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2008.
- ALAN, Selami. *Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Üç Temel Mekan: Konak, Köşk Ve Yalı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2005.
- ALPKAYA, Gökçen, ALPKAYA Faruk. *20. Yüzyıl Dünya ve Avrupa Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2004.
- ALTINYILDIZ, Nur. “İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık: Eskiye Muhafaza Yeniyi İnşa”. Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 179-186
- ALTUN, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.
- ALİBEYOĞLU, Nusret. “Sâmiha Ayverdi’de Din Şuuru”. *Türk Edebiyatı*, Sayı 127, 1984: 44-47.

ARGIN, Şükrü. “Nurettin Topçu’nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin ‘Taşra’sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”. Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 467-489.

AVCI, Orhan. “Bugüne Uzanan Yakınçağ”. *Tarih El Kitabı Selçuklular’dan Bugüne*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2004.

AYDAR, Özkan. *Muhafazakârlık ve Tahsin Demiray*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2010.

AYDEMİR, Şevket Süreyya. *İkinci Adam*. II.Cilt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

AYGENER, Savaş. *Klasik Liberalizmin Entelektüel Temelleri ve Batı Toplumsalında Belirşi*. Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1995.

_____ “Sosyolojimiz”. *Yeni Şafak Gazetesi*, 5 Temmuz 1997: 10.

_____ Kurumsal Bir Değer Olarak Ahiliğin Sosyo- Kültürel Gerçeklik Alanında Kurumsallaşması ve Üç Boyutlu Kültürünün İnşası. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.

AYVAZOĞLU, Beşir. “Nihad Sami Banarlı”. Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 364-369.

AYVERDİ, Sâmiha. *Dost*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.

_____ *Mesihpaşa İmamı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

_____ *Ratibe*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2004.

_____ *Bağ Bozumu*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005a.

_____ *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005b.

- _____ *Misyonerlik Karşısında Türkiye*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005c.
- _____ *Küplüce'deki Köşk*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006a.
- _____ *Milli Kültür Mes'eleleri ve Maarif Davamız*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006b.
- _____ *Hancı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007a.
- _____ *İstanbul Geceleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007b.
- _____ *Ne İdik Ne Olduk*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007c.
- _____ *Son Menzil*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007d.
- _____ *Boğaziçi'nde Tarih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2008a.
- _____ *Dile Gelen Taş*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2008b.
- _____ *Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fatih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2008c.
- _____ *Hatıralarla Baş başa*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2008d.
- _____ *Rahmet Kapısı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2008e.
- _____ *Yeryüzünde Birkaç Adım*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2008f.
- _____ *Ah Tuna Vah Tuna*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009a.
- _____ *Ateş Ağacı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009b.
- _____ *İbrahim Efendi Konağı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009c.
- _____ *İnsan ve Şeytan*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009d.
- _____ *Kölelikten Efendiliğe*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009e.
- _____ *Yaşayan Ölü*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009f.

- _____ *Yolcu Nereye Gidiyorsun*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009g.
- _____ *Abide Şahsiyetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010a.
- _____ *Batmayan Gün*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010b.
- _____ *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009c.
- _____ *Mektuplardan Gelen Ses*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010d.
- _____ *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*. Birinci Cilt, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010e.
- _____ *Türk Tarihinde Osmanlı Asırlar*. İkinci Cilt, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010f.
- AZAK, Umut, “Sâmiha Ayverdi”. Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 248-255.
- BAKER, Ulus. “Muhafazakâr Kisve”. Ahmet Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 101-104.
- BANARLI, Nihad Sami, “Beyanname”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı1, 1972: 9-22.
- BELET, Muhammed Sami. *Türk Kamu Yönetiminde Siyaset ve Bürokrasi İlişkisi: Üst Kurullar Bürokrasisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 2008.
- BELGE, Murat. “Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma”. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt:1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983: 260-264.
- BENETON, Philippe. *Muhafazakârlık*. (çev: Cüneyt Akalın). İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

BERİŞ, Hamdi Emrah. “Moderniteden Postmoderniteye”. *Siyaset. Mümtaz’er Türköne* (ed), Ankara: Lotus Yayınları, 2003.

BERİŞ, Hamdi Emrah. “Kemalist Devrimden Muhafazakâr Kemalizme”. *Liberal Düşünce*, Sayı: 3-4, Bahar, 2004:

_____ “Tarih Bilinci Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı”. *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:8, Bahar 2006:

BERKES, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları,1993.

BİLGİN, Vedat. *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri Köylülükten Çıkış Yolları*. Ankara: A Kitap Yayınları, 2003.

BİNARK, İsmet. *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı,1999.

_____ *Sâmiha Ayverdi’nin Mektupları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2002.

_____ “Takdim”. *Abide Şahsiyetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.

BORA, Tanıl. “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri”. *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997: 6-30

_____ *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakârlık İslâmcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.

_____ “Sunuş”. Tanıl Bora (ed), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 15-22.

BORA, Tanıl, ONARAN, Burak. “Nostalji ve Muhafazakârlık Mazi Cenneti”. Ahmet Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 234-247

- BOSTANCI, M. Naci. *Cumhuriyetimiz*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- BLACK, Cyril, E. *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*. (çev: Fatih Gümüş). Ankara: V/Teori Yayınları, 1989.
- BURKE, Edmund. "Gelenekselcilik", (Çev: Bilal Canatan). *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:3, Kış 2005.
- CEYLAN, Ayşe, Yılmaz. "Edmund Burke'ün Muhafazakâr Düşüncesinde İyi Devrim Kötü Devrim Ayrımı". *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:11, 2007: 25-30.
- CİRHİNLİOĞLU, Zafer. *Az gelişmişliğin Toplumsal Boyutu*. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- ÇAHA,Ömer. "Muhafazakâr Düşüncede Toplum". *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, 2004: 15-24
- ÇELİK, Nur Betül. "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem". Ahmet İnel (ed). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 2: Muhafazakârlık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001: 75-91
- ÇETİN, Halis. "Muhafazakârlık: Kaosa Karşı Kozmos". *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:1, 2004: 85-90
- ÇİĞDEM, Ahmet. *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- _____ *Taşra Epiği: Türk İdeolojileri ve İslâmcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.
- _____ "Sunuş". Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 13-19.
- DEMİRHAN, Ahmet. *Modernlik*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- DEMİRTÜRK, Lale, "Sâmiha Ayverdi'nin 'Mektuplardan Gelen Ses' Eserinde Kimlik ve Eğitim". *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 1, 1997: 32-34..

- DOĞANER, Yasemin. "Toplumsal Alanda Yapılan Atatürk İnkılapları ve Etkileri".
Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. Memet Zincirkıran (ed).
Ankara: Nova Basım Yayın Kitapçılık, 2006: 203-235
- DURŞUN, Davut. "Muhafazakârlık". Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi
Sempozyumu . Ankara: Ak Parti Yayınları, 2004
- ERDOĞAN, Mustafa. "Muhafazakârlık". Uluslararası Muhafazakârlık ve
Demokrasi Sempozyumu. Ankara: Ak Parti Yayınları, 2004.
- ERKİLET, Alev. "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık". Yasin Aktay (ed),
Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslâmcılık. İstanbul: İletişim
Yayınları, 2004: 682-697.
- FEATHERSTONE, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. (çev: Mehmet
Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- GİDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*. (çev: Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı
Yayınları, 1998.
- GÖZE, Ergun, "O, Milli Vicdandır". *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 4, 1998:
80-82.
- GÜNER, Agah Oktay. "Sâmiha Ayverdi ve Tarih Şuuru". *Türk Edebiyatı*, Sayı
127, 1984: 23-26.
- GÜRSOY, Belkıs, "Niçin Kubbealtı?". *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 1,
1997: 56-59.
- _____ "Kölelikten Efendiliğe Beyanındadır". *Kubbealtı Akademi
Mecmuası*, Sayı 3, 1999: 58-62.
- GÜRSOY, Kenan, "Asıl Alaka Bekleyen İnsandır, Gaye İnsanı Bulmaktır!".
Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sayı 1, 1997: 52-55.
- HABERMAS, Jurgen, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje". (çev:Gülen
Naliş), N. Zeka (ed). *Postmodernizm*. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1990: 31-
45.

- HARRİES, Owen. "Muhafazakârlığın Anlamı". (çev: Metin Boşnak), *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, 2004: 91-100.
- HATİPOĞLU, Selçuk. "Ayverd'nin Delaletinde Eski İstanbul'da Bir Gezinti". *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 4, 1988: 111-113.
- HEYWOOD, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. (çev: A.Bayram, Özgür Tüfekçi). Ankara: Adres Yayınları, 2007.
- HOCANOĞLU, Durmuş. *Bir Entelijansiya Kritiği Düşük Şiddetli Devrim*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- HOBBSAWM, Eric. *Devrim Çağı 1789-1848* (çev: B.Sina Şener). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.
- HOF, Seçil Deren van het. "Türk Modernleşmesi". *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Memet Zincirkıran (ed). Ankara: Nova Basım Yayın Kitapçılık, 2006: 141-152.
- İNALCIK, Halil. *Türkiye'nin Modernleşmesi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1992.
- İREM, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri". *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997: 52-101.
- _____ "Muhafazakâr Modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk". *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, 1999: 141-179.
- _____ "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler". Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 105-117.
- _____ "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite". *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 5, Sayı 18, 2008:11-32.

KARADENİZ, Sıtkı. “Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakârlığı ve Günümüze Yansımalar”. *Tezkire*, Yıl 11 Sayı: 27-28, 2002: 88-100.

KARAKAŞ, Ramazan. *Türk Muhafazakârlığı ve Yahya Kemal Beyatlı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 2008.

KARPAT, Kemal, H. *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal Kültürel Ekonomik Temeller*. Ankara: İmge Kitabevi, 2008.

KIRZIOĞLU, Banu Çiçek, *Sâmiha Ayverdi, Hayatı, Eserleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1990.

KORLAELÇİ, Murtaza. “Pozitivist Düşüncenin İthali”. Mehmet Ö. Alkan (ed). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 214-222.

KOZAN, Tuba. *Türkiye’de Misyonerlerin Hedef Kitleleri ve Faaliyetleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi: 2007.

KUMAR, Krishan. *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. (Çev: Mehmet Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

KURTOĞLU, Zerrin. “Oryantalist Selefilik: Türkiye’de İslâm Felsefesi Tasavvuru”. *Toplum ve Bilim*, Sayı 98, Güz 2003.

MARDİN, Şerif. “Tanzimat ve Aydınlar”. *Tanzimattan Günümüze Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt: 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

_____ Türk Modernleşmesi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

_____ Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

_____ “Atatürkçülüğün Kökenleri”. M. Türköne, T. Önder (der). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler I*. İstanbul: İletişim Yayınları 1997: 181-188.

MERT, Nuray. "Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır?". *Tezkire*, Yıl 11, Sayı 27-28, Temmuz/Ekim, 2002: 72-77.

_____ "Muhafazakârlık ve Laiklik". Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 314-345

METİN, Celal. *Türk Modernleşmesi ve İran*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2006.

MOLLAER, Fırat. *Muhafazakârlığın İki Yüzü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.

NİSBET, Robert. *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*. (Çev: M.Fatih Serenli, Kudret Bülbül). Ankara: Kadim Yayınları, 2007.

ORTAYLI, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayıncılık, 1995.

ÖĞÜN, Süleyman, Seyfi. *Türk Politik Kültürü*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000.

_____ "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri". Ahmet Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 539-582.

_____ "Muhafaza Edecek Neyimiz Kaldı?". *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*. Ankara: Ak Parti Yayınları, 2004

ÖZİPEK, Bekir, Berat. "Muhafazakâr Siyasetin Temelleri". *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, 2004: 11-14

_____ *Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

ÖZTUNA, Yılmaz. *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi 16. Asır*. Cilt:11, Hayat Yayınları,

PEKİN, Nermin Suner. "Ayverdi Ekolü". *Türk Edebiyatı*, Sayı.128, 1984: 61-65.

- ROSENAU, Pauline Marie. *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*. (çev: Tuncay Birkan). Ankara: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- SAFİ, İsmail. *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2007.
- “SAMİHA, Ayverdi- Kronoloji”. *Türk Edebiyatı*, Yıl: 33, Sayı.279, 2005: 10-11.
- SARUP, Madun. *Yapısalcılık ve Post-modernizm*. (çev:A.Baki Güçlü). Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- SEVİL, Muharrem. *Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler*. Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- SÖĞÜTLÜ, İlyas. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Modernleşme: Kırılmalar ve Süreklilikler”. *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 5, Sayı 18, 2006: 33-54.
- ŞEN, Hasan. *Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmi Gelenek: 1923-1960 Dönemi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2008.
- TANİLLİ, Server. *Dünyayı Değiştiren On Yıl Fransız Devrimi Üstüne 1789-1799*. İstanbul: Say Yayınları, 1989.
- _____. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, 16-17. yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*. 3.Cilt, İstanbul: Adam Yayınları, 2003.
- TAŞDEMİR, Selda, *Modernitenin Sonu Postmodernitenin Başlangıcı Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2004.
- TEKELİ, İlhan; İLKİN, Selim. *Cumhuriyetin Harcı, Kökten Modernitenin Doğuşu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

- TOKER, Nilgün ve TEKİN Serdar. “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Özellikleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”. Uğur Kocabaşoğlu (ed). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 82-106.
- TOURAİNE, Alain, Modernliğin Eleştirisi. (çev: Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- TURAL, Sadık Kemal, “Gel, Gönül Huzurunu Beraber Bulalım!”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 1, 1997: 49-51.
- TÜRK, Bahadır. “Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzursuzluk’u, A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakârlığı”. *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, 2004: 59-66.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er. “Tanzimat’ın Sonu”. *Türkiye Günlüğü*, Sayı:20, 1992.
- _____ *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*. Ankara: Ark Yayınevi, 1994.
- _____ *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*. İstanbul: Yeni Şafak Kitaplığı, 1995.
- _____ *Türk Modernleşmesi*. Ankara: Lotus Yayınları, 2003.
- _____ *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. Ankara: Lotus Yayınları, 2003b.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- ÜNLÜ, Özcan. “Sâmiha Ayverdi Özel Bir İmalat”. *Türk Edebiyatı Dergisi*, Sayı 379, 2005: 23-28.
- VATANDAŞ, Celalettin. “Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi”. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. Memet Zincirkıran (ed). Ankara: Nova Basım Yayın Kitapçılık, 2006:103-140

VİNCENT, Andrew. *Modern Politik İdeolojiler*. (çev:Arzu Tüfekçi). İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.

YAVUZ, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AKP*. (çev: Ahmet Yıldız). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

YILDIRIM, Ergun. *Hayali Modernlik Türk Modernliğinin İcadı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

YILMAZ, Murat. “Muhafazakâr Demokrat Bir Politikanın Temel Özellikleri Neler Olabilir?”. *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 1, Yaz 2004:

YILMAZ, Mustafa. “Açış Konuşmaları”, Avrupa Birliği:Çağdaş Uygarlığın Sonu Mu, Yoksa Ulusal Egemenliğin Sonu Mu?. M.Yılmaz, Y.Anzzerlioğlu, Y. Doğaner (ed). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2005.

YÜKSEL, Dilek Yiğit, *Rus Modernleşmesi ve Türkiye(1682-1905)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2006.

YÜKSEL, Zeynep, ULUANT Aysel, “Sâmiha Ayverdi’nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *Sâmiha Ayverdi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2005: 15-73.

ZÜRCHER, E.J. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. (çev: Yasemin Saber Gönen). İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

<http://www.cenan.org.tr/> cenan vakfı tanıtım (25.12.2010)

<http://www.kubbealti.org.tr/index.asp>. kubbealtı vakfı amaç ve faaliyet tanıtımı (25.12.2010)

EKLER

EK 1: SAMİHA AYVERDİ FOTOĞRAFI

www.kubbealti.org.tr adresinden alınmıştır.