

**T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**SÂMİHA AYVERDİ DÜŞÜNCESİNDE
MUHAFAZAKÂR KADININ İNŞASI**

ÇAĞIL DURDU

2501141091

DANIŞMAN

PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUDOĞLU

İSTANBUL-2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ÇAĞIL DURDU Numarası : 2501141091
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER (SİYASAL) YÜKSEK LİSANS Danışmanı : PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU
Tez Savunma Tarihi : 29.08.2018 Saati : 11:00
Tez Başlığı : " SAMİHA AYVERDİ DÜŞÜNCESİNDE MUHAFAZAKAR KADININ İNŞASI "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜY. ÖMER FARUK ÖRSÜN		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜY. CANGÜZEL ZÜLFİKAR		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜY. İLKER AKTÜKÜN		
2- DR. ÖĞR. ÜY. HİLAL AKGÜL		

ÖZ

SÂMIHA AYVERDİ DÜŞÜNCESİNDE MUHAFAZAKÂR KADININ İNŞASI

Çağıl DURDU

Türk Edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olan Sâmiha Ayverdi Türk muhafazakâr düşüncesinin de önemli şahsiyetlerindendir. Modernleşmeyi savunmakla beraber olaylara muhafazakâr bir perspektiften bakmıştır. Tasavvufi öğelerin ağır bastığı bu bakış açısı, Ayverdi’yi Batı kültür ve medeniyetine karşı tavır almaya götürmüştür. Kültürel vurguları öne çıkartan muhafazakâr bir kadın olarak eski değerlerin sürdürüldüğü bir modernleşmenin yaratılması adına, kadınların konumu ile ilgilenmiştir. Ayverdi, muhafazakârlığın ve öngördüğü değişimin özü olarak Müslüman Türk kadınına öne çıkartmıştır. Bu çalışmada Müslüman-Türk kadını Ayverdi’nin doğu ve batı medeniyetlerinden izler taşıyan anlatıları ile sergilenmiş ve Türk muhafazakârlığı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Muhafazakârlık, Ahlâk, Cinsiyet, Sâmiha Ayverdi.

ABSTRACT

CONSERVATIVE WOMAN’S CONSTRUCTION IN THE OPINION OF SÂMIHA AYVERDİ

Çağıl DURDU

Sâmiha Ayverdi who is one of the most foremost names in Turkish literature is major names of Turkish conservative thought as well. Although she is supporters of modernization she looked to events of conservative perspective. This perspective which has sûfi elements has led Sâmiha Ayverdi to take a skeptical stand against Western culture and civilization. She, as a conservative woman, points out to cultural view in order to deal with mildly modern transformation of women in behalf of maintaining of old cultural merits. Ayverdi highlights the “Turkish Muslim Woman” as a resistant moral core of Conservatism and Turkish Modernisation. Therefore, Sâmiha Ayverdi’s perspective on Eastern civilization which consisted by the Ottoman social life and Western civilization is signified.

Keywords: Turkey, Conservatism, Morality, Gender, Sâmiha Ayverdi.

ÖNSÖZ

Sâmiha Ayverdi'nin düşünce sistemini anlayabilmek ve Türk muhafazakârlığı içinde yerini değerlendirebilmek için eserlerinde yer alan özgün noktalara bakılmalıdır. Ayverdi, Osmanlılık idealinden, siyasi ya da ideolojik anlamda Osmanlı Devleti'nin yaşamasının devam etmesinden ziyade kültürel anlamda bir başvuru merkezi olarak bahsetmiştir. Bu bağlamda nostaljik bir vurguyla sergilemek istediği kültürel hayat ve yaşam tarzının temeli, yazar için bir mazi minvalinde Osmanlı asırlarını kapsamıştır. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin içinde yaşadığı dönemin varlığı, yazar için geçmişi çok eskilere uzanan Müslüman-Türk kimliğinin izlerini taşımaktadır. O an için yaşanan, mazinin değişerek bugüne gelmiş halidir. Bu yaşanan anda İslamiyet'in tasavvuf nüveleri, töre, gelenek vardır.

Muhafazakâr vurgularında Sâmiha Ayverdi, maziyi bugünde gören bir görüş sergiler. Bu nedenle Türkiye tarihi tüm veçheleri ile özellikle kültürel anlamda, sembolik değer niteliğini Ayverdi için taşımıştır. “Kadın”a ilişkin değerlendirmeleri de gene geçmişin anlatıları ile inşa edilmektedir. Söz konusu zaman dilimine eserlerinde değinerek, kadınların modern günlük yaşamı hakkında bir hat çizgisinden bahsetmiştir. Muhafazakârlık, Sâmiha Ayverdi nezdinde modernleşme bağlamında bir kültürel dil yaratmak için kullanılmıştır. Hem bir kadın hem de Müslümanlığını özenle ortaya koymuş bir isim olarak “anlatarak inşa etme” minvalinde, Cumhuriyetle birlikte kadınların kamusal hayatta yeni görünürliğünün nasıl olacağını analiz altına almış bir yazardır.

Sâmiha Ayverdi yazını sayesinde Türk toplumuna ilişkin bir aitlik ve zevkli gelen kimlik içeriğini kurmak mümkündür. Yapılacak bir tarihsizleştirmekten ziyade bugünün geçmişin eseri olduğu genel yargısı ile özel bağlamda kadınlara ilişkin bir başvuru dili olarak onun romanlarını ve eserlerini okumak esas bağlamda Sâmiha Ayverdi'ye bir teşekkür getirmektedir. Maddi dünyanın yanında manevi âlemin varlığını söylemesi, insanın ruhuna yaptığı vurgusunun sağladığı ferde

ilişkin iç dünyasını hatırlatması, yazarın kendisine ve kitaplarına olan sevgiyi daha da kalıcı hale getirmektedir.

Tezin yazımı süresince; yaptığı bilgi katkısı, akademik anlamda yazında sistematik olmayı öğrenmek ve bu alanda kendimi geliştirmek için anlatımı ile çeşitli yaklaşımlarımın gelişmesine katkıda bulunan danışman hocam, Prof. Dr. Ayşegül Komsuoğlu'na teşekkür etmek isterim.



Çağl Durdu

İstanbul, 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIĞIN DOĞASI: BİR TUTUM YA DA İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

1.1.Muhafazakârlık ve Düşüncesi	11
1.2.Osmanlı İmparatorluğu ve Muhafazakâr İzlekler	19
1.3. Türk Muhafazakârlığını Sorunsallaştırmak	24
1.4. Erken Dönem Cumhuriyet Muhafazakârlığı	32

II. BÖLÜM

SÂMİHA AYVERDİ ÜSLUBUNA DAİR TARİHSEL SEYRİ İZLEMEK

2.1. İstanbul'un Fatih Senti ve Ayverdi'nin Yaşamına Dair İlk Zamanlar	45
2.2. Bir İstanbul Yazarı Olmak	56
2.3. Osmanlılık ve Sâmîha Ayverdi	65
2.4. Sâmîha Ayverdi'nin Tasavvuf Üzerine Kurduğu Yaşama Üslubuna Dair 73	

III. BÖLÜM

SÂMİHA AYVERDİ'NİN MUHAFAZAKÂR GÖRÜŞÜNDE KADININ İNŞASI

3.1. Sâmîha Ayverdi'nin Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadın Kimliğinin Kurulumu.....	85
3.2. Kadın ve Aile: Farklı Kimliklerin Uyumu	94
3.3. Entellektüel Tasavvuf ve Kadın	102
SONUÇ.....	108
KAYNAKÇA	111

GİRİŞ

Osmanlı Devleti’ni eski gücüne kavuşturmak amacıyla maziden alınan bir takım referanslar çerçevesinde oluşturulan ve takip edilen düşünce akımları, mana ile tanımlanan doğu ile maddi batı arasında sıkışmış durumdaydı. Söz konusu fikrî ve dolayısıyla icracı belirsizlik içinde, İmparatorluğun son dönemleri ve İmparatorluk sonrası yeni kurulan sistemde, ayrı olarak değişim beklenen pek çok konu gündeme gelmiştir.¹

Bu konulardan biri de, Tanzimat ile birlikte iyice ortaya çıkan batılılaşma anlayışının kadının dönüşümü ile birlikte ele alınmasıdır. Cumhuriyet rejimi sonrası yeni kurulan devlet gündemine de sirayet eden ve hâlâ konuşulmakta olan bu konunun mahiyeti; yeni kadının yani kamusal hayatta artık daha görünür olan kadının ahlâkının ne olacağıdır.²

Sâmiha Ayverdi, Cumhuriyetle birlikte meydana gelen değişimi merkeze “kadın”ı alarak incelemekte ve tedbirli bir değişimden bahsetmektedir. Bu bağlamda, kadının günlük yaşamını romanlarında irdemiş, şekilci ve maddi, sosyetik bir kadın karşısındaki bütün manevi zenginliği ile var olan kadın, Ayverdi tarafından vurgulanan başat gerçeklik olmuştur. Bu gerçekliğinin dayandığı temel ise tasavvuf anlayışıdır.

Sâmiha Ayverdi, bir yandan geleneğini anlatmış diğer taraftan çağın disiplinlerine uygun bir yazar olarak hüviyetini göstermiştir. O; özde gelenekçi, şekilde modern olma ve öyle kalmanın temsilcilerinden biri olmak istemiştir.³ Kökü mazide olan ati şeklinde Yahya Kemal’in meşhur deyişini kendi yaşamında ve yazınında takip etmiştir. Milli manevi değerleri kaybetmeden çağdaşlaşmayı yaşatmak istemiş bir yazardır. Osmanlı kültürü ve terbiyesini yaşayıp temsil eden

¹ Süleyman Seyfi Ögün, **Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr Yanılgısı**, Toplum ve Bilim Dergisi, 74 Güz 1997, s. 25.

² Elifhan Köse, **Muhafazakâr Bir Kadın Portresi Olarak Sâmiha Ayverdi: Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek**, Fe Dergi, 2009, s.16.

³ Kazım Yetiş, **Sâmiha Ayverdi’nin Hayatı ve Eserleri**, Türk Edebiyatı, Mayıs 1984, s. 121.

Sâmiha Ayverdi, hamili olduğu değerleri yaşadığı dönemin insanlarıyla paylaşmıştır.

Cumhuriyet dönemi ilk tasavvufî romanı yazan Sâmiha Ayverdi, dönemin diğer yazarlarından ayrılmaktadır. Örneğin, erken cumhuriyet dönemi Muhafazakâr eleştiriler yönelten yazarlardan farkı, bir Osmanlı idealinden bahsetmesidir. Bu noktada, Anadolu'nun ve İstanbul'un yaşatmak istediği değerlerine ilişkin ayrı bir duruşu olduğu görülür. Sâmiha Ayverdi için İstanbul Anadolu'nun ruhudur ve milli bir bakış yaratmak istemenin sürekli söyleminden ziyade İslam'ın esas özünü gösteren tasavvufî yaşam tarzını üst mertebeye koyar. İslam'ın kapsayıcı noktasını söyledikten sonra Türk'e dair söylemi de yazınında önemli bir vurgudur.

Sâmiha Ayverdi anlatımında ve bahsetmek istediği idealde hissedişinin üzerine gitmiş, sezgisel bir yaklaşımla kendi doğrularını anlatmak istemiştir. Diğer taraftan, aklın sorgulayıcı varlığını kabul etmiş ve bunu 'Entelektüel Tasavvufçu' yaşam şekli ile ortaya koymuştur. Dahası, romanlarındaki kadın kahramanların taklit-i bakış dışı var oluşları dikkate değerdir. Bu kahramanlar genel manaya dair sorgulayıcı bir yaklaşım içinde olmuşlardır.

Ayverdi, maddi-manevi dünya ayrımında unutulmuş ruhani ihtiyaçları vurgulamak istemiştir. Bu bağlamda, tarihsel sosyolojik bir bakış açısı ile kendi felsefesini anlatmış, zaten geçmişte yaşanan bir atmosferi içerdiğini söylediği Osmanlılığı ile muhafazakâr tutumunun olanı devam ettirmek yaklaşımını göstermiştir.

Ayverdi, roman ve hikâyelerinde insan ve varlık konularına yoğunlaşarak; insanın, insan ve Allah ile olan münasebetlerini ele alır. Hatırat, tetkik, deneme, mektup tarzı eserlerinde ise Osmanlı medeniyetinden ve bu medeniyetin bütün unsurlarını bünyesinde toplayan İstanbul'un, özellikle 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında karşı karşıya kaldığı iman çelişkilerinden bahseder. Tarih ve kültür mirasının kaybolan değerlerini anlatır. Bir muhafazakâr tarz olarak, ailenin önemini içinde annenin yeri bu eserlerde önemlidir. Ayverdi'ye göre kendi şifahi manevi iklimine sahip olan anne, toplumun sağlığı için temel noktadadır.

Sâmiha Ayverdi söz konusu tezde, Osmanlının mirasına sahip Türkiye'nin şartları ile düşünerek kadına dair bir yaşatma şekli anlatmak istemiştir. Bu minvalde, yazarın kendi geçmişi, çevresi ve entelektüel tetkikleri sunduğu eserlerinde incelenmektedir.

Yazar Allah, kâinatı ve insanı tasavvuf çerçevesinde ele alıp bunu yaşama üslubu olarak benimserken zaten Türklüğün tarihselliğinde olan tasavvufi yaşam tarzını asrın şartlarına taşıdığını belirtir. Tezin Sâmiha Ayverdi'ye ilişkin savunduğu husus bu noktada kendini göstermektedir.

Manevi dünyanın gerekliliğini Anadolu ve İstanbul'un şartlarında bulan Ayverdi, örneğin cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir dönemeç olarak yöneldiği romantizm veya Bergsonculuktan ziyade özcü bir çıkış yolu bulmak istemiştir. İşaret ettiği istikamet ise Müslüman- Türk sentezini anlatmaktadır.

Sâmiha Ayverdi'nin muhafazakârlığı ona ülkenin sağ siyasi çizgisi içinde de anlamsal bir yer sağlar. Türk muhafazakârlığının Türk sağ siyaseti ile ilişkisi ve bu çerçevede Ayverdi'nin görüşleri sağın referans noktalarını anlamak için önemlidir. Bu minvalde, Sâmiha Ayverdi'nin Türk sağ siyaseti içindeki yerini, çözüm yollarının niteliği ile bulmak mümkündür. Ona göre, meseleleri çözmenin yolu insanı kurtarmaktan geçer. Cemiyete yararlı olması için ferdin imanını kurtarmak gerekmektedir diye anlatır ve bunun için insan ve varlık kavramları üzerine düşünür.

Ayverdi, kendi bakışında manayı daima önde tutarak madde ve mana sentezi kurmuştur. Yaptığı tarihsel sosyoloji ile bu iki alanın birbirine geçişliliğini göstermiştir. Yazarın roman ve hikâyelerinde kendi fikri-manevi yaşamının ince bir işleyişini bulmak mümkündür. Yazdığı eserlerinde 'büyük insan' ve 'ilahi aşk' motifini işlemiştir ve insanın manevi tekâmül basamaklarını göstermesi, madde ile mananın arasındaki ilişkide manayı üstün tutması, Türk fikir hayatının Tanzimat'tan sonraki dönemi adına dikkate değerdir.

Sâmiha Ayverdi, tasavvufa dair yönünü şu sözlerle anlatmaktadır:

“Dünya tarihine bir göz atarsak, beşeriyet ne bulmuşsa tasavvuf şuuruna yol aldığı zamanlarda bulmuştur. Ne kaybetmişse ondan baş çektiği ve maddecilik taassubu ile ele ele verdiği zamanlarda kaybetmiştir” şeklindeki ifadesi yazarın istikametini göstermektedir.⁴

Yazarın, “Entelektüel Tasavvuf” çerçevesinde yönünü dikkate alırken aklın araçsallığının modernizm içindeki yoğun vurgusuna bakıldığında, İslam tasavvufuna dair entelektüel bakış, sorunlara çözüm için önemlidir. “Her şeyden evvel, insanoğluna boşalmış ve kontrol altına alınmış bir iç tabiat lazımdı”⁵ sözünde görüldüğü gibi yazar, cemiyet meselelerini fert ile başlayarak çözme düşüncesini eserlerinde zımnen ya da alenen göstermiştir.

Sâmiha Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun? Ve Mesih Paşa İmamı* gibi romanlarında ferdin ruhi derinlikleri ile beraber toplumun problemlerini işlemiştir. Diğer taraftan; *Aşk Budur, Batmayan Gün, Mabette Bir Gece, Ateş Ağacı, Yaşayan Ölü, İnsan ve Şeytan* adlı eserlerinde İslam tasavvufu geleneğini örneklendirmeyi devam ettirir. Mevlana, Sadi gibi isimleri anlatmak istediği hakikatler için hikâye kalıpları içinde yoğurur. Sâmiha Ayverdi içinde bulunduğu zamanın şartlarına ait roman ve hikâye türlerini kullanarak İslam edebiyat geleneğini modern edebiyatın sınırları içine taşımıştır.⁶ Söz konusu bu tarz, siyasi anlayışını ve dolayısıyla kadına bakışını görmek için önemlidir.

Yazar tarafından Mesnevilerdeki temlerin işlenip kültür hayatına yeniden kazandırılması; Mevlana, Yunus Emre, Fuzuli, Şeyh Galip gibi isimlerle özdeşleşen klasik edebiyat ile Batı etkisinde değişen yeni edebiyat arasında köprü kurmuştur.

Tasavvufun Tanzimat sonrası hikâye ve romanlarda işlenmesi ve işleniş şeklinin önemi; edebiyat tarihine, ele alınan konulara ve eserlerin veriliş tarihlerine bakıldığında daha iyi anlaşılır. Bu bağlamda söylenmek istenen, erken cumhuriyet döneminde İslami söyleme karşı belirtilen sakıncalıdır tavrına tezatlık içerir.

⁴Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, Ekim 2003, s. 45.

⁵A.e. , s. 60.

⁶Kazım Yetiş, a.g. e. s. 125.

Yazarın amacı, çağın koşullarına bakarak belirtildiği gibi ferdin sorunlarını ahlaki ve iç dünyanın geliştirilmesi boyutunda işleyip geleneğe vurgu yapmaktır. Ferdin, muhafazakâr bir bakış açısı ile yaşamı kurulduktan sonra toplumsal sorunların çözüleceğine dair plan, Sâmiha Ayverdi'nin fikriyatını oluşturmaktadır.

Tezin I.bölümünde, ilk önce muhafazakârlığın anlatılması ile kavramsal bir çerçeve gösterilmek istenmiştir. Bu kavramsal çerçevesinin içerisinde; modernleşme, Aydınlanma ilkelerinin neler olduğu ve bunun yanında muhafazakârlığın varlığı anlatılmaya çalışılmıştır.

Modernleşmenin kavramsal içeriğinden bahsedilirken bu kavramın ideolojik yanı, Batı-dışı olarak adlandırılan ve geç uluslaşan milletlere sahip olarak gösterilen ulus devletlerin Batılılaşma hamlelerinin incelenmesinde gösterilmek istenmiştir. Bu bağlamda, Türkiye'nin kendine özgü muhafazakâr dinamiklerini bulmak amaçlanmıştır.

Türk muhafazakârlığının sorunsallaştırılması hususunda, Osmanlı Devleti'nin içinde kendini bulduğu modernleşme süreci ve bu bağlamda ortaya çıkan muhafazakâr tepkiler öncelikle belirtilmiştir. Muhafazakârlığın tarihe verdiği önem açısından bakıldığında Türkiye Cumhuriyeti'ne sirayet eden muhafazakârlık dinamiğinin Osmanlı Devleti'nin özellikle 19. yüzyılının içinde şekillendiği ortaya konulmuştur.

I.bölümün son kısmında ise erken dönem cumhuriyet muhafazakârlığı üzerinde durulmuştur. Cumhuriyet'in kurulduğu ilk dönemlerin; muhafazakârlığın, modernizm ve cumhuriyet karşısında konumunu anlamak açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Tezin içeriğinde bu durum vurgulanmıştır.

Türkiye'de özellikle tek parti döneminden sonraki sağ siyaseti anlamak açısından erken dönem cumhuriyet muhafazakârlığı felsefi-siyasi bir dil olarak uğrak olmuştur. Muhafazakârlık iktidarını kültürel sefaletle öder belirlemesini hatırlatan bir biçimde Türkiye'de geçmişe dönük bağlamda sağ siyasete teorik bir kök aranacaksa erken Cumhuriyet dönemi önemli bir tarihsel süreç olarak görülmektedir.

II. bölümün amacı, teze dair temel tartışma öncesinde siyasal düşünce anlamında bir tarihsel temel göstermektir. Sâmiha Ayverdi'nin yazı ve düşün dünyasını etkileyen süreçler belirtilmiştir.

Yazarın hayatında İstanbul'un önemi vurgulanmak istenmiştir. Bu bağlamda, İstanbul'un modernleşme karşısında yerlilik iddiasına dayanan kültür için birçok nokta barındırdığı Ayverdi için görünmektedir. Kültüre dayanan yerlilik iddiası, kültürün söz dağarcığını içerir. Bu söz dağarcığının ve düşünsel dünyanın kaynağı ise İstanbul olarak gösterilmektedir.

İstanbul'un yeri, ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olarak da önemlidir. Osmanlılık, bu başkent içinde tarihsel ve kültürel süreçler aracılığıyla oluşmuştur. Osmanlılık kimliği ise Sâmiha Ayverdi'ye ait olarak tez içinde ele alınmaktadır.

II. bölümün en son kısmında ise Sâmiha Ayverdi'nin fikirsel atmosferi içinde bir düşünce değil, yaşama tarzı olarak beliren tasavvuf anlatılmıştır. Ayverdi'ye göre beşeriyetin sorunları ferdi iç dünyasının manevi zenginliği ile çözülür. Bu bağlamda yazarın kendi davasının, ferdi, mana âleminde iyileştirmek olduğu anlatılmaktadır. Yazar, ferdi ilk önce mahalle sonra aile içinde olarak eserlerinde ele almıştır. Yazara göre önce insan sonra kâinat gelmektedir. İslamiyet ise Ayverdi için modernleşmenin dokunamadığı bir iç âlemin tasavvurudur.

Sâmiha Ayverdi, kendi öz değerlerimize dönmenin önemine değinir. Bu bağlamda, mazi akıl danışılacak bir dosttur. Ancak, fosilleşmiş bir maziye takılı kalmak Sâmiha Ayverdi'nin eleştirdiği bir husustur. O, düşüncesini geçmişi halin içine sokmak, geleceği bu hal üzerinden kurmak olarak anlatır. Söz konusu bu hal içinde ise madde ve mana dünyasını uzlaştırmak, yazar için kaçınılmaz bir gerekliliği teşkil etmektedir.

III. bölümde ise, Sâmiha Ayverdi'nin muhafazakâr tavrından yola çıkarak kadının modern dünya içindeki yeri anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada, mazi Ayverdi için önemli görünmektedir. Sadece geçmişe hapis olmak ya da tamamen yabancı bir yaşam şekline bağlanmaktan ziyade mazinin şimdiyi kurması Ayverdi

tarafından vurgulanmaktadır. Sâmiha Ayverdi, bir memleketin sadece fertlerden oluşan bir topluluk olmadığını, bir hayati oluşa, şahsiyete ve manevi prensip ve şuura sahip olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Osmanlı'nın son döneminde belirgin olan Tanzimat sonrasında daha da ortaya çıkan Batılılaşma anlayışı ile değişim bekleyen birçok konu konuşulmuştur. Bu konulardan biri de kamusal alanda görünürlüğü artan kadının yeni ahlâkının ne olacağı meselesidir. Ayverdi, bu noktada eski ve yeni kadın ayrımı yapar. Osmanlı içinde var olmuş şifâhî kültüre sahip, zamanın aşındırıcı kuvvetlerine karşı durabilecek kadını hatırlatır. Bu kadın, modernleşme içinde bir kök görevi görmektedir. Milli ve manevi bir terbiye içinde yetişmiştir. Sâmiha Ayverdi, bu bağlamda yeni kadının çağın koşullarına ayak uydurabileceğini kendi öz değerlerimiz olan kültüre dayalı yerliliği ile var olabileceğini belirtmiştir.

Ayverdi muhafazakârlığında kadın hakları meselesinden ziyade organizmacı ve işbölümüne dayalı organik bağa sahip bir toplumun varlığı ve bu toplum içinde kadının konumu söz konusudur. Ayverdi eğer kadın; gelenek, örf-adet ve kültürünü çocuğuna aktarırsa tarihsel süreç ve toplum içinde rolünü gerçekleştirmiş olur der.

Bu bölümlendirme ile cevap aranan tezin temel hedefi Türk muhafazakârlığının kavramsal ve tarihsel çerçevesinde Sâmiha Ayverdi'nin düşüncesinde milli-manevi değerleri devam ettiren kadının yerini tartışmaktır. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'ne 19.yüzyılda sirayet eden değişim-dönüşüm hamlesi ile birlikte günümüzde hâlâ konuşulmaya devam eden kadının modernleşme süreci içindeki yeni konumu araştırılmış ve bu minvalde, Sâmiha Ayverdi'nin düşünsel çerçevesini inşa eden hem kendi kişisel yaşamı hem de tarihsel arka plan sergilenmiştir. Ayverdi için milli-manevi değerleri bulup nesilleri sağlama alma rolü üstlenerek, geçmiş ve gelecek arasındaki devamlılığı sağlayacak ve anlamlı bir modernleşmenin taşıyıcısı olabilecek “kadın”ın konumunu tartışmak bugünün kültürel ve siyasi tartışmalarına referans oluşturacaktır.

Tezde, temel olarak Sâmiha Ayverdi'nin çok sayıda olan kendi eserleri “kadın”a dair olan vurgular merkeze alınarak incelenmiştir. Bu inceleme Türk muhafazakârlığına dair kaynaklar ile kavramsal olarak desteklenmeye çalışılmıştır.

Ayrıca yazar ve eserleri hakkında yazılanlara dair bir kaynak taraması yapılarak hazırlanmıştır. Sâmiha Ayverdi'nin kurucusu olduğu Kubbealtı Enstitüsü'ne gidip yazar hakkında bilgilenmek amacıyla bir görüşme gerçekleştirilmiştir ve enstitünün çalışmaları dikkate alınmıştır.



I. BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIĞIN DOĞASI: BİR TUTUM YA DA İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

Bu bölümde, ilk önce muhafazakârlığın ne olduğuna dair tanımlamaya girildikten sonra Fransız Devrimi'nin simgesel etkisi ile gösterilen muhafazakârlığın klasik bakışı üzerinde durulacaktır. Bu noktada, çeşitli isimler muhafazakâr düşüncesinin anlattığına dair dayanak olarak alınmıştır.

Özellikle geçmişten gelen sürekliliğin önemi ve tarihsel süreç içinde oluşumun tezin genel mahiyeti bağlamında altı çizilmektedir. Gelenek; gelene ek olması şeklinde muhafazakâr tavrın özenle üzerinde durduğu nokta olarak gösterilmektedir. İnsanın ruhsal niteliği ve kadim değerlerin önemi ‘‘zaten var olana güvenmek’’ bağlamında söylenmektedir. Dolayısıyla dinin ilahi olarak ve metafizikle bağlantısı için insanın değişmeyen, tözsel değerlerine vurgu yapılmak istenmiştir. Muhafazakârlığın ilahi düzenin öneminin altını çizmesi ve bunun toplum-birey oluşumuna etkisi tezin konusu bağlamında belirtilmiştir.

Muhafazakârlığın zamansal aralık anlamında modernizm karşısında nerede durduğu gösterildikten sonra bu noktada söz konusu eğilimin, modern toplum içinde neyi korumak istediğine karar vermekle ilgili olduğu incelenmiştir.

Aydınlanmanın tarihsizleştirme bağlamında sorunlu bakış açısı anlatılıp hem içine doğduğu Batı dünyası için yeri sorgulanırken hem de bunun Batılılaşma hamleleri altında Batı dışı ülkelerdeki hali vurgulanabilir. Bu bağlamda, farklı modernlik türleri olduğu gibi muhafazakârlığın da doğal olarak çeşitlendiği söylenmektedir.

Modernlik kavramının gelişme başlığı altında kurduğu açının, taraflı olduğu anlatıldıktan sonra ‘‘Batı dışı modernlik’’ anlayışının Türk muhafazakârlığının ele alınmasındaki yeri önem taşımaktadır. Bu minvalde, Türk modernleşmesinin kendi tarihselliği içinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanabilir. Ancak, Kemalizm’in

ilmihalinin ‘‘Zayıf Tarihsellik’’⁷ kavramının açıkladığı gibi buna açık olmadığı görülmektedir. Yani Batı dışı modernleşmenin, anlatıldığı gibi farklı coğrafyalarda edilgen olmayan bir şekilde üretilmesi vurgusu yerine Kemalizm’in geçmişe set çekerek yeniden inşa programına karşı uzun vadede Türk muhafazakârlığı tarafından eleştiri belirtilmiştir.

Kısa vadede ise muhafazakârlığın, Kemalizm’in konumuna göre modernleşme hamleleri yanında yerini aldığı görülür. Devletin konumu ise Osmanlı’dan beri gelen süreçte, muhafazakârlığın organik devlet yaklaşımı ile ilişkilendirilerek ortaya konulabilir. Bu sayede Türk modernleşmesindeki muhafazakârlığın kendini bulduğu iddia edilebilmektedir.

Türk muhafazakârlığının nasıl Cumhuriyetin karşısında değil de kıyısında olduğu bu noktada vurgulayıcı bir delildir. Cumhuriyet döneminde, cumhuriyetçi muhafazakârların Kemalizm’e bir muhalefet yerine Kemalizm’in farklı yorumlarını bulmaya çalıştıkları görülebilir. Bu bağlamda cumhuriyetçi muhafazakârlığın milliyetçi romantizminin, Kemalizm içinde bir orta yol arayışı bulma açısından altı çizilmektedir. Kemalizm ise Ziya Gökalp’a bağlanan teorik başlığının medeniyet-kültür ayrımı ile Türk İnkılâbında yer alan muhafazakâr damarı içermektedir. Diğer taraftan söz konusu politik ortamda aşırı milliyetçiliğin temel nedeni tezin mahiyeti bağlamında belirtilmiştir.

Cumhuriyetçi muhafazakârların bakış açıları ortaya koyulduğunda Sâmîha Ayverdi’nin düşünceleri için bir tartışma zemini yaratmak mümkündür. Bu bağlamda, söz konusu cumhuriyetin erken dönem muhafazakârlığı için dinin toplumdaki konumu bağlamında radikal anlayışları gösterilmek istenmiştir. Din söz konusu anlayışta, bireysel ve toplumsal zeminde hükümlerinden vazgeçmektedir. Ait olmadan inanmak anlatılırken İslam’ın yaşayan ve doğal hali olarak cemaat kutsanmaktadır. Ferdi imanın varlığının gerekliliğine dair bir zemin bulunmamaktadır. Dolayısıyla Sâmîha Ayverdi açısından bakıldığında dinin yaşanması için bir kopukluğun varlığı görülebilmektir. Cumhuriyetçi

⁷ Nilüfer Göle, **Batı-dışı modernlik: Kavram üzerine**, Toplum ve Bilim, Sayı: 80, Bahar 1999, s. 100.

muhafazakârlar tarafından geleneğin dünyevileşmiş hallerine bakılarak bir ahlaki sistem yaratılmak istenmiştir.

Muhafazakârlığın erken cumhuriyet dönemindeki varlığı, eski İslami-Osmanlı kurumlarının, hilafetin, modernleşme karşısında gerici reaksiyonerliğin olumsuz anlamlarına işaret etmiştir. Sâmiha Ayverdi ise hem İslami hem de muhafazakâr duruşu ile Osmanlı'dan intikal eden toplum içinde İslamiyet'in özel yorumu bağlamında tasavvufu belirtir. Ona göre bu yorum örf ve adetlerin ortaya çıkması şeklinde kendini bulmuştur.

Sâmiha Ayverdi, hem Osmanlı'nın son döneminde doğmuş hem de cumhuriyetin modernleşme hamlelerine dair krizlerini görmüş biridir. Yazar bu bağlamda, değişim ve dönüşümün kaçınılmazlığından bahsetsede Kemalizm'in karşısındaki konumunu anlamak bağlamında söz konusu resmi ideoloji ve cumhuriyetçi muhafazakârlar önemli kanıtlar sunmaktadır. Muhafazakârlığın dinle olan ilişkisi ise başat konumda incelenmek istenmektedir.

1.1.Muhafazakârlık ve Düşüncesi

Muhafazakârlık ‘‘eski’’(kadim ve ezeli)ve yerleşik olanın, geleneğin ve kutsallığın sürekliliğini, modern koşullarda sağlamaya yönelik irade ve yeteneğe sahip olma iddiasındadır. Bu minvalde, muhafazakârlık bir karşı devrimci hareket olarak tanımlanmaktadır. Çünkü Fransız devrimi ve onun etkileri, muhafazakârlığın bir siyasal proje olarak şekillenmesinde etkili olmuştur.⁸

Muhafazakârlık, bütünüyle bir Aydınlanma karşıtlığı olmaktan ziyade, Aydınlanmanın radikalizmine (aşırılıklarına) (ki Fransız Devrimi bu hususta simgeseldir) ve kendisini yeniden başlatma düşüncesi ile kendini milatlaştıran anlayışına karşı verilmiş bir tepkidir.⁹

⁸ Tanıl Bora, **Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri**, Toplum ve Bilim Dergisi, 74 Güz, 1997, s. 6.

⁹ A. e. , s. 10.

Muhafazakâr düşünceye göre katışıksız bir modernleşme projesi, tarih dışı niteliğe sahip Aydınlanma ilkeleri ile dinin daha doğrusu pozitivist aklın dışında kalan her şeyin yok olmaya mahkûm olacağını söylemiştir.¹⁰ Bu bağlamda muhafazakârlığa bakıldığında modernleşme süreci karşısında; siyasal, toplumsal, kültürel yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliğine dayandığı görülmektedir.

Muhafazakâr öz bilinç, hayat karşısında bir tavra dayanmaktadır, somut bir duruştur. Rasyonel yoldan bir sistem, beşeri-toplumsal, analitik bağlamli bir ‘yapma’ tarzına karşı şüphe duyar. Muhafazakârlık zaten var olana güvenir. Var olan; nedenselliğin, sebebin, normatif açıklamanın ve meşruiyetin bizzat kendisidir. Bu minvalde, muhafazakârlığın soyuta karşı şüphe duyduğu anlaşılmaktadır. Muhafazakâr düşüncenin bu konudaki izahı şu şekildedir; insanın ilksel, kurucu mahiyetteki güçleri, tözsel, esas içeriği, insani var oluşun kalıcı, ezeli-ebedi değerleri, aşkın referansları bunların hepsi süre giden ve süre gelen somutta mahfuzdur. Bu değerlerin ve bu muhtevanın somut niteliği onları vazgeçilmez kılar, değişmez ve ikame edilmezdirler.¹¹

Örneğin mülkiyet, muhafazakârlar için hususi canlı bir ilişkinin cisimleşmesi çerçevesinde anlamlıdır. Diğer taraftan modernleşmenin soyut ve genel bir kavram olarak anlattığı özgürlüğü, muhafazakârlık ‘kendi gibi olmaktan’ kaynaklanan, özgül, özel ve niteliksel olarak aktarır. Muhafazakârlığa göre bir asli, ezeli-ebedi, kadim değerleri, sorgulanamaz bir kurumu vazetmek esas onun içeriği için bir vesiledir.¹² Bu minvalde muhafazakârlığın, Aydınlanmanın tarihe doğa yasalarının egemen olduğu yolundaki tezini reddettiği görülmektedir. Muhafazakârlara göre bir kendilik olarak insanın davranışlarını eşyaların davranışlarından ayırmak gerekmektedir. İnsanın maddi gerçekliğini ifade eden biyolojik organizma, onu doğaya bağlayan bağıdır. Oysa insanın tarihi doğaya

¹⁰ A.e. , s. 110.

¹¹ Ahmet Çiğdem, **Taşra Epiği-Türk İdeolojileri ve İslamcılık**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2.Baskı, 2012, s. 52.

¹² A.e. , s. 10.

rağmendir. Çünkü insanın ruhi varlığı ile izah edilebilme mümkünlüğü mevcuttur. Ruh insanın biyolojik gerçekliğinin üzerindedir.¹³

Muhafazakârlık düşüncesi toplumun tarihi ile ilişkilidir. Bu toplumdan kasıt, modernitenin en örgütlü biçimine bürünmüş bir haldir. Bu tarihe muhafazakâr bakış ya toplum projesi olarak ya da bir projenin istikrar unsuru olarak katılmıştır.¹⁴

Muhafazakârlığın kendini kurması ile ilgili, tarihsel bağlamda devrimler dönemi önemle işaret edilmektedir. Toplumun görünür oluşumuna ilk adım olarak devrimler çağı yani modernitenin çeşitli görünümünün kurumsallaşmasında ve toplumun oluşumunda İngiliz, Fransız ve Amerikan devrimleri tarihsel duraklar olarak değerlendirilmektedir.¹⁵

Devrimler sürecinin muhafazakârlık açısından sonuçları ortaya çıkan yeni toplumun özellikleriyle ilgilidir. Bu noktada, muhafazakârlığın devrimlere ya da devrimleri yaratan şartların sonuçlarına ilişkin bir tepkisinden söz edilmemektedir. Ortaya çıkan bu özellikler ile muhafazakârlık neyi koruması gerektiğine karar vermiştir.

Muhafazakâr düşüncesinin doğuşuna ilişkin klasik ayrım, İngiliz ve Fransız muhafazakârlığının farklılığı olarak gösterilmektedir. Reflection on the Revolution'in Franco'da(1790) İngiliz muhafazakâr Edmund Burke, İngiliz ve Fransız devrimlerini karşılaştırarak yapılması ve yapılmaması gerekenleri anlatır. Burke'nın istediği şunlardır;

“Kendisini değiştirecek araçlara sahip olmadan kendisini koruyamayacağının bilincinde bir devlet, geçmişten kalan kurumları, yasaları ve geleneklerini erdemli bir şekilde kullanabilen bir toplum, soyut haklar ve eşitlik peşinde koşmak yerine, şahsiyetini bir toplumun üyesi olmak, otoriteye itaat etmekte bulan ve devraldığı gelenekleri inkişaf eden bir bireydir.”¹⁶

¹³A.e. , s. 54.

¹⁴A.e. , s. 60.

¹⁵A. Baran Dural, **Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem**, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Yıl:1 Sayı:1,Yaz 2004, s. 122-133.

¹⁶A.e. , s.30.

Burke’u endişelendiren değişme eski rejimin ortadan kalkması değil, geleneksel yapının dokusunun bozulmasıdır. Burke’un kilise ve devletin ilişkilerinin bozulmasına, reformu gelenek yerine soyut kavramlarla gerçekleştirmeye, politikayı, pratiğin ve bilgeliğin nesnesi olmaktan çıkaran felsefi tavra yönelik eleştirisi geleneksel dokuyu korumak içindir.

Burke’un organik toplum kavramı, Aydınlanmadan neşet eden mekanik toplum yapısına karşıttır. Çünkü bu toplumda ona göre toplumsal kurum ve gelenek eski/yeni, işlevsel/işlevsel değil şeklinde ayrılır. Eski/işlevsiz gelenek ve kurum kolayca reddedilir. Oysaki bu gelenek ve kurumlar Burke için toplum gibi tarihsel süreç içerisinde oluşmuşlardır. Akıl, tarihi kapsayamaz. Dolayısıyla tarih, rasyonel bir eylem projesine izin vermez şeklinde belirtir.¹⁷

Modern sözcüğünün zamansal anlamı, muhafazakârlığın bahsedilmiş olan tarihe ve geleneğe olan vurgusunu irdelemek bağlamında önemli görünmektedir. Muhafazakâr düşüncenin doğuşuna dair tarihsel bağlamda yeri bu açıdan izlenebilmektedir. Devrimler döneminin varlığı ve daha sonra tarih boyunca muhafazakârlığın korunması gerekenlerle ilgili söyledikleri modernizm karşısında muhafazakârlığın tekrar olarak yeniden kurulmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu da zaten olanı,öz ve değişmeyen gerçekleri vurgulaması ve korumak istemesi bağlamında muhafazakâr düşünceyi, dilsel bir uğrak yerine çıkarmaktadır.

Latince, hemen şimdi, az önce, henüz gibi anlamlara karşılık gelen zaman zarfı moda kökünün sıfatlaşmış şekli olan Modernus sözcüğünün ilk olarak ne zaman ve hangi şekilde kullanıldığına ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Ancak, moderni şu anda ya da var olana gönderme yapan bir kavram olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.¹⁸ Dikkat edildiği üzere, sözcüğün kullanıldığı dönemler boyunca, sözcüğe yüklenen anlamda değişmeyen unsur, zaman ile ilgili çağrışım, başka bir deyişle öncelik/sonralık dikatomisidir. Dolayısıyla, muhafazakârlık için yeni koşulların hemen bir önceki zaman aralığı, neyin korunacağını belirlemek açısından önemli bir referans alanı olarak durmaktadır.

¹⁷ Ahmet Çiğdem, **a.g. e.**, s. 61.

¹⁸ Onur Kınlı, **Osmanlı’da Modernleşme ve Diplomasi**, İstanbul, İmge Yayınları, 2006, s. 21-22.

Modern sözcüğünün değişim, dönüşüme yaptığı vurgu, değişim ve dönüşümünün nesnesi olan yapının içeriden veya dışarıdan bir veya daha fazla dönüştürücüsünü eğer yoksa değişim/dönüşme öznelliğini sağlayan öğelerin tarihsel ve soy- kütüksel incelenmesini zorunlu kılmaktadır.¹⁹

Millet-devlet-otorite üçlüsü muhafazakârlığın milliyetçi kolunun değer hiyerarşisini anlamada önemli olarak durmaktadır. Bu minvalde; millet, cemaat gibi aynı anlam ve öneme sahip başka bir anlatı olarak görülmektedir. Atomize olmuş toplumsal ilişkiler karşısında kutsal ve aşkın bir tarihsel bağı, muhafazakârlığa göre ‘millet’ anlatmaktadır. Emniyetli bir tutamak olarak, birey değil toplum vurgusunu ise devlet simgelemektedir.²⁰

Muhafazakârlığın düşüncesinde; devlet, toplumun istikrarının ve bütünlüğünün teminatı olarak değerlidir ve ‘gelenek’ için güvenlidir. Milliyetçilik ve muhafazakârlığın eklemlenmesinden sonra devlet(milli devlettir) milletin cisimleşmesi olarak da kutsiyet kazanmıştır. Devlet, otoritenin de kurumsal olarak en sağlam dayanağı olarak gösterilmektedir.²¹

Muhafazakâr tavırda devleti insanın sahip olduğu hakları korumak için var olmuş bir mekanizma olarak gören liberal doktrin eleştirilmektedir. Romantik muhafazakârlar, liberal doktrini ya da başka deyişle doğal hukuk doktrini olumsuz bir noktaya koymaktadırlar. Bu bağlamda dine, devlete yardımcı anlamında muhafazakârlar tarafından dikkat çekilmektedir.²²

Muhafazakârlığa göre din, metafizik problemleri olduğu kadar ahlaki boyutu da olan bir kurumdur. Muhafazakârlık dinin bu ikinci seküler boyutu ile daha fazla ilgilenir. Çünkü işlevselliği vardır. Şöyle ki muhafazakârlara göre, din ve ahlak arasındaki sıkı ilişkiyi gösteren maneviyat, dinin dogmatik yönlerini

¹⁹A.e., s. 22.

²⁰Tanıl Bora, **Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri**, Toplum ve Bilim Dergisi, 74 Güz 1997, s. 21.

²¹A.e., s. 24.

²²A.e., s. 28.

yumuşatan, tarihsel-toplumsal anlamda pratik bir işlevi olan ahlaki incelemektedir.²³

Muhafazakâr düşünceye göre Aydınlanmacı deizm, Tanrının kanunları ile doğa ve insan kanunlarını ayırtmış ve aynı zamanda ilişkisizleştirmiştir. Muhafazakârlar bu ilişkiyi sıkılaştırmanın yolunu aramış olsa da hem Aydınlanmacı deizm hem muhafazakârlık geleneksel teolojik bakıştan kopuktur. Dinin metafizik ve ilahi alanı konuşulmamakta işlevine bakılmaktadır.²⁴

Gelenek ve cemaat, bağısızlaşmakta ve atomize olmuş toplum karşısında, tarihte somutlaşmış bilgeliğin hem eseri hem taşıyıcısı olarak önemli görülmektedir. İşte sahih dinle, dinin dünyevi biçimleri (gelenek-cemaat) arasındaki açığı sıfırlaması, muhafazakârlığın dinle ilişkisinde kritik durumdur. Sonuç bağlamında, din-cemaat-gelenek muhafazakârlığın dini kolunu tanımlamaktadır.²⁵

Muhafazakârlığın öz bilincini oluşturan kategoriler ve onu ayıran çizgilerin modernitenin tarihi içinde korunmuş ve beslenmiş olduğu açıktır. Muhafazakârlığın anlam dünyası ona modernitenin hediyesidir.²⁶ Bu bağlamda, Aydınlanma çağıının düşüncesinin muhafazakârlığın kendi dünyasını kurmak açısından etkisinin başat olduğu gözükmemektedir.

Genel olarak bakıldığında ise Aydınlanma, burjuvanın kendini gerçekleştirmek için girdiği özgürleşme hareketi ve bu hareketin ideolojisi ve edebiyatının belli tarihsel biçimine verilen ad olarak belirtilmektedir.²⁷ Bu bağlamda muhafazakâr tavrın, devrimci-burjuva düşüncesi olarak nitelendirdiği doğal hukuk fikriyatına karşıtlık içerisinde geliştiği görülmektedir. Doğal hukuk düşüncesinin muhtevası ise doğal durum doktrini, toplumsal sözleşme doktrini, halk egemenliği doktrini ve insan hakları kavramından oluşmaktadır.²⁸ Sonuç bağlamında, bu

²³ Süleyman Seyfi Ögün, **Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyâmi Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı**, Toplum ve Bilim Dergisi, 74 Güz 1997, s. 125.

²⁴ Ahmet Çiğdem, **a.g. e.**, s. 124.

²⁵ Süleyman Seyfi Ögün, **a.g. e.**, s. 110.

²⁶ **A.e.**, s. 121.

²⁷ **A.e.**, s. 39-40.

²⁸ Ahmet Çiğdem, **a.g. e.**, s. 28.

düşüncenin metodolojik özellikleri bir özet mahiyetinde şu şekilde sıralanabilmektedir:

- Rasyonalizmin problem çözücü yöntem olarak benimsenmesi.
- Genel bir ilkedен tikel olaylara gidilmesi
- Her bireyin evrensel bir geçerlilik taşıması
- Bütün yasaların, bütün tarihsel ve toplumsal birimlere evrensel uygulanabilirliği
- Aklın kendisine yeterli bir organ olarak kabul edilmesi
- Tarih tarafından etkilenmeyen özerk bir alanın varlığı
- İnançtan kaynaklanan statik düşünme

Muhafazakâr düşünce, bu metodolojik prensiplerin eleştirilmesinden türemiş ve şu noktalar üzerine konuşulmuştur:

- Aklın merkezliliği yerini; Tin, Millet, Tarih gibi kavramlara bırakmış.
- Genel ilkelere karşı tikel olayların biricikliği vurgulanmış.
- Bireysellik bir form olarak öne çıkarılmış.
- Bütün toplumsal yenilik ve reformların her topluma uygulanabilirliğine karşın organik bir toplum felsefesi geliştirilmiş.
- Parçalarıyla uyumlu bir bütün kavramına gidilmiş.
- Aklın; Tin, Hayat, Millet gibi kavramlara uyarlanmasına çalışılmıştır.

Muhafazakârlık düşüncesini irdelemek bağlamında, Batılılaşma adı altında modernleşme hamlelerine giren toplulukların incelenmesi önemli içerikleri kendinde barındırmaktadır. Onların muhafazakâr tavrı kendine has modernleşmelerini bulmak açısından önemlidir. Çoğul modernlikler kavramı, tek güzergâhlı, kültür dışı modernlik anlatımı yerine modernliğin çok güzergâhlı ve kültür bağımlı yeni bir okumasını getirmek istemektedir. Dahası Batıya atfedilen modernliğin, kendi içindeki farklılıklarının açığa çıkartılması bile Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin olamayacağını göstermektedir.²⁹ Bu bağlamda ise

²⁹Nilüfer Göle, **a.g. e.** , s. 130-131.

farklı topluluklarda muhafazakârlığın tavrının ne olduğuna dair bir çeşitlilikten bahsedilebilmektedir.

Batı dışındaki ülkelerde muhafazakârlığın bağlamına bakıldığında, otantik uygarlığın dirilişi için Batı uygarlığının ve modernleşmenin baskıları karşısında gelenekselciliğin izinde gelişme görülmektedir. Modernleşmenin batı dışı ülkelerde Batılılaşma olarak konuşulması, toplumların madde-mana, iç-dış, ruh-beden ikiliklerini fark etmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu da otantik uygarlığa dikkati çekerken gelenekselciliğe yönelimi arttırmaktadır. Söz konusu ikilikler arasındaki ilişki ise muhafazakâr bakışla sağlanmaktadır. Muhafazakâr tavır kendini bu şekilde gösterebilmektedir.³⁰

Son bağlama gelindiğinde ise muhafazakârlığın modernizm ile birlikte konumu dikkate alındığında, kapitalizmin maddi nimetleri karşısında içine düştüğü son derece ikircikli bir durum söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Muhafazakârlık, ya toplumsal oydaşmanın düzgün ve iyi hayat temelinde, medeniyetin maddi nimetlerinden yararlanmayı hak haline getiren eşitlikçi refahtan yana olduğunu kabul edecek- bu durumda kurucu etik değerlerini gevşetecek- ya da maddi ütopyacılığın amaçlarıyla pazarlığa oturarak müesseselerin ve inançların canlandırılması için çaba harcayacaktır. Söz konusu bu halin içeriği ise Batı'ya ait bir tartışma tekeli olarak ifade edilmektedir.³¹

Türk muhafazakârlığına bakıldığında, piyasa ekonomisinin toplumsal-ekonomik hayatın tamamını ele geçiren gelişmelerin ürünü olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden Batı'daki gibi, liberteryen-paternalist ayrım ve tartışmasının tezahür etmesi söz konusu olarak anlatılmamaktadır. Maddi nimetler karşısında ne yapılacağı tartışmasını, Türkiye'de teknik ve kültürel kavramsal çerçevesinde izlemek mümkündür. Ancak burada muhafazakârlığın bir yanılgısı göze çarpmaktadır. Günlük hayat içinde medeniyetin nimetlerine dönük bakış, bu

³⁰ Süleyman Seyfi Öğün, **a.g. e.** , s. 147.

³¹ **A.e.** , s. 148.

metaların sadece işlevsel değeri yüzünden değil, aynı zamanda saygınlık değeri üzerinden şaşırtıcı bir içselleştirmenin konusu olmaktadır.³²

1.2.Osmanlı İmparatorluğu ve Muhafazakâr İzlekler

Muhafazakârlık, modernleşmenin ortaya çıkması ile kendini bulan bir tavidir. Söz konusu tavır kanıtlarını modernleşmenin varlığı ile oluşturmuştur. Bu bağlamda değişim karşısında nelerin korunması gerektiğine dair, muhafazakârlığın karşı bir duruş olarak kendini gösterdiği görülür.

Muhafazakârlığın kendi kanıtlarını sunmasında, modernleşme hamlelerinin o toplum üzerindeki etkilerini ve değişim miktarının ne ölçüde ve nasıl gerçekleştiğini anlamak önemlidir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma adı altında yaşananlar ve söz konusu bu duruma karşı alınan tavır Türkiye Cumhuriyeti'nin şu gününe kadar gelen siyasi tarihi ve toplumsal hattını izleme uğraşısını gündeme getirmektedir. Bu minvalde, Osmanlı Devleti'nde modernleşme nüvelerinin nasıl başladığına dair değinme yerinde olacaktır.

Osmanlı- Türk siyasetinde modernleşme hareketlerinin geleneksel sistem üzerindeki etkileri ile birlikte on dokuzuncu yüzyılın başlarında belirginleştiği görülür. Söz konusu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde; askerlik alanında, hükümet kurumları ve ülke yönetiminde düzenlemeler yapılmıştır. Toplum hayatı ve eğitim konusunda yenilikler gerçekleştirilmiştir. Bunların hepsi ile imparatorluğu Batı medeniyeti anlayışına yaklaştırmak amaçlanmıştır.

On dokuzuncu yıl Osmanlı devleti için aynı zamanda, savaşların yanında iç isyanlar ile büyük toprak kayıplarına uğranılan bir dönemdir.³³ Böyle bir ortamda, Osmanlı Devleti'nde modernleşmenin devlet icraatı olarak yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Bunun güçlü devlet geleneği ile yakın bir ilgisi olduğu belirlenebilir. Bu yüzden modern devletin evriminin diğer toplumsal kurumlar ile

³²A.e. , s. 149.

³³İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı- Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, s. 41-42.

karşılaştırıldığında da daha zengin ve birikimli bir sürece tekabül ettiği analiz ile ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bağlamda ise Türkiye’de muhafazakâr tavrın nasıl geliştiği inceleme noktası olarak kendini göstermektedir. Diğer taraftan Osmanlı toplumunun Batı ile karşılaşmasında boş bir buhardan ibaret saymanın mümkün olmadığını tam tersine Osmanlı birikiminin kolayca başka dile çevrilebilecek dolayısıyla da başka bir dili de çevirebilecek bir medeniyet evresini temsil ettiğini unutmamak gerektiği belirtilir.³⁴ Bu noktada, Batı dışı toplumlarının kendi pratiklerinin modernleşmede geri kalmaktan ziyade eşzamanlılık olarak öneminin göz ardı edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bazen modernlik fazlası³⁵ olarak da görülebilmektedir. Yani Osmanlı döneminde, devletin ve toplumun kendine özgü konumuna bakmak gerektiği göz önüne alınmalıdır.

Osmanlı, devleti yatay (toplumsal) değil, dikey(kültürel, dünya görüşü, ideoloji) olarak kurumsallaştıran “Batılı olmayan” bir hüviyeti temsil eder olarak konumlamıştır. Benzerlerinden farklıdır ve bu farklılık onu Batılı olma sürecinin karşısına koyar. Bu bağlamda modernleşme için yapılanları Osmanlı’nın kendi toplumsal tarihi içinde değerlendirmek gerektiği görülür.³⁶

Modern kurumsallaşma için yapılanlar örneğin, Schlesinger’e ismarlanan II. Mahmud portreleriyle imgeselleşmiştir. Portrelerde yer alan II. Mahmud (1808-1839) imgesi, padişahın yenileşme girişimleri ve dönemin siyasal-sosyal olayları çerçevesinde ele alınabilir. Çünkü portreler ile padişah makamının tasvirinde Batılı kalıplar tercih edilmiştir. Sonuç bağlamında, Osmanlı Devleti’nin modernleşme güzergâhında önemli bir dönemeç olan II. Mahmud’un yürüttüğü reformlarla sağlanan yeni hükümdar imgesinin, bürokratik ve diplomatik çevreler ile halka tanıtılması amaçlanmıştır. Bu sayede devletin modernleşme bağlamında değişimi gösterilmiş bulunmaktadır.³⁷ Geleneksel sistemde ve toplumsal ilişkilerde giderek

³⁴C.Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri**, s. 77-78

³⁵Nilüfer Göle, **Batı-dışı modernlik: Kavram üzerine**, Toplum ve Bilim, 80 Bahar, 1999, s. 130-131.

³⁶A.e., s. 132.

³⁷Funda Berksoy, **Heinrich Sclesinger’in II. Mahmud Portreleri: Osmanlı İmparatorluğu’nda Modernleşme ve Hükümdar İmgesi**, Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar, Bahar-Yaz, 2008, s. 20-21.

derinleşen krizle birlikte ilerleyen modernleşme hamleleri, kapalı cemaat yapısından açık toplum yapısına geçişte etkili olmuştur.

Bu dönemde değişik fikir hareketleri, yeni toplumsal ve siyasal ilişkiler ağının ortaya çıkış nedenlerini anlamaya çalışmışlardır. Osmanlı dönemi siyasal anlayışları için çatışan iddialar arasında sıkışıp kaldıkları belirtilmektedir. Geleneksel siyasal kurumları yıkmak amacıyla oldukları için modern, yeni ortaya çıkan orta sınıfları koruyacak siyasi olanı canlandırmak istediklerinden milliyetçi, halifenin iktidarını onarmak istediklerinden dolayı İslamcı, son olarak Batının etkisi ile anayasacı ve liberal kimlik edinmişlerdir.³⁸

Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık dönemin toplumsal ve siyasal dengesizliğine dair bahislerini ortaya koymuşlar, problemlerine çözüm aramaya girişmişlerdir. Anayasalcılık hareketleri sivil ve askeri bürokrasinin geleneksel sisteminin akılcılık yönünde dönüştürülmesi için ilk talepler olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, dönemin anayasalcılık hareketleri, ister reformist ister radikal sonuçlar doğursun, halife/sultan'ın mutlak ve ilahi iktidarı üzerinde temellenen Osmanlı sistemine müdahale etmiş olarak anlaşılmıştır.³⁹

Söz konusu Osmanlı modernleşme süreci içerisinde ilk olarak muhafazakâr tepkinin ise eski savaş tekniklerini kullanan Osmanlı askerî sistemini Batılı teknikler kullanarak iyileştirmeye dönük yenilik taleplerine karşı geliştiği görülmüştür. Eskiye yani imparatorluğun altın çağına dönebilme ideallerinin, 19. yüzyıla kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.

Reform hareketlerinin derinleşmesi ile birlikte muhafazakârlık da yeni biçimler almıştır. On sekizinci yüzyıl muhafazakârlığı, din ve devlet arasında geleneksel yapılanmanın bir savunusu iken on dokuzuncu yılda yapısal bir dönüşüm yaşanmış olup bu minvalde Doğu ve Ortaçağ İslam'ına ait siyasal ve kültürel kurumların canlandırılmasına dönük talepler söylenmeye başlanmıştır. Gelenekçi ve muhafazakâr terimlerinin birbirlerinin yerine kullanılması ile din ve

³⁸Süleyman Seyfi Ögün, a.g. e. , s. 98.

³⁹C.Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri", s. 80.

devlet yapılarınca tanımlanan mevcut durumu korumayı amaç edinen Batıcılık karşıtı hareketler kendini göstermiştir. İslam gelenekselciliği, çağdaş devlete karşı toplumsal bir direnişin ifadesi olarak benimsenmiş, ümmet ideolojisi ise geçmişe duyulan nostalji sınırında görülmüştür.⁴⁰

Osmanlı siyasal merkezinde yaşanan seçkin parçalanması sonucunda muhafazakâr hareketler, gelişen anayasalcılık hareketlerine karşı dini kurumları korumayı amaç edinmişlerdir. Bu bağlamda muhafazakâr hareketler, padişahın mutlak yetki ve otoritesinin kısıtlanmaması gerektiğini söyleyen taleplerini dile getirmişlerdir.⁴¹

Aşırı Batılılaşma olarak eleştirilen bir takım uygulamaların varlığı muhafazakâr tepkiciliğin kendini ifade ettiği noktalar olarak bulunmaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinin kendi pratikleri, özellikle Tanzimat döneminin kendine has varlığı ile belirginleştirmiştir. Muhafazakâr tavrın, yozlaşma ve kendi kimliğinden, tarihinden uzaklaşma söylemleri ile çekmektedir.⁴²

Muhafazakârlar, Batılılaşma/ Modernleşme bağlamında Tanzimat Fermanı ile Osmanlı İmparatorluğu kendisini yabancı olan bir kültürün yanına yaklaştırmakta iken Türk kültürü bozulmaktadır der. İlber Ortaylı ise Tanzimat dönemini şu şekilde tasvir etmektedir:

“Tanzimat tarihi ne dramatik, ne grotesk(gülünç) ne de mutantan bir tarihtir. Kelimenin tam anlamıyla bir trajedidir. Bu toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, devlet adamlarıyla kaçınılmaz bir yazgıya doğru ilerlediği, karanlığın ve gafletin yanında fazilet ve aydınlığın ortaya çıktığı, çöküşle ilerleyişin boğuştugu, Osmanlı tarihinin en uzun asrıdır.”⁴³

Muhafazakâr tavır, Tanzimat Fermanı sonrasında da görüldüğü gibi değişme ve yenileşme karşısında ölçüler ve ilkeler ne olmalıdır ki daha iyi sonuç alınsın diye esas olarak sormuştur. Muhafazakârlık, özellikle Tanzimat'tan itibaren başlayarak

⁴⁰Huricihan İnan, **Siyasal Bütünleşme ve Gelenekselcilik: Japonya Örneği**, Toplum ve Bilim, 25/26 Bahar-Yaz 1984, s. 11-22.

⁴¹Süleyman Seyfi Ögün, **a.g. e.**, s. 100.

⁴²Sâmiha Ayverdi, **Köplüce'deki Köşk**, 4.Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1989, s. 32-35.

⁴³İlber Ortaylı, **Son İmparatorluk Osmanlı-Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek**, s. 53-59.

kültür tarihinde yüz elli yıllık bir yabancılaşmanın olduğundan bahsetmektedir. Bu bağlamda kültürün tarih gibi an içinde oluştuğu ve süreklilik olduğu vurgulanmaktadır. Tanzimat'tan sonra ise asıl olarak devam fikrinin kaybedildiği söylenmektedir. Sürekli arayışlar, her şeye yeniden başlama heyecanı hatta karmaşık bir takım durumlar doğurmuştur. Muhafazakârlık, o eski günlerin sağlam, sıhhatli zenginliklerine bir daha sahip olunamadı diye belirtir.⁴⁴

Muhafazakâr düşünceye sahip ve Osmanlı Devleti'nin içine doğmuş bir isim olarak Sâmîha Ayverdi, yenilenmenin ve değişmenin gerekliliğine inanmaktadır. Dolayısıyla, Tanzimat'ı lüzumlu görmektedir ama onun temel prensiplerle ilgili hassasiyetleri vardır. Yapılacak düzenlemeler sırasında, Türk milletinin tarihi ve kültürel kimliğinin ve uzun asırlar içinde oluşmuş milli-manevi değerlerin ihmal edilmesine karşıdır.⁴⁵ Şu şekilde kendini ifade eder:

“Yenilenme şarttı ama şarklı hüviyetinden sıyrılarak yapmaya kalkmak yanlıştı. Geriliğin doğru tespiti gerekti. Devleti kuruluşuna sadık kalarak ıslah etmek lazımdı. Softalıkla dinsizliğin ortasındaki hakiki Müslümanlık ruhunu diriltmek icap ederdi. Teşhisi doğru koymak lazımdı.”⁴⁶

Bu minvalde milli hafızasını kaybeden Türk aydınına, Sâmîha Ayverdi tarafından dikkat çekilmektedir ve bu konuda şunları anlatır:

“Batıyı kıble kabul ederken, bunu ne azim bir iflasa karşılık elde ettiğinin farkında olmadan geleneklerini, iftiharlarını ve tarihini çiğneyerek asırlar boyu biriktirdiği sermayesini silkip atarak kendi kendini mahkûm etmiş bulunuyor. Bu, kendini inkârden gelen safillik içinde ne ölçüde küçüldüğünü anlayıp ne zaman geri dönecektir.”⁴⁷

Osmanlı Devleti dönemi için muhafazakâr tavır, Tanzimat Fermanını hazırlayanların Batı karşısında aşağılık duygusundan kurtulamadıklarını ve bunun için de milli bir tavır gösteremediklerini söylemektedir. Tanzimat İnkılâbının en

⁴⁴Sâmîha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, 2. Baskı, Kubbealtı Neşriyatı, 2012, s. 132-135.

⁴⁵Prof. Dr. Mehmet Demirci, **Mesih paşa İmamı**, Yıl:34, Sayı:2, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Nisan 2005, s. 35.

⁴⁶Sâmîha Ayverdi, **Ne İdik Ne Olduk**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1985, s. 175.

⁴⁷**A.e.**, s. 180.

zayıf tarafı, bir ilmi ve fikri temelinin bulunmaması diye belirlenmektedir. Bir mütefekkeri, bilhassa birleştirici, milli-ilmi bir ideolojisi yoktur.⁴⁸

Yenisini kurmadan eskisini yıkan, temel değerleri sarsan inkılâp hareketine karşı eleştirileri bulunan muhafazakârlık, politik dünyayı anlatırken kalıcı değerlere bağlanmayan insanların ferdi-siyasi sosyal sarsıntılara karşı ayakta duramayacaklarını söylemektedir.⁴⁹

1.3. Türk Muhafazakârlığını Sorunsallaştırmak

Muhafazakâr düşüncenin kendi teorik varlığının modernizmle bağlantılı olarak ortaya çıktığı tarihin getirdikleri minvalinde bilinmektedir. Bu bağlamda modernizmi sorgulamak öncelikli uğraş niteliğine erişmektedir.

Modern kavramının öncelik/sonralık dikatomisi üzerinden bir değişimi vurguladığı bilinmekte ve bu değişimin nesnesini ise toplum oluşturmaktadır. Modernleşme kuramının ayırıcı noktası olarak değişimi ‘’gelişme’’ adı altında bir değer yargısı olarak öne çıkarması görülmektedir.⁵⁰ Modern düşüncenin rolü, yüksek hacimdeki ticareti olanaklı kılan büyük gemilerin yapımındaki mühendislikte; ticaret şirketlerini büyük düşünmeye iten kredi kuruluşlarının oluşumunu sağlayan modern iktisat kuramlarında, mutlak monarşinin feodalite sonrası yeni üretim ilişkilerini taşıyamaması sonucu ikame edecek yeni yönetim anlayışlarının fikri temelinde yatmaktadır. Aydınlanma bu minvalde, hem eğitim hem bütçe yönetiminde hem de siyasette kuramdan uygulamaya, eleştiriden iyileştiren reformcu eyleme geçişi anlatmaktadır.⁵¹ Ancak, modernleşme kuramına ait ideolojik görme biçiminin bir sığınağa sahip olup kapsayamadığı bir tarihsel arka plan olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Batılılaşma kavramı, Nilüfer Göle’nin

⁴⁸Prof. Dr. Sema Uğurcan, **Sâmiha Ayverdi**, Yıl:34 Sayı:2, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl, Nisan 2005, s. 82.

⁴⁹**A.e.**, s. 83.

⁵⁰İlber Ortaylı, **Son İmparatorluk Osmanlı- Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2006, s. 37-38.

⁵¹ Onur Kınlı, **a.g. e.**, s. 45-46.

edebiyata kazandırdığı ‘‘Batı dışı modernlik’’ fenomeninin tutarlı ve dayanaklı savlarına bakıldığında sıkıntılı bir kullanımı kendi içinde barındırmaktadır.⁵²

Batı dışı modernlik kavramı, değişen modernlik deneyimi üzerine farklı coğrafya ve kùltürlerin konumunu yeniden düşünme uğraşısının bir parçasıdır. Batı-dışı kavramı, modernliğin dışında kalma durumunu değil, batılı olmayan ama modernliğin etki alanına girmiş toplumları anlatmaktadır. Daha ötesinde, Batı-dışı modernlik kavramı, Batılı olmayan toplumların modernlik ile arasındaki ilişkinin edilgen değil aynı zamanda üretken olabileceğini söylemiştir. Modernlik ile Batı’nın arasındaki özdeşlik ilişkisinin kırılması beraberinde alternatif çoğul modernlik modelleri sorusunu gündeme getirmiştir. Bu durum, modernliğin farklı coğrafi ve kùltürel havzalarda yeniden şekillenip şekillenemeyeceği üzerine düşünmeye zorlamaktadır.⁵³

Bu yüzden modernlik kavramının, Batı dışı modernlik anlayışı ile Osmanlı Devleti ve Türkiye modernleşmesindeki yeri üzerine bakmak gerektiği düşünülmektedir. Özellikle, Aydınlanma’nın gelişme başlığı altında yaptığı tarihsizleştirme, muhafazakâr tepkiciliğin doğmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, bir doğu-batı çatışmasına kısır döngü şeklinde girilmektedir.

Doğu-Batı çatışmasının 18. yüzyılın sonunda başladığı söylenirken terim olarak Türk modernleşme hareketinin hayatına Tanzimat döneminde girdiği anlaşılır. Osmanlı klasik devrinde doğululuk ve batılılık kavgası yoktur. Diğer taraftan doğululuk-batılılık çatışmasının adı ise aslında ananın korunup korunamayacağı meselesidir. Özellikle 19. yüzyıl edebiyatına bu durum yansımıştır. Ahmet Midhat’ın Felatun Beyle Rakım Efendi adlı kitabında, yozlaşma kavgası ve kimliği koruma gayreti anlatılmıştır.⁵⁴ Bu bağlamda modernlik fazlası kavramı ile, modernleşme doğrultusunda Batı dışı toplumların daha merkezi ve öncü olabileceğine bile dikkat çekilmektedir. Nilüfer Göle bunu bir örnekle açıklar: ‘‘Kamusal alan, Batı toplumlarında başlangıçta işçi sınıfı ve kadınları dışlayarak bir burjuva alanı kurmuştur. Batı’dan farklı olmak üzere birçoğ başka ÷lkenin

⁵² A.e. , s. 48.

⁵³ Nilüfer Göle, a.g. e. , s. 133.

⁵⁴ A.e. , s. 151-155.

modernleşme projesinde kadınlar merkezi konumda olmuş hatta kamusal alanın sınırlarının temel taşıını oluşturmuşlardır. Bu bağlamda kadınların kamusal görünürlüğü, yurttaşlık ve kadın hakları söyleminin Türk modernliğinin belkemiğini teşkil ettiği görülmektedir. Türk modernleşme projesinde kadınlara yüklenen ilerlemeci ideal, kadının kamusal alandan dışlandığı ve seçme-seçilme hakkının verilmediği birçok Batılı ülkenin tarihsel modernleşme güzergâhından farklı bir süreci oluşturmuştur.’’⁵⁵

Modernlik Batılı toplumların kültür, bilim ve eylemleriyle şekillenmiş, bunun dışında kalanlar ise modernliğin tarihinin yazımında kenarda kalanlar olarak anlatılmıştır. Bu durum ‘‘Zayıf Tarihsellik’’ olarak adlandırılır.(Nilüfer Göle, bunu batılı olmayan toplumların modernlikle aralarında kurdukları bağımlı ilişkinin adıdır diye ifade eder.)Batı modernliğinin dışında, gerisinde kalanlar, kendi kültür ve tarih güzergâhlarının yolunda evrilerek değil, o yolu geride bırakarak ilerleyebileceklerine ve modernleşeceklerine inanmışlardır. Bu toplumlar şimdiki zamanlarıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış olanlardır.⁵⁶ Dolayısıyla, kendilerini gelecekte ya da idealleştirilmiş geçmişte yeniden kurgularlar. Kemalizm’in yapmak istediği değişim-dönüşüm de zayıf tarihselliğin içinden, esasında bir idealleştirmeyi işaret etmektedir.

Kemalist projenin içeriğine bakıldığında mektebi, mahallenin yerine koymaya çalıştığı görülür. Kemalizm’in mahalleyi mekteple ihtiva etmeyi amaçlayan formalizmi, bu amacı gerçekleştirebilecek bürokratik rasyonaliteden yoksunluğu ile birlikte karşılaştığı tarihsel engelleri bastırmaktan başka bir yola müracaat etmemiştir. Kemalizm’in ilmihali, tarihsel Batılılaşmaya karşı üretilen girişimlerin kazanımlarını kullanmak yerine dışlamayı tercih ettiğinden öğretilen her şeyi neredeyse sıfırdan başlatmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle dile, tarihe, iktisada ve bu alanlarda somutlaştırılmaya çalışılan milli kimliğe yönelik çabalar bir sonuç vermemiştir. Kemalizm’in ilkeleri, sözdelik düzeyinde görünmektedir.⁵⁷

⁵⁵ A.e. , s. 41.

⁵⁶ A.e. , s. 135.

⁵⁷ Ahmet Çiğdem, a.g. e. , s. 133.

Modernleşmenin Osmanlı'nın son döneminden itibaren devlet eliyle sürdürülmesi hususu dikkate alındığında, Türk muhafazakârlığının sorunsallaştırılması yolunda, Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e Türk devlet geleneğini göz önüne tutmak dikkate değerdir. Bu bağlamda Kemalizm'in içeriğinin analiz altına alındığı görülür. Söz konusu analiz dolayısıyla da muhafazakârlık çeşitli tartışma başlıkları ile kendini gösterir.

Muhafazakârlığın organik devlet yaklaşımı, modernleşmenin faili olarak devletin yerini anlamak için önemlidir. Muhafazakârlık için devlet kavramı, Türkiye'de modernleşme yaklaşımı ve muhafazakârlığın konumu açısından analitik bilgiler içermektedir.

Organik devlet kavramına ilişkin boyutlar şu şekilde anlatılmaktadır:

“İnsan ihtiyaçları ve istekleri doğal, evrensel, önceden belli, doğuştan verili, topluma öncel ya da toplumdan ayrı değildir. Aksine toplum tarafından biçimlendirilirler. Bir insanın istek ve ihtiyaçları, toplumsal konum ve kültür tarafından belirlenir. İnsan, insan olması hasebiyle değil özgül bir gruba ait olması hasebiyle haklara sahiptir. Devlet ise insan aklının ya da iradesinin yapay bir inşası değil, tarihinin bir ürünüdür. Geleneğinin, dil, din ve kültürünün bir ifadesidir. Organik devlet kavramında devlet, her biri eşit haklara sahip bireylerin bir araya gelmesinden ibaret olmamalıdır diye anlatılmaktadır. Görev ve hakların, konum ve sorumluluğa bağlandığı, birbirine bağımlı bireylerin bir hiyerarşisidir. Aydınlanmış bir despot ya da devrimci bir komite tarafından devlet yukarıdan değiştirilemez. Ancak devlet, tarihsel kurum ve geleneklerin tedrici evrimiyle değişebilir.”⁵⁸

Muhafazakâr sıfatı, Türk modernleşmesine siyasal rejimin kurumlaşıp, kendini bir mevcut durum olarak var etme sürecinde otoriter-devletçi karakter açısından uymaktadır. Türk Cumhuriyetçiliği vazifelere borçlu gördüğü bir yurttaş tipini varsaymıştır, bu anlamda Osmanlı ceberut ve patrimonyal devlet geleneği muhafaza edilerek modernleşmiştir. Ayrıca iktisadiyat ve burjuva üzerindeki denetimiyle ve inşa ettiği devlet mitosunu ile devleti siyasal bakışın kalbi olarak inşa etmiştir.⁵⁹

⁵⁸ A.e. , s. 135.

⁵⁹ Tanıl Bora, a. g. e. , s. 15-16.

Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşüm sürecinde devleti tarihsel ve doğal paternalizmiyle, toplumun yaratıcı özünün ifadesi için siyasal ve toplumsal seferberlik yapmakla yükümlü tutmuşlardır. Devlet, vatandaşların(şahsiyetlerin)kendilerini gerçekleştirebilmeleri için gereken siyasal, toplumsal ve kültürel koşulları sağlamakla ilgili görülmüştür. Köklü bir modernleşme hamlesinin olabilmesi için, kendisini ulusun yaratıcı ifadesi ile bir tutan devletin, kültürün birleştirici unsurlarını harekete geçirmesi beklenmiştir.⁶⁰

Kemalist kültürçülük anlayışı içinde yer alan milliyetçi romantizm, gelenekçi-muhafazakâr aydınların devlet paternalizminin temelini oluşturmaktadır. Romantik-kültürcü bakışla, devlet paternalizmi toplumun endüstrileşmesini, sanayileşmesini ve günlük hayatın dünyevileşmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda, gelenekçi muhafazakâr aydınların, Kemalist devletin kurucu ilkelerini eleştirmedeği görülmektedir. Onun yerine Kemalist modernizm anlayışına zenginlik katacağı varsayılan alternatif bakış açıları anlatmışlardır.

Türkiye'de muhafazakârlık; modernliğin siyasal eleştirisi olarak değil, modernliğin radikalliğini yumuşatan, modernliği günlük yaşama tercüme eden siyasal bir dil olarak kullanılmıştır. Batı'daki mevcudiyete bakıldığında ise muhafazakârlığın öz bilincini kazanmasında Fransız Devrimine duyduğu tepkinin yeri bellidir. Türk muhafazakârlığı için de kendi karakterini kazanmasında cumhuriyetin aynı görevi üstlenmesi incelenmek istenmiştir. Türk muhafazakârlığı ise gerek muhafazakâr entelektüelliğin cumhuriyetin kurulmasına gönüllü ya da gönülsüz desteği ile gerekse cumhuriyetle hesaplaşmanın getireceği muhtemel sonuçların hareketin meşrutiyetine zarar vereceği düşüncesiyle cumhuriyete tepkisel bir var oluş göstermemiştir.⁶¹

Gelenekçi-muhafazakâr tavır, yasa önünde eşitlik, mülkiyet hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi cumhuriyetin şekillendirdiği biçimsel özgürlükleri savunmuştur. Ancak söz konusu savunma bazı farkları belirginleştirmiştir. Korumacı devlet-

⁶⁰C.Nazım İrem, **a.g. e.** , s. 88.

⁶¹**A.e.**, s. 60.

bireysel girişim, ferdiyetçilik-cemiyetçilik, özgürlük-düzen, eşitlik-hiyerarşi, yerellik-evrensellik, dincilik-dindarlık, değişim-denge, tutuculuk-modernizm arasındaki bir dizi kavramın üzerinde temellenen gelenekçi-muhafazakâr eklektisizm, erken Cumhuriyet dönemi orta yol arayışlarının felsefi-siyasal dili haline gelmiştir.⁶²

Cumhuriyetçi muhafazakârlara göre Kemalist modernlik atılımı, dönemin Batıcı ve hümanist aydınlarının varsaydıkları gibi ne bir geç Aydınlanma hareketi ne de bir uygarlaştırma siyaseti öngörmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlık içinde Kemalizm ne 18.yüzyılın Aydınlanmacı-akılcı bakışı ne de 19.yüzyılın pozitivist-hümanist hareketleri ile ilişkilendirilir. Cumhuriyetçi muhafazakârlar, Batı'nın ikinci bir fikir cereyanı ile bağlanmak amacıyla olmuştur. Kemalist bakış, Batı'nın ilerlemeci- Aydınlanmacı geleneğinden ziyade karşı-Aydınlanmacı yüzünü oluşturan ruhçu-romantik geleneklerle ilişkilendirilmiştir.⁶³

Türkiye'de iki taraf olarak gösterilen, radikal pozitivist batıcılar ve ideal düzeni Asr-ı Saadet döneminde bulan İslami tepki, kendilerini bugünün veya halin gerçek sahibi olarak görmemektedir. İnsanın tarihi bir varlık olduğu kabul edilmekte ancak onu tarih zaviyesinden görmenin kolaylıkla maziperestliğe, eski şekillerin esaretine, dini olsun ya da olmasın skolastiğe götürebileceğinden endişe duyulmaktadır. Batıcıların gelecek düşü ile İslami tepkiciliğin geçmiş düşü için bugün ve hal aşılması gereken tarihsel bir an ve durumdan başka şey değildir. Cumhuriyetin muhafazakâr gelenekçi bakışı ise bu çatışmanın ortasında şekillenip bir orta yol bulmaya çalışmıştır.⁶⁴

Muhafazakâr entelektüellik içinde bir fikir hareketi olarak cumhuriyetçi muhafazakârlık, köklerini Aydınlanma felsefesine bağladığı fikre dayalı aksiyon siyasetini, sezgici romantik temalarla tanımladıkları kalp gözü kavramının siyaseti ile eleştirmiştir. Her an etkin bir siyasal aktör olarak halkın günlük mücadelesinin kutsanmasına yönelen ve korunacak ne var ise onu halin içinde arayan bugüncü bir

⁶² Nazım İrem, **a.g. e.**, s. 77.

⁶³ Nazım İrem, **Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-5 Muhafazakârlık Cildi, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 116.

⁶⁴ C.Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri**, s. 86.

siyasal tarzın, Türkiye’de sağ siyasetin öngördüğü değişim siyasetinin tanımlayıcı teması haline gelmesinde etkili olmuşlardır.⁶⁵

Batı dışındaki dünyada muhafazakârlık, Batı’nın meydan okumasına ve modernleşme süreçlerine karşı otantik uygarlığın öze dönerek yeniden dirilişine ilişkin gelenekselciliğin izinde gelişmiştir. Bu bağlamda, klasik modernleşmeden klasik bir sapma yolu olarak idealleştirilen Alman örneğindeki romantik-muhafazakâr devrimcilik çizgisi, batı dışı dünyada gelenekçi muhafazakâr çizgiyi anlamak için önemlidir. Almanya’daki gibi üçüncü dünyada da, geleneği diriltme, laikleşmiş milliyetçi akımlarda geleneği/özü/aslı yaratma hedefi, modernist değişimci-ilerici yönelimlerle muhafazakârlık arasında akrabalık doğmasına yol açmıştır.⁶⁶

Muhafazakârlığın genel olarak sağ ideolojilerle özdeşleştirilmesi ya da bu ideolojilerin tamamlayıcı ögesi olması onun tepkici karakterini gösterir. Bu tepkiciliğin kendini ifade etmesi geleneği savunusu biçimini alabileceği gibi, geleneğin dünyasının dönüşümünü hedef alanın reddi olarak da görülebilmektedir.⁶⁷

Otantik kültürün, özünü aslını korumak ve işin doğrusunu yaratmakla, toplumu modernleşme arasındaki iç bağıntı ve süreklilik muhafazakârlığı modernleşme ve liberalizmin gölge olgusu kılmıştır.

Muhafazakârlıkla modernlik arasındaki refakat ilişkisinin modernleşmeyi gecikerek yaşayan toplumlarda daha belirgin olduğu görülmektedir. Bu noktada modernleşme sürecinin muhafazakâr bir tarzda ilerlediği anlaşılmaktadır. Muhafazakârlığın hakikati; bir politik doktrin, bir ideoloji ya da her ikisine nüfuz etmiş biçim ve bir düşünce üslubu olarak belirlenebileceği gibi, her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenen bir tavır ya da ruh hali olarak da anlaşılabilir. Türk modernleşmesi ise muhafazakâr bir duruş ve düşünüş refakatinde gelişmiştir. Türk modernleşmesine hakim olan paradigma yani Kemalizm, kuşkusuz

⁶⁵ A.e. , s. 116.

⁶⁶ Tanıl Bora, a. g. e. , s. 25.

⁶⁷ Süleyman Seyfi Öğün, a. g. e. , s. 121.

muhafazakarlığa karşıttır; modernist, inkılapçı, ilericidir. Yine de soyut hümanizmacılık ve kozmo-politik Batıcılığın güçlü savunucuları olmasına rağmen, bu yönelim Türk modernleşmesine hâkim çizgi değildir. Hâkim olan, Ziya Gökalp ile anlatılan ama sadece ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımı ile belirlenmiştir. Modernleşmenin(yeni medeniyeti) Türk ruhunu(Türk kültürünü) ihya edeceğini düşünen bu zihniyet, Türk İnkılâbına içsel olan muhafazakâr damarı anlatmaktadır.⁶⁸

Türk muhafazakârlığı sorunsallaştırılması yolunda, İslami olan muhafazakârlık ile devlet muhafazakârlığının ortak paydası olarak anti-komünizmin varlığı görülmüştür. Devlet muhafazakârlığı ile İslami söylemi birbirine yaklaştıran, İslamiyet'in muhafazakârlık olarak belirmesine yol açan ideolojik sıva milliyetçi muhafazakâr söylem olmuştur.

Milliyetçi-muhafazakâr söylem, milliyetçiliği aslımızı ve geleneğimizi koruyacak bir değer olarak vazederek, Cumhuriyetçi-evrenselci millet anlayışından doğabilecek yanlış anlamaların önüne geçmeyi amaçlamıştır. Milliyetçilik anlayışı dolayısıyla yapılan değerlendirmelerde cumhuriyet dönemi gelenekçi muhafazakâr kesimin kanıtları anlaşılmaktadır.

Muhafazakâr tavır içinde görülen aşırı milliyetçilik, eski örgütlenme ve bağlılık kavramlarının çözülmesinin yol açtığı sosyal ve psikolojik bir krizdir. Dil, yasal sistem ve ekonomide devletçe yürütülen bir dizi reformlar eski sistemin altını oymuş ve bir kimlik krizine yol açmıştır. Milliyetçiliğin Türkiye'de her kesim için yükselen bir damar olduğu dönemde milliyetçi yazılar, bu krizin boyutları ile eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çabalarını göstermektedir.

Türkiye'de eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çabaları, gelenekçi-muhafazakârların erken Cumhuriyet döneminde ve sonrasındaki genel problemleri dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin son dönemine dair muhafazakâr analizler yapmak açısından da dikkate değer olarak görülmektedir.

⁶⁸ Süleyman Seyfi Ögün, **a. g. e.**, s. 101-103.

1.4. Erken Dönem Cumhuriyet Muhafazakârlığı

Barbarlarla medeniler arasındaki fark, medenilerin bu farklılığa müteakbil bir davranış teknolojisi geliştirebilmelerinde yattığı söylenmektedir. Bu beceri ve söz konusu beceri ile örtüşen bilgi, her ideolojinin hayat damarı olarak görülür. Böylece modern bireyin çağrılmasını kolaylaştıran ikiliklerin(kamusal-özel, erkek-kadın, boş zaman-iş)yeniden üretilmesini teminat altına alan bir üst kültür gelişir. Bu bağlamda, resmi ideolojilerin medenileştirici görevinin, bu üst-kültüre istinat ettiği açıktır. Avrupa'nın kurulması, Alman birliği ya da Batı uygarlık düzeyine erişme ideallerinde, Napolyon, Bismarck ve Mustafa Kemal böylesi bir kültürün verimlerini kullanmışlardır.⁶⁹

Kemalizm'in ya da bu adla örtüşen pratiklerin bütünü toplumun tamamı tarafından kabul görmemiş, diğer taraftan bu bir reddin ifadesi de sayılmamıştır. Çünkü Kemalizm'in Kemalist damarı bu topluma ve onun tarihine ait olarak ifade edilir. Ancak, Kemalizm'in kendi tarihini kurmada gösterdiği başarısızlık, toplumla kurduğu ve kurmayı düşündüğü ilişki arasındaki bir mesafeden kaynaklı olarak göze çarpmaktadır.⁷⁰Bu mesafenin sonuçlarını, bugünkü sağ siyasetin atmosferinde görmek mümkündür.

Türkiye'de resmi ideolojinin bütünlük iddiası, devraldıkları alanın bütünlüğünün dini temelli oluşundan neşet ederek kendini göstermiştir. Bu yüzden Kemalizm'in taşıdığı dinsel ton, sadece Kemalizm'e gösterilen, gösterilmesi beklenen saygının biçiminden değil, aynı zamanda Kemalizm'in meşrulaştırılma formlarından da türetilmektedir.⁷¹Cumhuriyetçi muhafazakârlarda⁷² analizlerinde bu dini temelli yapının yarattığı çelişkiyi meşrulaştırma ve Kemalizm'i anlamlandırma arayışlarında olmuşlardır. Bu da daha çok, cumhuriyetin kurulması ile birlikte kültürel eksenli tartışmaları gündeme getirmiştir.

⁶⁹ Ahmet Çiğdem, **a.g. e.** , s. 29.

⁷⁰ **A.e.** , s. 32.

⁷¹ **A.e.** , s. 31.

⁷² C. Nazım İrem, **Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, s.111.

Muhafazakârlığın Türk siyasetal düşünce hayatında felsefi-siyasetal bir dil olarak berraklaştığı en kritik dönem radikal modernizm tasavvurunun politik uygulamalara dönüştüğü erken cumhuriyet dönemidir. İslam-Osmanlı geleneğinin toplumsal ve bireysel gösterimlerinin yıkılarak yerine ulus geleneğinin kurulduğu ümmetçi evrenselci anlayıştan, ulus tekilliğine geçiş, modern dünyayı yaratan ekonomik, siyasetal ve toplumsal süreçler tarafından şekillenmeye başlamıştır. Bu bağlamda şu söz, gelenekçi-muhafazakâr cumhuriyetçi kuşağının içinde bulunduğuş koşulları anlamak açısından önemlidir:

“Modern olmak bir paradoks ve tezatı yaşamaktır. Bir yandan bütün değerleri, hayatları ve toplumları kontrol ve yok edebilecek geniş bir bürokratik örgütlenme ile güçlenmek demek iken aynı zamanda bu güçler ile karşılaşp onların dünyasını değıştirmek ve kendi dünyamız haline getirmek için karşı konulmaz bir kararlılık içinde olmaktır. Hem devrimci hem muhafazakâr olmaktır.”⁷³

Geçmişin yıkılarak geleceğın yapılması, topyekün modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak devletin modernlik düşüncesinin en belirgin uygulamalarını yaptığı erken cumhuriyet dönemi, gelenekçi-muhafazakârlığın inşa yılları olmuştur.

Ulusçu, cumhuriyetçi, laik ve siyasetal meşruiyetini halktan alan bir siyasetal rejimin kurulması, kentleşme, sanayileşme, kapitalist ekonominin ilerlemesi ile kendini anlatan modernlik fikri, Cumhuriyetin yeni muhafazakâr üslubunun içine doğduğuş ortama şekil vermiştir. Bu minvalde, 1930’lu ve 1940’lı yıllar “şuurlu muhafazakârlığın” olgunlaştığı yıllardır.

1932 yılında Kadro dergisinin yayınlanması ile ortaya çıkan ilk yarı bağımsız aydın örgütlenmesi, cumhuriyetçi seçkinler arasındaki parçalanmanın da ilk örneklerinden birini teşkil etmiştir. Kadro aydınlarının Türk İnkılâbının ideolojisini yapma niyetleri karşısında Peyami Safa’nın Kültür Haftası ve Baltacıoğlu’nun Yeni Adam dergileri etrafında toplanan aydınlar, Kemalist İnkılâbın rakip bir kavramsallaştırmasını yapmak istemişlerdir.⁷⁴

Kadro dergisi kendi karşıtlarını su yüzüne çıkartarak, erken Cumhuriyet dönemi aydın öbekleştirmesini berraklaştırması açısından önemlidir. Kadro’nun

⁷³C. Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığın Kökenleri**, s. 55.

⁷⁴ Süleyman Seyfi Öğün, **a.g. e.** , s. 123.

tarihsel materyalist tezleri, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun ananeci, Peyami Safa'nın muhafazakâr, Ahmet Ağaoğlu'nun şahsiyetçi ve Hilmi Ziya Ülken'in ahlakçı tezleri, kimi noktalarda Mustafa Şekip Tunç'un Bergsoncu felsefesiyle de çakışarak ortak felsefi-siyasal zemin yaratmışlardır. Bu bağlamda, Süreyya Aydemir'in Kemalist İnkılâbın önündeki engellerin başında Ağaoğlu'nun liberalliğini, Ülken'in mistisizmi ve ahlakçılığını, Baltacıoğlu'nun mefkureciliğini ve Tunç'un Bergson'u izleyen anlayışını görmesi tesadüf değildir.⁷⁵

Gelenekçi muhafazakârlar kendi eğilimlerini, Kemalist modernizm anlayışının felsefi-siyasal ve estetik sonuçlarını anlamaya dönük bir Kemalizm ve modernizm yorumu olarak belirtmişlerdir.⁷⁶

İçine doğduğu Kemalist modernist ideal anlayışını içselleştirip farklılaştıran, gelenek ve muhafazakârlık çevresinde ortak bir felsefi-siyasal dil oluşturan şuurlu muhafazakârlık, Kemalizm'in modernist anlayışına alternatif bir anlayışın ilk argümanlarını geliştirmeyi amaçlamıştır.⁷⁷

Gelenekçi- muhafazakâr çevre, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde derinleşerek, Cumhuriyet döneminde devralınan ikircikli yapının son bulması yönünde Kemalist iradenin kurumsallaşmasını, Türk toplumunun tarihsel krizinin son bulması yönünde verilmiş tarihi bir cevap olarak değerlendirmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlara göre Kemalizm daha başka rejimde olmayan "orijinal bir hayat anlayışına" işaret etmektedir. Bu hayat anlayışının en temel özelliği yenilik değil yaratıcılıktır. Söz konusu çevreye göre devrimin yaratıcı niteliği hem geçmişten kopuş anlayışını yansıtmakta hem de tarihsel süreklilik idealini barındırmaktadır.⁷⁸

Cumhuriyetçi muhafazakârlar, Türk İnkılâbını ve Kemalizm'i kendi farklı yolları ile yorumlama arayışına girmişlerdir.⁷⁹ Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi eski muhafazacı hareketlerden uzaklaşmıştır. Çünkü savaştan yeni çıktığı için bir

⁷⁵A.e. , s.131-135.

⁷⁶C.Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri**, s. 62.

⁷⁷A.e. , s. 69.

⁷⁸A.e. , s. 72-75.

⁷⁹Nazım İrem, **Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, s. 106.

işbirlikçi bağlantısı ile Osmanlılık ve Osmanlı devleti kötü çağrışımlar ile anlatılmaktadır. Örneğin bir muhafazakâr olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu için muhafazakârlık kavramı olumlu bir içerik barındırmamaktadır. Muhafazakârlık, ona göre Kemalizm'in İslami muhaliflerini, hilafeti, Osmanlı İslam kurumlarının canlandırılmasını anlatmaktadır. Kemalist yönetici seçkinler, muhafaza talebini Osmanlı siyasal, sosyal kurumlarını koruma ve canlandırmaya yönelik irticai talep olarak görmektedir. Baltacıoğlu dolayısıyla ananecilik terimini kullanmıştır.⁸⁰

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların, liberalizm ve sosyalizm karşıtı tutumları modern Batı toplumlarının yaşamakta olduklarını söyledikleri krizle yakından ilgilidir. Şöyle ki, cumhuriyetçi muhafazakârlar, Batı'da yaşanan hakikat bunalımının başlıca nedeninin ekonomik değil kültürel olduğunu düşünmüşlerdir. Söz konusu aydınlar, Batı'nın bir makine medeniyeti haline geldiğini, bu kültürel ortam içinde insanın kendi var oluş koşullarına yabancılaştığını ve yaratıcılığını kaybederek sıradanlaştığını vurgulamışlardır. Aynı kültür buhranının Türk dönüşümü içinde tekrarlanmaması için insancı felsefenin önemi cumhuriyetçi muhafazakârlar tarafından anlatılmıştır. Sosyalizm ve liberalizm gibi katı ideolojilerin, ekonomizmden kaynaklanan indirgemeci insan ve toplum anlayışları nedeniyle Türk inkılâbının asıl hedefi olan kültürel kalkınmanın şartlarını tespit edemeyeceği söylenmiştir.⁸¹

Türk batılılaşması adı konmadan ve üzerinde tartışılmadan zaruri sebeplerden ötürü başlamıştır. Bir süreçle karşılaşp içine girilince Batı(yani Avrupa'nın batısı)tartışılmış, bu durumun etrafında da ideolojik tutum alan gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Türkiye'de sağ ve sol, sermayenin, işgücünün ve bölüşüm kavgasının etrafında oluşmaktan çok bir kültürel seçimin, bir tarz-ı hayat seçiminin ve bunların mümasili olan farklı dünya görüşlerinin adı olmuştur. Batılılaşma ise askeri bir imparatorlukta, askeri nedenlerle başlayan bir değişim olup ve karşı değişim hareketi de buna göre değerlendirilmektedir.⁸² Bu

⁸⁰ Gökhan Çetinsaya, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Osmanlılık**, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-5, Muhafazakârlık Cildi, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 377.

⁸¹ Nazım İrem, **‘Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**”, s. 110-112.

⁸² İlber Ortaylı, **Avrupa ve Biz-Seçme Eserler-1**, s. 36.

ortamda cumhuriyetçi muhafazakârlar, kültürel kalkınmanın şartlarını tespit edebilmek için Bergson'un felsefi anlayışını takip etmişlerdir.

Batı ilerlemeci geleneğin alt dalı olarak tanımlanabilecek romantik, ruhçu, irrasyonalist, Bergsoncu anlayış, Kurtuluş Savaşı sırasında bağımsızlık ideolojisinin bir parçası olarak siyasallaşıp bir tarz-ı hayat seçimi ile kendini göstermiştir. Bu yönelimin 1930'lu yıllara doğru, liberalizm ve sosyalizm karşıtlığı ile ferdiyetçilik-cemiyetçilik ayrılığına düşmeden kendisini cumhuriyetçi muhafazakârlar şeklinde anlattığı incelenilmektedir.⁸³

Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, Doğu formalizminin bir örneği olarak gördükleri İslam skolastisizmine karşı ağır bir milliyetçilik vurgusu içinde anlattıkları kültürcülük hareketini, ümmetçilik anlayışı ile tezat bir şekilde Kemalist ulus-devlet anlayışına yaklaştırmak istemişlerdir.⁸⁴

1930'lu yılların cumhuriyetçi aydınlarının düşün dünyasını şekillendiren sorunların başında dini dünya görüşünün çözülmesi, dinin siyasal ve sosyal etkilerinin bertaraf edilmesi ve yeni toplumsal örgütlenmenin hangi ilke ve kavramlar üzerinde kavramsallaştırılacağı gelmektedir.⁸⁵

Kendisini gelenekçi/ananeci olarak tanımlayan İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve bir muhafazakâr olarak Peyami Safa gibi erken cumhuriyet dönemi etkin aydınlarının felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat alanlarındaki eserlerinde dine özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak dine yapılan bu vurgu yeni cumhuriyetçi inanç anlayışı olarak gösterilen ait olmadan inanmak modeli çerçevesinde İslam'ın geleneksel ruhundan köklü bir sapmayı da işaret etmektedir.⁸⁶ Bundan dolayı, cumhuriyet döneminde gelişen yeni gelenekçi muhafazakârlığın temelde din merkezli bir anlayış olduğunu ileri sürmek kestirme bir yaklaşım olarak görülebilir. Muhafazakârlığın; felsefi düşüncenin hikmetleriyle

⁸³ Süleyman Seyfi Ögün, **a.g. e.**, s. 96.

⁸⁴ **A.e.**, s. 114.

⁸⁵ C.Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri**, s. 58-59.

⁸⁶ Süleyman Seyfi Ögün, **a.g. e.**, s. 96.

donanımlı, politik değil kültürel olarak müesseseleşmiş, ahlaki hikmetleri ön plana çıkaran bir üst kültürcü dindarlık anlayışını savunduğu bilinmektedir.⁸⁷

Bir cumhuriyetçi muhafazakâr olarak Peyami Safa, bir garplı karakter vardı ve biz onu kaybettik diye anlatır. Ona göre bunun iki sorumlusu vardır; birincisi Eş'arilik ve Gazali'nin temsil ettiği teoloji diğeri ise teokratik bir devletin otoritesi ile güçlenen Gazali ile birlikte Muhyiddin-i Arâbi'nin ve Mevlana'nın temsil ettiği tasavvuftur. Bu noktada teokrasi ve teoloji karşıtlığı, bir muhafazakârlık hastalığı olarak görülmektedir. Peyami Safa'nın romantik bir özelliği, dinsel olmayan bir mistisizmi tahayyül etmesidir. Ona göre, mistisizmin öznesi otantik dinsel tecrübe değil, insani-ruhsal melekeler, duyuş-seziş gücü(mistik enerji), mistik-özne insandır(ruh filozofları). Cumhuriyetin erken dönemindeki muhafazakâr tahayyülde bu bağlamda referans noktası, başta Bergson'un anlattığı gibi Batılı irrasyonalist hayat felsefesidir.⁸⁸

Peyami Safa'nın küçük kültürel geleneklerin batıl itikadlarını yansıtmaya son derece eğilimli olan tasavvuf mistisizmine ve ilahiyat karşıtlığına yatkınlığı muhafazakârlığın genel bakışına uygun bir tutarlılık ile işaret edilir.⁸⁹ Diğer taraftan yine bir muhafazakâr olan Yahya Kemal'in din ve Milliyetçilik/Millet hakkındaki tutumu, muhafazakârlığın İslamcılık ve Milliyetçilikle olan ayrım hattını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yahya Kemal dine, iman yönünden ziyade cemaat ve atmosfer yönünden önem veriş i ile klasik bir muhafazakârdır. "Mücerret İslam"a karşı, cemaatin tabii hali olan yerli ve yaşayan İslam'ı önce anlatır.⁹⁰

Gelenekçi muhafazakâr aydın kesimi, Batı'nın içinde bulunduğu bir kültürel krizden bahsetse de dinin Türk toplumu içindeki yerini yeniden kurgulama müdahalesi ile modernizmin nasıl yaşanacağına ilişkin kendilerine özgün bir sorunsallık yaratmışlardır. Şöyle ki, muhafazakârların en radikal müdahalesinin

⁸⁷ A.e. , s. 112.

⁸⁸ A.e. , s. 121.

⁸⁹ A.e. , s. 123-124.

⁹⁰ Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri**, s. 82.

dinin bir tarihi ve dini inancın toplumsal şartları olduğu vurgulanarak, dinin sosyolojileştirilmeye ve tarihselleştirilmeye çalışılmasıdır.⁹¹

Gelenekçi muhafazakâr çevrenin yerleştirme ideali ile yarattığı din, toplum, devlet ve şahsiyet modeli Kemalist Cumhuriyet'in geleneksel İslami grupla arasına koyduğu ilk engeldir. Geleneksel dini formalizmini ve bunun ümmetçilik anlayışını bu çevre siyasal bir sonuç olarak görmektedir. Söz konusu ümmetçilik anlayışı Doğu evrenselciliğinin bir örneği olarak anlatılmaktadır.⁹² Cumhuriyetçi muhafazakârlara göre modern zamanlarda din, siyasal ve toplumsal normları tanımlayacak bir kurum olmaktan çıkmıştır. Yeni modern zamanda, kişi ve toplum bütünlüğünü sağlayacak ahlaki ilke ve değerlerin yaratılması gerektiği belirtilmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlara göre dini terbiyenin ortadan kalkması ile ona bağlı olan eski ahlâklılık da kalkmıştır. Yine de din ve ahlâk arasındaki bağlantının kopmuş olmasının insanları ahlâksız ve vicdansız yapamayacağı söylenmektedir. Bu bağlamda, gelenekçi muhafazakârlar, dünyevileşmiş kültür ile geleneği karıştırmaya çalışıp yeni değerler sistemini oluşturmaya uğraşmışlardır. Bilginin tamamen inancın yerini alması yadırganırken din ve inanç uzlaştırılmaya çalışılmış, ait olmadan inanma anlatılmak istenmiştir. Bu şekilde toplumsal bütünleşme amaçlanmıştır.

Din ve içine doğduğu kültürel iklim ilişkisinin araştırılması, dinin insan yapıp etmelerinin toplamı olan bir tarihi olduğunun ve dinlerin içine doğdukları kültürel, toplumsal, iktisadi ilişkiler sisteminin dinamikleri içinde değişimler yaşadığının vurgulanması, dinin modern toplum içindeki yeni şeklinin araştırılmasını sağlamıştır. Gelenekçi-muhafazakâr için din, modern toplum içindeki yeni yerini her türlü toplumsal ve bireysel faaliyet üzerindeki emredici hükmünden vazgeçerek alacaktır.⁹³ Geleneksel- muhafazakâr radikalizmin kaynağı, geleneksel dinin inanç anlayışının reddedilmesine dayanmaktadır. Bütün bu müdahaleci radikalizm anlayışının varlığına rağmen cumhuriyetçi muhafazakârlar beşeri hafızanın saf halde aktarımından bahsetmişlerdir.

⁹¹ Süleyman Seyfi Ögün, **a.g. e.**, s. 143.

⁹² **A.e.**, s. 151.

⁹³ C.Nazım İrem, **Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri**, s. 90.

Erken dönem cumhuriyetçi muhafazakârlara göre beşeri hafıza, şahsiyetin özgünlüğünü ve yaratıcı gücünü verir ve en saf hal şeklinde yerel-ulusal gelenekler yoluyla nesiller arası aktarılır. Bu bağlamda cumhuriyetçi muhafazakârlara göre modernleştirici devletin örgütleyici siyasaları korunmalıdır. Çünkü geleneği yaratmak imkânsızdır.⁹⁴ İnsan ve toplum, gelenekçi muhafazakârlara göre bir model doğrultusunda şekillendirilemezler. İnsanın gelişmesi, şahsiyetinde bulunan özgürlük ve kültürün içinde yer alıp onu sürekli kılan gelenek ile sağlanır, kavranamaz öz bu bağlamda önemlidir. Organik bir toplum görüşünü paylaşan cumhuriyetçi muhafazakârlar, etkilendikleri oluş felsefesinin genel anlayışı ile toplumu devamlı bir değişim ve kendiliğinden bir oluş hali ile görmektedir. Bu bağlamda gelenekçi muhafazakârlar kendilerini toplumun ve şahsiyetin irrasyonel özünü araştıran kâşifler olarak ortaya koymuştur.⁹⁵

Akıl-hayat karşıtlığı, cumhuriyetçi muhafazakârların felsefi anlayışlarını şekillendiren en önemli temalara yol açmıştır. Bu karşıtlığı iki farklı siyaset olarak tanımlayan cumhuriyetçi muhafazakâr kimliği ile Mustafa Şekip Tunç “ananeyle dayalı aksiyon siyaseti” ile “fikre dayalı aksiyon siyaseti” şeklinde bir ayrımı dile getirir. Ananeye dayalı aksiyon siyaseti, örf ve âdetleri, ananeleri tarihi icapların eseri olarak görerek toplumsal değişimi kendiliğinden ve tedrici ilerleyen bir süreç olarak görmektedir.⁹⁶ Peyami Safa’nın hayattan doğan inkılâplar kavramında olduğu gibi ananeye bağlı aksiyon siyaseti içinde akıl, insan dünyasını düzenlemek açısından verimli olmayan araç olarak anlatılmaktadır.⁹⁷ Yani gerek Mustafa Şekip Tunç, gerekse Peyami Safa’nın açıklamalarında akıl, insani var oluşu bütünüyle anlamak imkânına sahip değildir. Akıl karşısında hayat, kendiliğinde ve doğal varoluş hallerinin yaratıcısı olarak kutsanmaktadır. Akılcı düşüncenin içine düştüğü zihincilik hastalığından dolayı yaşamın çeşitliliğini kavrayamadığını belirten cumhuriyetçi muhafazakârlar, soyut biçimciliğe dayanan akli düşüncenin hayatı standartlaştırdığını anlatmaktadır. Bu bağlamda, kendiliğinden oluşlar içinde

⁹⁴ A.e., s. 112-117.

⁹⁵ A.e., s. 118.

⁹⁶ Süleyman Seyfi Öğün, a.g. e. s. 152.

⁹⁷ A.e., s. 161.

değişen hayat ve varlığın, akli planların dar ve soğuk planları içine sığdırılamayacağı söylenmiştir.⁹⁸

Bir erken cumhuriyet dönemi muhafazakârı olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu, yerel kültür ve tarih için modernitenin evrensel kurumlarının gelenek ile tanıştırılacağı alana işaret etmektedir. Bu bağlamda, modernizmin Batı dışı toplumlardaki köksüzlüğüne karşı yerel bir tarih yaratmayı amaç edinmiş, bu tarihi yaratırken de her türlü evrenselcilik iddiasını reddetmiştir.⁹⁹

İnkılâbı “’tadında bırakıp” makula döndürmek, modern muhafazakârlığı özetleyebilecek bir noktadadır. Modernizmin; kurma, yaratma ve yeniyi başlatma merakını muhafazakârlığın direniş ruhunda yaşatmak klasik romantiklerin rastlanan bir özelliğidir.¹⁰⁰ Peyami Safa’da bu durum fazlaca belirgindir. Türk İnkılâbından evrensel önemde dünyayı değiştirici bir cevher çıkarma iddiasından, inkılâpların yanlışlıkları ve aşırılıklarına karşı şiddetli bir tepkiye yönelmiştir.¹⁰¹

Peyami Safa, laikliğin Batı medeniyetinin şartı ve esası olarak düşünülmemesi modernleşmenin gelenek düşmanlığı olmadığını ve batı medeniyetinin geleneklerden doğduğuna yönelik muhafazakâr inkılâp noktalarına değinmiştir.¹⁰²

Yahya Kemal Beyatlı ise Türkiye’nin düşünce dünyasında klasik muhafazakârlığın gelişimine uygun olarak, bir duruş ve duyustur. Kendini siyasal değil kültürel düzlemde ifade eder. Hilken muhafazakâr birisinin tabii duruş ve duyusuna sahiptir. Yalın, saf doğallıktan, otantiklikten değil, gelenek ve otantik olan hakkında yeniden oluşturulmaya çalışılan modern bir görüşten bahseder.¹⁰³ Bu bağlamda, onun Batı’yı çok iyi tanıyan biri olduğu söylenebilir.

Ahmet Hamdi Tanpınar onun hakkında ilk eşit konuşan adam demektedir. Yahya Kemal’in Batılılaşma/modernleşme konusundaki düşüncesi modernleşmenin

⁹⁸ Nazım İrem, **Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, s. 115.

⁹⁹ **A.e.**, s. 133.

¹⁰⁰ Süleyman Seyfi Ögün, **a. g. e.**, s. 111.

¹⁰¹ **A.e.**, s. 140.

¹⁰² **A.e.**, s. 142.

¹⁰³ Nazım İrem, **Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, s. 151.

kısmi ayıklamalarla yürüyemeyecek bir süreç olduğunu fark etmesidir. Bu idraki ona, kendilik cevherine olan tutkusu anlattırmıştır. Bu bağlamda, medeniyeti bütünlüklü idraki ile medeniyet-kültür ayırımına ve aritmetik bir sentez anlayışına iltifat etmez.¹⁰⁴

Yahya Kemal, soyut ve sentetik olana karşıdır. Nihat Sami Banarlı, Yahya Kemal'in milliyetçilikten daha kıymetli bir hal olarak gördüğü milli oluşa önem verdiğini söyler. Milliyetçiliğin ve millî değerlerin teorize edilmesi ve bu teorik tutuma dayalı soyut milliyetçilik ona itici gelir. Yahya Kemal'in millilik ölçüsü, kendimizin ve kendiliklerimizin edebiyatından söz edişi gibi "zaten" kendinde, kendiliğimiz olanın saflığını bozmamaktadır.¹⁰⁵

Yahya Kemal'i ilk planda kim anlatır diye düşünüldüğünde Tanpınar ilk sırada gelmektedir. Tanpınar, Yahya Kemâl'i kalp adamı sıfatıyla anlatmıştır. Yahya Kemâl'in geleneği işleyerek modern muhafazakâr bir duruşu var iken, Tanpınar bu duruşu işlemiştir.¹⁰⁶

Ahmet Hamdi Tanpınar, yeni medeniyet ile eski kültür arasında sentetik bir ilişki tasarlamayı tersler iken, hayatta bütünlük ve devamlılık fikrini bir ruh bütünlüğü içinde yeniden kurmak istemiştir. Din ve geleneği, eski kültürü(mazi) kalıplamadan ve unsurlarına ayırmadan bir bütünlük fikrinin dayanağı ve ilham kaynağı olarak önemsemiştir.¹⁰⁷

Nihat Sami Banarlı, Yahya Kemal Enstitüsünün yöneticiliğini yapmıştır. Bu arada, Sâmîha Ayverdi de bu enstitünün kuruluşunda çalışmıştır. Cumhuriyet laisizmini, Osmanlı-Türk İslâm anlayışının ahengini bozan yeni vurguyu gelenek dışı sayar ve şöyle der;

"Milletin mânevî hayatını hiçe saymak gafletinin sonucu... Ruhumuzu zedeleyip zevkimizi karartan dalalet erbabı..." ve Banarlı, Ziya Gökalp'a yönelttiği eleştiriler ile milliyetçi değil, eskisi gibi olmalıyız diye anlatır. Kudretli

¹⁰⁴ Süleyman Seyfi Öğün, **a.g. e.** , s.161.

¹⁰⁵ Gökhan Çetinsaya, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Osmanlılık**, s. 119.

¹⁰⁶ **A.e.** , s. 61-63.

¹⁰⁷ **A.e.** , s. 71-73.

hükümetlerin ve Hikmet-i Devlet(ordu-millet anlayışı)kavramının savunuculuğunu yapar. Kurulu düzen ve devlet mitosuna bir bağlılık simgeler.¹⁰⁸

Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, Kemalist modernizmin bilimci pozitivist anlayışının geri plânında kalan nasıl bir din ve nasıl bir İslâm sorularıyla siyasi merkezin ortasında olmasa da kıyısında yer bulabilen cumhuriyet kuşağının ilk temsilcileridir.¹⁰⁹ Osmanlı dönemi millet sisteminin cemaatçi yapısında köklü bir değişimi öngören ve geleneksel sistemin dini kozmolojisinin aydınlanmacı-bilimci anlayışla yer değiştirdiği cumhuriyet modernizmi, gelenekçi muhafazakâr metinler içinde yeni yorumlara kavuşmuştur. Bu tarihi yorumun araştırılması, erken cumhuriyet döneminde muhafazakâr, gelenekçi, şahsiyetçi, kültürcü ve ahlâkçı eğilimlerinin, hangi felsefî ve siyasi durum alışlar çerçevesinde yakınlaştıklarını göstermesinin yanı sıra tek parti dönemi sonrasında Türk siyasi hayatının merkezi haline gelecek olan muhafazakâr-liberal aykırılığının hangi felsefi-siyasal ön kabuller üzerinden geliştiğinin anlaşılması açısından önemli bilgiler içermektedir.¹¹⁰

Cumhuriyetçi muhafazakâr tahayyülün motif ve temalarını birbiriyle ilişkilendirerek bu tema ve motiflere Türk modernliğinin değişik aşamalarında ne tür siyasi anlamlar yüklendiğini tanımlamak, Türk siyasi merkezine sağdan yaklaşıırken karşılaşılan ideolojik yapının kurucularını tespit etmek açısından kesin bir öneme sahiptir. 1930’lu yıllardan itibaren Türk inkılâbını, tâlî bir yorum olarak anlatan cumhuriyetçi muhafazakârlık, çok partili hayata geçişle birlikte, Türk modernleşmesini bugüne taşıyan liberal ve milliyetçi yönelimli siyasi hareketlerin, rejim içinde sağcı bir nitelik kazanmalarını sağlayan temel motif ve kavramlarına bağlantı kurulduğu felsefi- siyasi bir uğrak olmuştur.¹¹¹

¹⁰⁸ A.e., s. 122.

¹⁰⁹ Nazım İrem, **Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, s. 165.

¹¹⁰ A.e., s. 62.

¹¹¹ Nazım İrem, **Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler**, s. 107.

II. BÖLÜM

SÂMIHA AYVERDİ ÜSLUBUNA DAİR TARİHSEL SEYRİ İZLEMEK

Bu bölümde ilk önce Sâmiha Ayverdi'nin düşünce iklimini şekillendiren tarihsel ve kişisel mihraklarını bulmak için belli başlı noktaların mevcudiyetine bakılacaktır. Bu minvalde, ailesi ile ilgili olarak anlattığı iki farklı dünya görüşü, İstanbul'daki kültürel yaşam şekli, büyükannesinin yazarın anlattıklarına göre kişisel bağlamda etkisi önemlidir.

Daha sonraki bölümde yazarın İstanbul'a dair gözlemleri üzerinde durulmuştur. Mistik bakış açısı ile anlattığı üslubu eserlerine dair metin analizi ile belirlenmiştir. Ona göre imparatorluğun başkentinde yaşam, mânevî bir kaynaktan beslenmektedir ve insanın ruhsal bir varlık olduğu görülebilmektedir.

Ayverdi için bir mekân olarak İstanbul'un kendi düşünsel atmosferinin oluşumunda yeri gösterilmek istenmiştir. Osmanlılık yazar için bir zaman tezahürünün içini anlatırken İstanbul ise bu zamanın geçtiği mekânı göstermektedir. Sâmiha Ayverdi'ye göre Türk toplumunun manevî anlamda ait olduğu ve Müslüman-Türk'ün coğrafi ve tarihi anlamda somutlaşmış hali İstanbul'dur. Bu bağlamda, asırların getirdiği gelenek- görenek zinciri İstanbul için vurgulanmak istenmiştir. Söz konusu bu devamlılık Ayverdi için, her nesilde işlenip kuşaklar arası aktarımı ifade eder.

Muhafazakâr bir tutum bağlamında İstanbul için geçmişin şu an içindeki varlığını yok saymak kültürel bilincin de yokluğunu gösterir. Ayverdi'ye göre bu bilincin var olmamasında toplumlar, kimliksel olarak tarihsel süreç içinde yer ve direnç gösteremezler. Bu bağlamda Sâmiha Ayverdi, İstanbul'a dair romanlar ve diğer yazın türleriyle eser vermeyi bir idealizm minvalinde görmüştür. İstanbul Ayverdi için hem kendisi hem de ait olduğu topluluk bağlamında Müslüman-Türk kimliğinin yaşanmış ve evrilerek yaşanacak özelliklerini barındırır. Bunu gelecek kuşaklara göstermek ise yazar için bir borç niteliğini taşır.

Bölümün üçüncü kısmında ise Osmanlılığın Sâmîha Ayverdi için ne demek olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, Ayverdi'nin doğduğu dönem tarihsel bağlamda vurgulanmaktadır. Yazarın kendi hayatında ilk önce bir İstanbul yazarı olması ve bu minvalde bir Osmanlılık idealini kurguladığı sonucuna varılmıştır.

Osmanlı Devleti, kendine özgü bir millet sistemi olarak adlandırılan yapı ile var olmuştur. Ancak, 19.yüzyıla gelindiğinde ulusçuluk akımının etkisiyle yapısal dinamiklerde değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Osmanlı Devlet erkânı, söz konusu yüzyılın fikir cereyanlarının imparatorluktaki etkilerine cevap vermek istemiştir. Bu bağlamda, Tanzimat bürokrasinin varlığı ve dönemin kendisi; devlete dair yaşanan değişim döneminin taşıyıcısı olarak görülmüştür. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sistemin birçok önemli krize gebe olduğu dönemde yaşamını sürdüren Sâmîha Ayverdi üzerinde Osmanlılık kimliği ve kurduğu bakış görülebilmektedir.

Ona göre her sosyal yapının kendine has bir bünyesi vardır. Bu bünye tarihi gelişmelerle oluşmuştur. Tarihi seyrin ortaklaştığı en büyük sonucu ise Ayverdi, Osmanlı toplumunun en dışını kaplayan dini bir çeper olarak anlatır. Bu bağlamda, toplumsal dönüşümün nasıl olması gerektiğini kurgular.

Osmanlılığa özgü yaşam şeklinde yaşanan değişim yazarın eserlerinden yola çıkarak söz konusu bu bölümde anlatılmıştır. Sâmîha Ayverdi'nin kendi yaşamının varlığı bu bağlamda bir kanıt olarak gözükmektedir. Ayverdi içinde bulunduğu dönemi anlatma gayreti içinde bulunmuş bir yazardır. Bu noktada, yazara göre maddi cihette gözlemlerinin manalı bir öze dayandığı açıktır. Buradaki muhafazakâr tutum, yerelliğe dair vurgu ile kendini gösterir. Muhafazakâr tutumun olanı benimsemek konusundaki tavrı; İstanbul'un kendine has özelliklerinin varlığı, bu varlığın şehrin içinde yaşayan toplum tarafından oluşturulması ve yine bu şehrin insanlarını etkilemeye devam etmesi bağlamında izlenebilmektedir. Söz konusu hayattan doğan yaşam şekline ilgi, Sâmîha Ayverdi'nin muhafazakârlığını anlatmaktadır. Bütün bu varlığın, imparatorluğun son dönemine dair değişimi sırasındaki meçhullüğü Ayverdi'nin en önemli sorunsalı olmuştur. Yazar tarafından eski ile yeni arasında ortaya çıkan bir boşluğun varlığına dikkat çekilmiştir.

Ayverdi'ye göre eskiyi yıkmak değil, devre göre yenilemek önemlidir. Ona göre eskisi olmayanın yenisi olmaz.

Sâmiha Ayverdi için mazi, bugünün içindedir. O, geçmişini bu bakışla görmektedir. Yazar için, fosilleşmiş bir yapıya sığınmak söz konusu değildir. Ancak devirler ve şartlar değiştiğinde bu durumun, o toplumun kökten değişimi bağlamında etkilememesi gerektiğini söyler. Eğer etkilenme söz konusu olursa, o topluluğa ait olan ruh kaybolur denmektedir. Ruh kaybolursa tarih şuurunda kopma söz konusu olur. Ayverdi için tarih şuuru bir kültürel farkındalığı gösterir.

Bölümün son kısmında ise tezin bütün içeriğine dair fıkırsel dayanak anlatılmak istenmiştir. Bu bağlamda Sâmiha Ayverdi'nin kendi yaşamından ilham bulduğu düşünsel zemin gösterilmiştir.

Ayverdi, mensubu olduğu Rifâiliğin bir yaşayarı olarak anlatmak istediklerini ortaya koymuştur. Ona göre Rifâilik 20. yüzyılın gereklerine uygun bir tasavvuf yaşam tarzını anlatır ve hocası Kenan Rifâi ise bu noktada bir yol gösterici olarak Sâmiha Ayverdi'nin yaşamında kendine yer bulmuştur.

Sâmiha Ayverdi'nin tasavvuf üzerinden kurduğu yaşam üslubu anlatımı, kadınlar için çizdiği yani anlatarak inşa etmek istediğinin temelini göstermektedir. Bu bölümün varlığı ile yazarın hangi düşünce ve üslup kisvelerine göre kadınların kamusal alanda yeni duruşlarını, modern dünya içinde çizmek istediği belirtilmiş olmaktadır.

2.1. İstanbul'un Fatih Semti ve Ayverdi'nin Yaşamına Dair İlk Zamanlar

Sâmiha Ayverdi için değişmez öz değerler vardır ve bunlar mazide yaşanmıştır. Özellikle yazar, çocukluğunun ilk dönemlerinde yaşadıklarını, belli değerleri bulmak anlamında geleceğinin en önemli anları olarak belirtmiştir. Bu bağlamda, Sâmiha Ayverdi'nin kendi muhafazakâr düşüncesinde kadınlara ilişkin bir hat çizmek için hayatının nasıl dinamikler içinde başladığını görmek önemlidir. Kuşkusuz ki, İstanbul'un Osmanlı Devleti'nin yıkılıp yerine tamamen farklı bir

sistemin geldiği ortamında eski ile yeni yan yana durmuştur. Sâmiha Ayverdi, yeni gelen değerlerin ve sistemin eskiye ne yaptığı konusunda bir dönem tanığı olarak önemli gözlemler yapmıştır. Bu durumu yazdıklarında izlemek mümkündür. Kendi hayatını ve çevresini derin sorgulamalar altına sokmuştur.¹¹²

Sâmiha Ayverdi'nin doğduğu ev Fatih'te, Şehzadebaşı'nın Toprak adını taşıyan sokağındadır. O devrin Şehzadebaşı'sı seçkin ve ünlü kişileri barındıran bir semttir. Bahçe tarafından komşuları Viyana Sefiri Galip Bey, Sefir Bey'in komşusu ise Evrenoszade Şehime Hanım'ın sonradan Darülelhan olan konağıdır. Selahaddin Molla, Şam Valisi Naşit Paşa ve Sâmiha Ayverdi'nin dedesi Hilmi Bey'in ağabeyi Meclis-i Maliye reisi İbrahim Efendi ise mahallede yaşayan diğer kimselerdir. Üç tane kiralık evden birinde ise hecenin beş şairinden olan Orhan Seyfi Orhon'un babası oturmaktadır.¹¹³ Sâmiha Ayverdi, Şehzadebaşı semtini şöyle anlatır:

“Şehzadebaşı, iki sıralı çayhaneleri, hem iş, hem keyif yeri olan berberleri, sağlı sollu tiyatroları, aynı ipliğe dizilmiş tespîh taneleri gibi, tek bakışta, tek hattın üstünde bir bütün oldukları halde, her biri içlerine topladığı muayyen zümrelerle dolup boşalan başlı başına birer müstakil varlık idiler. Bu yekpâre âhenk, bu dizili olduğu nizamı sadakat ve itaati borç bilen tespîh, zamanın eli o ipliği aşındırıp koparınca kadar böyle kaldı. Şehzadebaşı çayhanelerinin her biri, müstakil vasıfları ve çeşnileri içinde, ayrı zümrelerin karargâhıydı. Bunların bazıları en ağır meclislere, fikre, edebiyata, musikiye kucak açıp, çeşitli maksat adamlarını baş başa getirirken, bir başkası, küçük devlet memurlarının buluşmalarına zemin hazırlar, bir diğerinde halli vakitli esnaf ve halk tabakası birleşerek yârenlik eder, bir diğeri ise, işi gücü mahalle sınırını aşmayan inat sahipleri ve mirasyedilerle dolup boşalırdı.”¹¹⁴

Sâmiha Ayverdi çevresindekilerin, kendi ruhlarının temizliği için özel arayışlarının olduğundan bahseder ve şöyle der ‘‘Ne tuhaf eskiden insanlar, yalnız beşeri kederler ve sevinçler için gülüp ağlamazlardı. O devirlerde ruhani bir zevk yüzünden gözyaşı dökmesini bilen kimseyi, bir ney sesi, bir şiir, bir sema, bir zikir

¹¹²Hicran Göze, **Maveradan Gelen Ses**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, s. 8.

¹¹³A. e. s. 12.

¹¹⁴Sâmiha Ayverdi, **İstanbul Geceleri**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, Ekim 2003, s. 38-39.

de coşturur ve ağlatırdı ama bu gözyaşında, gülmenin zevkinden daha üstün bir haz, bir sürur ve bir şevk vardı ‘’ diye yazar.¹¹⁵

Sâmiha Ayverdi, söz konusu bu şifahi kültürün kaybedilmesiyle irfan ve cemiyet hayatının temelinden sarsıldığını söylemiştir.¹¹⁶ Ona göre; eskiden bekçinin, sakanın, sütçünün dahi kendi küçüğüne ve çevresine öğreteceği, söyleyeceği bir şeyleri vardı. Mektebi, medresesi olmayan, nesillerin nesillere emanet ettiği bu geleneksel bilgi, iliklere işlemiş bir hikmet ve irfan kaynağı idi. Ayverdi, eski adam, evinde çocuklarına, torunlarına; iş yerinde ya da kahvehanede eşine, dostuna, dedesinin, babasının veya kendisinin başından geçen faciaları anlatmayı bir vicdan ve iman borcu sayardı diye belirtmiştir.¹¹⁷

Sâmiha Ayverdi’nin annesi, büyükannesi ve çevresi bu şifahi kültürü yüklenmiş insanlardır. Ayverdi’ye göre onlar çocuklarına ve torunlarına kendilerini ve dünü anlatmışlar, beraber büyüyen ve kökleri derinlere uzanan kültür ağacının devamlılığını sağlamışlardır. Eski İstanbul yaşayışı ve konak hayatının yanında Sâmiha Ayverdi’nin özellikle büyükannesi Halet Hanım’ın şifâhî kültürünü, yıkılış devrinin hatıralarını, asker babasının selamlık sohbetlerinde konuşulanların izlerini yazarın eserlerinde bulmak mümkündür.¹¹⁸

Sâmiha Ayverdi’ye göre büyük annesi Halet Hanım çocuk yaşında kaybettiği annesinden; edep, erkân, ev kadınlığı ve hüneri almıştır ve kendi büyükannesi Zekiye Hanım’ın mânevî mirasçısıdır.¹¹⁹

Halet Hanım, Sâmiha Ayverdi için örnek alınacak kadın tipidir. Yazar, onun etrafına karşı yardımseverliğinin yanında ziyankâr olmayan tutumlu biri olduğunu anlatır. Diktiği dikişten arta kalan ipliği atmayarak kullanılması için saklayan ve bunu da etrafına telkin eden, sayılı günlerde giyilmesi mümkün olan elbiselerin gündeliğe vurulmasına karşı çıkan ‘‘Eskisi olmayanın yenisi de olmaz’’ diyerek

¹¹⁵ Kazım Yetiş, **Sâmiha Ayverdi’nin Hayatı ve Eserleri**, Türk Edebiyatı-Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 112.

¹¹⁶ Hicran Göze, **a.g. e.**, s.21.

¹¹⁷ **A.e.**, s.32.

¹¹⁸ Kazım Yetiş, **Sâmiha Ayverdi’nin Hayatı ve Eserleri**, s. 120.

¹¹⁹ **A.e.**, s. 136.

israf etmemeyi düstur haline getiren tipik bir İstanbul hanımefendisidir.¹²⁰ Öyle ki Halet Hanım'ın Sultan Aziz'in kızı Saliha Sultan'ın sarayına olan davete giderken bile elbisesine dair sade-gösterişsiz ama dikkatli tavrı, Sâmîha Ayverdi'nin dikkatini celb etmiştir. Bu bağlamda, bütün bu çevresindeki modellere dair dikkatli bakışları, Sâmîha Ayverdi'nin hayatının köşe taşlarını oluşturmuştur.¹²¹

Sâmîha Ayverdi ve ailesi için yazların geçirildiği mekân Anadolu Hisarıdır. Yazlığa gitmek bir İstanbul yaşayış tarzı olup aile de bu geleneğe bağlıdır. Sâmîha Ayverdi ve ailesinin yazlarını geçireceği Çamlıca'ya taşınmalarına bakıldığında şu hadise ile cereyan ettiği görülmektedir. Anadolu Hisarı'nda bir akşam yemek vakti duvarda akrep görmüşler, anneanneleri Halet Hanım "uğurdur çocuklar, ev alacağız, maşa ile tutup dışarı bırakın" diyerek hayra yormuştur. İşte tam o sırada kapı çalınmış, bitişik köşkün sahibinin oğlu Çamlıca'da satılık, uygun bir ev olduğunu haber etmiştir ve sonuç olarak paranın denkleşmesi ile ev satın alınmıştır. Bu noktada Halet Hanım'ın inanca dair bir kültür aktarımı yaptığı görülmektedir.¹²² Sâmîha Ayverdi seneler sonra bu hadiseyi şöyle hükme bağlar:

"Akrep, büyükannemin yorumu, satılık ev... İşte üç meçhullü bir muamma bir muadele... Fakat bizim için bunun pek de örtülü kapalı bir sır tarafı yoktu. Zira biliyorduk ki yormak kader levhinde hazır ve bil kuvve bekleyen ham tasavvuru olgunlaştırıp zuhura getiren vasıtaydı. Onun için de yormak bir nevi talep oluyor ve kuvvede olan macerayı çekip fiile getiriyordu."¹²³

Sâmîha Ayverdi ailesinin ikinci evladı olarak doğduğunda, babasının ondan beş sene evvel dünyaya gelmiş kardeşinden sonra, ikinci evladının da erkek olmasını istediğini öğrenir. Daha sonra ise bu erkek evlat tutkusunun kırk gün devam ettiğini anlatır. Babasının çelimsiz, zayıf kızına duyduğu aşırı muhabbet, belki de evlat terbiyesinde bir aksaklık meydana getirir, hatta tehlikeli bir yara olabilirdi diye bahseder.¹²⁴

¹²⁰ Hicran Göze, *a.g. e.*, s. 10-12.

¹²¹ Elifhan Köse, *Muhafazakâr Bir Kadın Portresi Olarak Sâmîha Ayverdi: Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek*, Fe Dergi, 2009, s. 16.

¹²² *A.e.*, s. 50.

¹²³ Sâmîha Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 85-86.

¹²⁴ Hicran Göze, *a.g. e.*, s. 53.

Annesinin ise kızını, oğluna tercih edecek bir düşkünlükle sevdiğini söyleyen Ayverdi, bu tercihte göstermeye çalıştığı başlıca sebebin kuvvetli oğluna kıyasla çelimsiz olan kızının daha fazla itinaya muhtaç olduğu keyfiyetidir diye anlatır. Küçük yaşına rağmen bütün bunların farkına vararak annesi ve babası arasında çift sevgi ortasında adeta tedirgin olduğunu Ayverdi'nin yazdıklarında okumak mümkündür.¹²⁵ Yine de sonuç bağlamında söylemek istediğini şu şekilde belirtir:

“Gerek babam gerek annemle iki dost olarak yaşamamış olsaydım, bir Müslüman-Türk terbiyesinde arpa boyu yol alamazdım. Onun için siz analar ve babalar da evlatlarınız ile arkadaş olun, bir ebeveyn çizgisi içinde sizi sayınsınlar, fakat bu hürmetin harcı malzemesi içinde sevgi bulunsun. Siz onları sevin, onlar da sizi sevsinler. Onlara gösterdiğiniz itimatla, evlatlarınıza gerçekleri söyleyecek dostları sizler olun.”¹²⁶

Sâmiha Ayverdi'nin ailesi ile birlikte yazları geçirdiği Çamlıca ile ilgili unutamadığı bir anısı büyükannesi tarafından kendisine ve abisine koyulan yasakla ilgilidir. Ağaca çıkmayı seven Sâmiha Ayverdi için komşu evin bahçesinde oynamaya ancak bir şartla izin çıkmıştır, ağaçtaki meyvelere el sürülmeyecektir. Ayverdi, meyveler olgunlaşıp yere düşse dahi yemeye yeltenmiyor, meyveleri toplayıp sepete dolduramayacak ise ağaca çıkmanın ne anlamı var diye düşünüyordu. Hatıralarında acaba o zaman komşunun meyvesini çalıp yeseydim zevkim bugünkünden fazla mı olacaktı diye yazar ve devam eder ...”ama marifet benim değildi. Bu, komşunun hududunu geçme pasaportumuzu tasdik eden ailemin kafamıza armağan ettikleri büyük emanetti. Hele ki onların teşviki ve hoşgörüsü olsaydı, meyveleri yer zaten kimse toplamıyor, çürüyecek diye kendimi teselli ederdim” diye yazar ve ekler: “Haram ile helali, doğru ile eğriyi, güzel ve çirkini mektep sıralarına oturmadan öğrenen bir nesil ne kadar bahtiyardır” diyerek hükmünü verir.¹²⁷

Bu hüküm yazara göre, ailenin ne kadar önemli küçük bir topluluk olduğunu ve çocuğa ilk erdem tohumlarının orada atıldığı gerçeğini ortaya koymaktadır.

¹²⁵ A.e. , s. 55.

¹²⁶ Sâmiha Ayverdi, *Arkamızda Dönen Dolaplar*, s. 187.

¹²⁷ Sâmiha Ayverdi, *Ne İdik Ne Olduk*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2000, s. 90.

Sâmiha Ayverdi, kendi çocukluğunu aile yaşantısının nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak bir inceleme tahtası şeklinde görmüştür.

Sâmiha Ayverdi evlerinin selamlık odalarının, kendi tabiriyle bir akademi taslağı olduğunu söyler. Siyasi, fikri ve edebi sohbetlerin yapıldığı selamlık dairesini pek çok seçkin kişi doldurmaktadır. Sâmiha Ayverdi, bir kitabında şöyle bahseder:

“Bir vakitlerin cihan devleti olan Osmanlı İmparatorluğu’nun birkaç paşası, babamın selamlık odasında sık birleşir, buluşur, dertleşir, yarenlik ederlerdi ve küçük bir kız da uğur gibi anlar anlamaz onları dinler, latifelerine güler, ciddi mevzularına ise kulak kesilerek kavramaya çalışırdı. Bu vakitlerde, harem ve selamlığın dünyaları arasındaki farkı da sezmeye başlamıştı. Küçük kızın iki dünya arasında gidip gelen varlığı harem tarafını daha ferahlatıcı bulmaktadır.”¹²⁸

Sâmiha Ayverdi’nin hayatı evinin iki ayrı dünyası olarak böldüğü ortamda geçmiştir. Bir tarafta; dayıları, büyükannesi, annesi ve dadıları, diğer tarafta ise babası ve onun etrafını çevreleyenler vardır. Sâmiha Ayverdi yaşamını haremlik ve selamlık olarak ayırırken selamlık kısmında şu isimleri belirtmektedir. Babası İsmail Hakkı Bey’in çok sevdiği sınıf arkadaşı Ziya Paşa (Osmanlı Devleti’nin son Harbiye Nazırı), Ahmet İzzet Paşa (Osmanlı sadrazamlarından), Hilmi Paşa, Çürüksulu Mahmud ve Ahmed Paşalar, Alâeddin Paşa, Şair Yüzbaşı Ali Nusret Bey (Cenab Şehabeddin’in kardeşi), Hoca Ressam Ali Rıza Bey, Ressam Naşit ve Ressam Sami Beyler.¹²⁹

Söz konusu olan bir küçük kızın, selamlık sohbetlerinden zevk aldığı için odadan çıkmamasıdır. Sâmiha Ayverdi, ne anlayıp anlamadığını bilmez iken bu durumu şöyle ifade eder: “Ama hepsini anlar mıydım? Tabii ki hayır... Yalnız çoğu asker olan bu misafirlerin ağızlarından çıkan sözlerin öyle bir tortusu vardı ki işte o bana kalır ve ileriki zamanlara bir maya olacağını bilmeden bu tortuyu zihnimin bir köşesinde sakladım.”¹³⁰

¹²⁸ Hicran Göze, **a.g. e.**, s. 34.

¹²⁹ **A.e.**, s. 61.

¹³⁰ **A.e.**, s. 71-72.

Birçok ciddi meselenin araya giren latifelerle konuşulduğu selamlıkta, Sâmiha Ayverdi'nin dikkatini çeken irfan ve hikmet dolu deruni yani içle ilgili manevi bir havaya ihtiyaç duyulmamasıdır. Ona göre bu odanın müdavimleri; dürtüst, hamiyetli yani yurdunu, ulusunu, ailesini koruma çabası ve erdemine bağlı ve hatta faziletli kimseler olmakla beraber, mana kapısına kilit vurmuş, Tanzimat'ın ekmeğini yiyerek beslenen nesillerin zihniyeti olduklarından, ata ve dedelerinin yollarından yürümeleri tabiiydi.¹³¹

Sâmiha Ayverdi çocukluğundan itibaren haremlik ve selamlığın dünyaları arasında olduğunu belirtirken bir tercih yapmanın imtihan olduğunu belirtir. Bu durum kendisini olgunlaştıran bir hal olmuştur. Aynı zamanda bir seçimle açılacak kapının haberi mevzu bahistir.¹³²

Küçük yaştan beri gidip geldiği harem ve selamlığın dünyaları arasında hangisini seçeceği Sâmiha Ayverdi'nin özenle üzerinde durduğu bir husus iken artık on dört yaşındadır ve yeni hayatlarını İstanbul'un Çarşamba semtinde sürdürmeye başlamışlardır.

Ayverdi kendi deyimiyle babasının arkadaşlarının kolay, maddeye dayalı bir fikir çilesinin izlerini taşımayan dünyayı mı yoksa haremın ruhlara ferahlık veren; aydınlık, dengeli havasını mı seçecektir.¹³³

O, bu tereddütlü gençlik evresini şöyle anlatır:

“İşte bu yol kavşağında, bir kalemde ne selamlık odasının zihniyetine sırt çevirebiliyor, ne de ana soyunu idare eden zihniyete gözü kapalı evet diyebiliyordum.”¹³⁴

Ayverdi, en yakın arkadaşı dayısının kızı Semihâ ile bu konu hakkında saatlerce konuştuğundan bahseder ve ekler:

“Her iki tarafın katkısı mevzu bahis iken öğrendiklerimin demlenmesi için zaman gerekmekteydi ve aceleye gelmeyecek olan ise bir muhakeme sürecinden geçecek olan vicdani ve dini kanaatlerdi.”¹³⁵

¹³¹Sâmiha Ayverdi, *Ne İdik Ne Olduk*, s. 170.

¹³²Kazım Yetiş, *Sâmiha Ayverdi'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 56.

¹³³*A.e.*, s. 32.

¹³⁴*A.e.*, s. 48-51.

Son kertede seçimini yapan Ayverdi için seçiminde madde ile mana, nefis ve ruh barışmıştır. İleriki hayatının çalışmalarında ve kitaplarında bu durumun ona rehberlik ettiğini belirtmiştir.¹³⁶

Selamlık odasına dair de kesin hükmünü vermiştir. Münevver tabaka milli olmaktan çıkmış fikriyatı ve müesseseleri ile bir yabancı kültürün tozlu aynası olmuştur diye anlatır.¹³⁷ Sâmiha Ayverdi'ye göre aydın sınıf suflör ne derse onu tekrarlamayı adeta iman borcu bilmektedir. Ona göre bu mazisine hürmeti kadar kendisine olan güvenini kaybediş, içtimai, tarihi bir cehalet ve gaflettir. Sâmiha Ayverdi'ye göre münevveri cahil olan bir millet için beka ve devam nasıl düşünülebilir. “Garbın elden düşme her teklifini gözü kapalı benimsemek, adeta münevverin ibadeti olmuştur”¹³⁸ diye belirtir.

Sâmiha Ayverdi'nin hayatının ilk yılları Osmanlı Devleti'nin tarihine ilişkin önemli dönemeçleri içermektedir. Yazar, işgalin ne demek olduğunu bilmediği zamanlarda büyükannesi Halet Hanım'ın anlattıkları ile çok iyi bellediğini söyler.¹³⁹ İnsanların nasıl sefil halde muharebe neticesinde yollara düşüp, sığınacak yer aradığını dinlemiştir.

Sâmiha Ayverdi, savaş atmosferinin hüznü havasından ona anlatılanlardan yola çıkarak, kendisini ferahlatacak düşüncelerle sıyrıldığını hatırlamaktadır; “Dedesı bir şehit, babası ise bir asker değil midir?” Efsanelerden dinlediği kahramanlar ona göre imanı düşmanı perişan edebilir şeklinde düşüncelere sahip olduğundan bahseder.¹⁴⁰

Yazarın ömrünün ilk zamanlarına ait savaş atmosferine dair şu gerçekler ortadadır; Trablus Harbi üç ay içinde bitmiştir. Sırada Balkan Muharebesi ve 1914'te başlayacak olan Cihan Harbi vardır.¹⁴¹

¹³⁵ Hicran Göze, **a.g. e.**, s. 78.

¹³⁶ Nazik Erik, **Sâmiha Ayverdi ve İnsan**, Sayı:127,Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Mayıs 1984, s. 58.

¹³⁷ **A.e.**, s. 120.

¹³⁸ Sâmiha Ayverdi, **Ne İdik Ne Olduk**, s. 143.

¹³⁹ Hicran Göze, **a.g. e.**, s. 34.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 60.

¹⁴¹ **A.e.**, s. 30-31.

Sâmiha Ayverdi, ağabeyi Ekrem Ayverdi'nin Trablus'u İtalyanlar işgal etmiş diye kendilerine haber vermeye geldiğinde beş yaşında olduğunu hatırlamaktadır. Beş yaşından itibaren beş muharebe gören Ayverdi için memleketin büyük dramının başlangıcı Trablusgarp Harbi'dir. Trablusgarp, onun hatıralarında mühim yer tutar ve ailenin fertlerinin ağzından düşmez. Bu satırlar, Trablusgarp'a dair hissiyatın Sâmiha Ayverdi ve onun çevresindeki etkisini anlatır:

‘Evimizde Trablusgarp'ın adı bir kadim dostun ismi gibi sık ve onu fethetmiş denizaslanlarının maceraları ile tekrarlanır, adeta unutulmamasına dikkat edilen aziz bir varlıktan söz edilircesine yâd edilirdi ama bir gün geldi ve beş yaşımın saf ve muzdarip uykusunda Trablusgarb'tan artık evliyalaşmış bir mevta gibi bahsedilir oldu. Zira Garp Ocakları'nın sıra sıra fetih tarihine geçmiş en ucundaki devlete en bağlı olan bu ülke artık bizim değildi. Zira Trablus ölmüştü.’¹⁴²

Sâmiha Ayverdi'nin hayatı Balkan Harbi ile değişmiştir. Trablus işgali sırasında düzenlerinde pek fazla değişiklik olmamış iken Balkan muharebesi sırasında birçok farklılık olmuştur. İstanbul; aldığı göçlerle karışmış, Sâmiha Ayverdi'nin babası askere gitmiştir.

Sâmiha Ayverdi'nin babası İsmail Hakkı Bey, Balkan Harbi için gittiği cepheden iki ay sonra dönmüştür. Rumeli'de artık kaybedilmiştir. Ayverdi'ye göre babasının yüzü bir yenilginin yorgunluğuna sahiptir. Neşesini kaybetmiş, yüzü gülmeyen bir adam olmuştur. Sâmiha Ayverdi için harp bir hikâye olmaktan çıkmış direk olarak babası sayesinde karşısında durmuştur. Memleket, büyükleri erkenden yaşlandıran, küçükleri de olgunlaştıran ve ciddi düşüncelere iten zorlu bir havanın içine girmiştir.¹⁴³

Balkan Harbi sonrasında kaybedilen topraklardan gelen insan kabileleri İstanbul'u doldurmuş. Sokaklar, camiler ve daha birçok yer hastane haline getirilmiştir. Sabun ve şeker yoktur. Karaborsa vardır. Tifüs ve bit salgını görülmektedir.¹⁴⁴

¹⁴²A.e. , s. 27.

¹⁴³ Kazım Yetiş, *Sâmiha Ayverdi'nin Hayatı ve Eserleri*, s.76.

¹⁴⁴A.e. , s. 76.

1914-1918 Birinci Cihan Harbi yılları ise, Sâmiha Ayverdi'nin hayatında çok mühim yer tutar. Hatıralarının acı bir bölümü olarak anar ve şöyle der; “Çocukluk diyorum, hâlbuki yanlış, savaş vardı ve artık çocukluğum bitmişti.”¹⁴⁵

Sâmiha Ayverdi'nin babası İsmail Hakkı Bey, genç yaşta emekliye ayrılıp çıkardığı üniformasını savaşla birlikte tekrar giymiştir. Görevi, İstanbul'da levazım dairesindedir. Ayverdi'ye göre levazım, helal ve haram bilmeyenler için bir fırsat kapısı olmuştur. Çünkü savaş sırasında İstanbul'da büyük bir yokluk yaşanmakta iken diğer tarafta bir “harp zengini” topluluğu ortaya çıkmıştır. Yazar babası İsmail Hakkı Bey'in, devletin verdiği resmi malzemeden başkasını almamakla bu konuda dürüst ve titiz bir tavır sergilediğini anlatır. Sâmiha Ayverdi, babasının eve getirdiği malzemeyi unutmamış; ufak bir şişe zeytinyağı, aynı miktarda gaz yağı, taşlı bulgur ve iki yüz elli gram bulamaç diye belirtmiştir. Harp bitip mutfaklar bolluğa kavuşunca bile Ayverdi, bulgurla arasının açık olduğunu söyler. Hala bile her lokmanın içinde diş kıran taşlar çıkacakmış gibi bulgura iltifat etmem diye yazar.¹⁴⁶

Sâmiha Ayverdi, o dönem birçok önemli devlet adamının akrabasının levazım dairesinde çalıştığını belirtmiştir. Söz konusu kişiler yazara göre kendi cebine bakan takımındandır. Bu gibi kişiler için vatan onların gerçek cebini doldurmak olmuştur. Ayverdi, babasının dürüstlüğünün harp zengini denilen grubun husumetine yol açtığını söyler.¹⁴⁷ Levazım dairesi başkanı da bu grubu koruyan bir tavır içinde olmuştur ve sonuç bağlamında İsmail Hakkı Bey'in istifa etmesi istenmiştir. Sâmiha Ayverdi, babasının Eytam-ı Askeriye Mekteplerine ders nazırlığına tayini ile ailesinin biraz ferahladığını anlatır. Yazara göre İstanbul, hem düşmandan hem de harp zenginlerinden zulüm görmüştür.¹⁴⁸

Sâmiha Ayverdi'nin o yıllara dair verdiği hüküm ise şu şekildedir:

“O zamanın olgun, güngörmüş, devlet düşkünü İstanbul halkı, kendisine bu zulmü reva görenleri tek olarak tanıdığı halde asil ve zarif tutumunu değiştirmiyor,

¹⁴⁵Sâmiha Ayverdi, *Dünden Bugüne Ne Kalmıştır*, s. 56.

¹⁴⁶Hicran Göze, *a.g. e.*, s. 123.

¹⁴⁷Kazım Yetiş, *Sâmiha Ayverdi'nin Hayatı ve Eserleri*, s. 162.

¹⁴⁸*A.e.*, s. 100.

hatta beddua etmek gibi, haline ve diline yakışmayan bayağılıklara düşmüyordu. Ayverdi'ye göre herkesin düşündüğü şu şekildeydi; ‘‘Bir hâkimlerin hakimi vardı ve onun terazisinin ise kıl kadar şaşmadığı ve her suçlunun akıbeti hakkında o ilahi buyruğun nasıl olsa adilane bir hüküm vereceği ortadaydı. Şu halde beddua etmek ne demektir? Allah’ın adaletini bilen kimse O’na akıl öğretir gibi şöyle yap, böyle et demeye tenezzül eder miydi?’’¹⁴⁹

Henüz 1914-1918 harbi sona ermeden İstanbul’un bir derdi de İngiliz tayyarelerinin şehri bombalaması olmuştur. Sâmîha Ayverdi, en mühim hedeflerden birinin askeri semtler olduğunu anlatır. Yazarın yaşadığı semt olan Şehzadebaşı, Harbiye Nezareti ile yan yana olduğundan bu semtle bir tehlike beraberliği içinde bulunmuştur. Sâmîha Ayverdi o günleri şöyle belirtir:

‘‘O devrin tayyareleri çok yüksekten uçan, iri yapılı muhacir kuşlara benziyordu. İstanbul halkı bir alarm işareti alınca -Tayyareler geliyor!- diye sokaktan sokağa, evden eve ulaşan haberlere rağmen hemen hiç telaşlanmaz, korkmaz, sadece bekler dururdu.’’¹⁵⁰

Yazar, Şehzadebaşı’ndaki evlerinin çok yakınında olan karakol, İngilizler tarafından basılıp uyurken kurşunlanan yirmi askeri ve bu saldırı ile ev halkını uyandıran kurşun seslerini hep hatırlamıştır ve şöyle der; ‘‘Sanki evimizin kiremitlerine düşen, kaplamalarına saplanan kurşunların seslerini hâlâ duyar gibiyim.’’¹⁵¹

Sâmîha Ayverdi, Battal Gazi, Zaloğlu Rüstem, Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin’in anlatıldığı bir evde büyüdüğünün altını çizer. Kendisi gibi akranlarının da anneanne, babaanne, komşu teyze, hala ve dadıların anlattıkları ile beslendiğini söyler.¹⁵² Hatıralarında ise bu manevi gıdayı Sâmîha Ayverdi şöyle değerlendirir; ‘‘Bu şifahi kültür ile İstanbul’un işgali sırasında hepimiz dişi ve tırnağı ile toprağı koruyacak yiğitlerin heyecanına sahiptik.’’¹⁵³

Sâmîha Ayverdi için bütün savaş zamanı yaşananları gelecek kuşaklara aktarmak çok önemli olmuştur ve bu yüzden yazılarında o devri yaşamasa bile

¹⁴⁹Sâmîha Ayverdi, **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, s. 43.

¹⁵⁰Sâmîha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, s. 185.

¹⁵¹**A.e.**, s. 123.

¹⁵²Sâmîha Ayverdi, **Köplüce’deki Köşk**, s. 128.

¹⁵³**A.e.**, s. 45.

gençlerin, yaşayan tanıkların dilinden bilmesini istemiştir. Bunu sonraki nesillerin tarihine karşı nafakası olarak görmüştür.

Sâmiha Ayverdi'yi genç kızlığa götüren yıllar memleketin bunalımlı zamanları olmuştur ve o bu yılları hep hafızasına kaydetmiştir. Ayverdi, olgunlaşma yıllarına memleketin acı günleri ile birlikte gitmiştir.

Manevi yaşamının yoğunluğundan güç aldığını belirtirken bütün geçmişini hafızasına fazlaca yerleştirdiğini her fırsatta söyleyen yazar, romanlarında ve diğer eserlerinde savaş buhranlarını ve kendi kişisel yaşadıklarını keskin gözlemleri ile anlatmıştır. Bir sürü ayrıntıyı hatırladığını belirttiği çocukluğuna dair bilgiler vermiştir. Adeta kendi hayatını, ideal olanı göstermek için deneme tahtası olarak kullandığını söyler.

Düşünsel anlamda üretken geçen yaşamı verdiği birçok eserle kendini göstermektedir. Bununla birlikte anlaşılmaktadır ki yazar kendine bir rol biçmiş, rolün arka planını ise kendi derûninde bulduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan yazarak, bazı zamanlarda onu hasta ettiğini belirttiği düşünsel yoğunluğunu boşaltma yoluna gittiği söylenebilir. Sâmiha Ayverdi, düşünsel hayatının varlığını şu şekilde izah etmektedir:

“ Bu dünyaya ne güldürmek, ne de ağlatmak için gelmiş değilim. Vazifem, sadece düşünmektir”. Sâmiha Ayverdi, düşünmenin zor bir iş olduğunu belirttikten sonra “ama daha da zor olan, hatta beşeriyetin başına bir zorluk çıkaran asıl keyfiyet, dünyaya niçin geldiğini düşünmemek ve bilmemektir.” der.¹⁵⁴

2.2. Bir İstanbul Yazarı Olmak

Sâmiha Ayverdi; kendi yaşadığı tecrübeleri, etrafındaki kadınların günlük yaşamlarını, kültüre dayalı yerellik iddiasını, bu kültürün içeriğinin neler ile dolduğunu roman ve diğer türdeki eserlerinde yazmıştır. Hayatının geçtiği yer mahiyetinde ise İstanbul özellikle romanlarının geçtiği mekân olarak önemlidir.

¹⁵⁴Sâmiha Ayverdi, **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, s. 123.

Diğer taraftan İstanbul, yazar için roman dışında da bir anlatım konusunu teşkil eder.

Ayverdi, İstanbul'a Müslüman-Türk kültürünün biçimlendiği ve yaşadığı yer olarak bakar. Bu yüzden söz konusu kültürün içeriğini bilmek, yaşadığı değişimleri ve köklü-değişmez değerlerini bulmak Sâmiha Ayverdi için önemli olmuştur. Yazarın muhafazakârlığı çerçevesinde kültürün somutlaştığı mekân olarak İstanbul, kadının modernleşme ile birlikte alacağı istikamet ve dayanacağı öz, muhafaza edilen değerler için vurgulanan bir sembol niteliği taşır. Diğer taraftan İstanbul'un Osmanlı geçmişine sahip olması bağlamında, değişim karşısında güzellikleri taşımış bir mekân ve korunması gereken bir şehir olarak yazar tarafından anlatılır. Bu nedenle İstanbul'un anlatımındaki yerini belirlemek, özellikle kadına vurgu yapan alıntılarla, inşa ettiği anlayışı tanımlayabilmek için önemlidir.

İstanbul'un orijinal mimarisi ve kütüphaneleri her zaman dikkat çekmiştir. Develer dolusu kervanlarla şehre kitap taşınmış, bu sayede kütüphaneleri dolmuştur. İstanbul'un bu zenginliği, doğudan ve batıdan milletlerin dilinde çeşitli isimlerle anılması ile sonuçlanmıştır. Asitane, Darü's Saadet, Der-Aliyye, Der-i Saadet gibi isimler İstanbul için söylenmiştir. Slav milletlerinin dilinde adı Tsarigraddır. (İmparatorun yaşadığı şehir)bugün de Bulgarcada bu isim kullanılmaktadır. İlber Ortaylı bu isimlerin hepsini kabul etmek gerektiğini çünkü bin sene şehrin, bütün dünyanın tek ve büyük metropolü olduğunu belirtir.¹⁵⁵ Ancak, kültürel yapının objektif varlığını coğrafi ve tarihi oluşum tayin etse de, toplumun bilincinin yerleşmesi ile kültürel yapı somut anlamıyla var olur. Kültürel çevre ve yapıyı algılayamayan toplumun somut anlamda bir kültürü ortada yoktur.

Kültürel bilince ulaşmamış bir toplumun, dil ve din gibi bir toplumun sahip olduğu ayırıcı unsurlara rağmen kimliği sağlam temeller üzerine oturmaz. Çünkü din ve dilin toplumun tarihi oluşumundaki rolü bağlamında, etrafında gelişen toplumsal kurumlar, toplum tarafından algılanmadıkça o toplumun kimliği tarihi

¹⁵⁵İlber Ortaylı, **Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek**, s. 12.

süreçte bir direnç kazanamaz.¹⁵⁶ Toplumun kimliğinin bir direnç kazanması hususunu Sâmiha Ayverdi, İstanbul'a dair köklü değerleri vurgulaması ile göstermek istemiştir. Ayverdi, *İstanbul Geceleri* adlı eserinde bir kültürel değişimin nasıl algılanması ile ilgili bakışlarını anlatırken, İstanbul'a dair betimlemeleriyle bir öz kültür göstermeye çalışmıştır ve şöyle belirtir:

“İstanbul medeniyetini kimler vücuda getirdi? Hangi adetleri hangi insanlar beğenip seçti ve bu kök salan adetler, cemiyetlerin ihtiyatları zemininde derinlemesine nasıl yayıldı? Bu ince, bu zarif, bu her biri son derece duygu, değer ve itibar kazanmış görenekleri, yoksa insanlar değil de zaman ve zamanın taksime uğramış ölçüleri, günler, aylar, yıllar ya da asırlar mı kendiliğinden işledi? Evet asırlar... muhakkak ki bu medeniyet, onları bağrında döverek ve işleyerek şeklini, tadını, kıvamını ve haysiyetini tamamladı. Adeta insanın öyle düşünesi geliyor ki, irfan ve terbiyemizi, o imrenilecek, hayran olunacak, özlenip dört elle sarılanacak görenek ve geleneklerimizi neslin nesle emanet ettiği ve emanet ederken de biraz daha işlenmesini, biraz daha incelmesini, en hurda teferruatının bile kaybolmamasını tenbih ettiği bu terbiye, bu nizam, bu irfan ve bu sanatı sanki nesiller değil, tabiat kendi kendine yapıyormuş gibi gelişmiş, olmuş ve olgunlaşmış bulduk.”¹⁵⁷

İstanbul Geceleri adlı kitabında Ayverdi, maziye muhafaza etmenin devirlerin taşıyamayacağı bir yük olduğundan bahseder. Ona göre, cemiyetler de tabiat gibi değişmeler, yenilenmeler, ölüp dirilmeler sayesinde ayakta durabilir diyerek sözlerini şöyle sürdürür:

“Hâlbuki bazen insanlarda ifrat tecelliler gösteren mazi aşkının iradı, çürümüş kıymetler üzerinde yaptıkları suni nefes tecrübeleri, onu hayata dair gösterse de, bu bir fosilin verimsiz, cansız kupkuru heykelinden ibarettir. Fakat geçmiş zamana harp ilan etmek onunla olan münasebet ve aşinalığımızı bir cehil ve gaflet sürgüsü ile tepelemek de gene bizi kurutup tüketir. Çünkü bugünkü gün, dünkü günün yuvarlanarak şu zamana gelişinin oluşturduğu keyfiyettir. Biz geçmişimizin meyvesiyiz.”¹⁵⁸

Sâmiha Ayverdi *Boğaziçi'nde Tarih* adlı eserinde, Boğaziçi'nin hafızasından alınmış çizgileri kendi hafızasından aktarırken okuyucuya semtleri, mazi ve hali göstermiştir. Tarihi İstanbul'u yazarken, kaybolan değerler yanında

¹⁵⁶ İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz, Seçme Eserler-1*, s. 3.

¹⁵⁷ Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 20-21.

¹⁵⁸ A.e. , s. 112.

güzellikleri ifade etmiş ve kaybolan değerlerin yeniden ihyası istenmiştir. Çöküşün sebepleri ve yeniden doğuşun yolları birlikte verilmiştir.¹⁵⁹

Sâmiha Ayverdi mazinin kuru bir şeklinin peşinde değildir, onun ruhunu vurgulamak istemekte, manasını aramaktadır. Yazara göre devirler, şartlar, şekiller değişse de bu cemiyeti etkilemez ama eğer ruh kaybolursa tarih şuurundan kopmuş olunur. Tarih şuurundan kopmuş bir millet ona göre anarşiye terk edilir.¹⁶⁰ İstanbul ise, Sâmiha Ayverdi'ye göre tarih şuurunun somutlaşmış hali ve Türk kültürüne ait ruh olarak ayrı bir noktada durmaktadır.¹⁶¹

Sâmiha Ayverdi için eskinin yeniden yaratılmasında kendi geçmişinde yer alan kişiler ve mekânlar, kişiselliğini aşmış objektif tarihsel durum olarak yer alırlar. Sâmiha Ayverdi'de var olan nostalji, içinde yaşadığı konağın, cemaat ilişkilerinin ve İstanbul'da bir mekan olarak yaşamının güzelliği ile altı çizilerek kurulur.¹⁶² Örneğin yazarın *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* adlı eserinde "Boğazkesenli" ve "Yeşiltulumbalı" külhanilerin manileri İstanbul'a dair şehirli ağzını ve kültürünü vermeleri açısından önemli içerikler olarak gösterilir. Eserde, bütün ifade vasıtaları uyum içinde kullanılırken, İstanbul'un doğal cazibe ve kültürü birlikte anlatılır. İstanbul yaşantısına ayrıntılı betimlerle değinilir. Sâmiha Ayverdi, İstanbul'un ruhunu anlatma isteğine kendi üslubu ile ulaşmaktadır.¹⁶³ Bütün bu anlatımlar, Sâmiha Ayverdi'nin kültürel anlamda durduğu yeri tanımlamaya ve bu duruş içinde kadına ilişkin başvuru alanını belirlemeye yardımcı olur. Eserlerinde anlattığı İstanbul, Müslüman-Türk'ün kendi manevi iklimini göstermektedir. Yazarın muhafazakâr bakışı ile modernleşme karşısında Osmanlı dönemine ait günlük yaşam söz konusu anlatımlar ile görülebilmektedir. Dolayısıyla, Ayverdi'ye ait özsel muhafazakârlığın çerçevesi ortaya çıkar. Şöyle ki,

¹⁵⁹ Sâmiha Ayverdi, **Boğaziçi'nde Tarih**, 4. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2013, s. 34.

¹⁶⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşen Müderrisoğlu **An Intellectual's Approach to Islam, Modernism and Nationalism in Turkey: Sâmiha Ayverdi (1905-1993)**, Unpublished Master Thesis, s. 45-49, <http://openaccess.bilgi.edu.tr>, 28.07.2010.

¹⁶¹ Sâmiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, 6. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2013, s. 56.

¹⁶² Elifhan Köse, **Muhafazakâr Bir Kadın Portresi Olarak Sâmiha Ayverdi: Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek**, s. 12.

¹⁶³ Prof. Dr. Sema Uğurcan, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 58.

yazar için kendi hayatının Osmanlı yıllarındaki gözlemleri, Türk toplumunun kökü ve değişmemesi gerekenleri bulmak anlamında hep önemli olacağı görülebilir.

Sâmiha Ayverdi, hayatının bir bölümünü oluşturan Osmanlı dönemi yaşamında yer alan İstanbul'un rutin eğlencelerini de anlatmıştır. Ayverdi'nin nostalji özlemi ve gerçek güzellik olduğunu belirterek anlattıkları, o dönemin yaşam şekline dair ayrıntılı gözlemler içerir. Ayverdi'nin kadının günlük yaşayışını, geçmişten yazdığı döneme hangi anıları taşımak istediğini anlamak için bu hayatı anlatımını dikkate almak gerekir. İstanbul'un, yaz ve kış dönemlerine mahsus ayrı bir hayatı vardır. Yaz mevsimlerinde Boğaziçi'nin veya Haydarpaşa-Pendik arası sayfiye köylerinin kalabalığı artar, sıcak yaz aylarını geçirmek üzere İstanbullular bu semtlere akın ederlerdi. Kış aylarında ise şehir derlenip toplanarak bir araya gelir ve masum olduğu kadar basit de olan eğlenceler, bilhassa kış gecelerini renklendirir ve halkı mutlu ederdi.¹⁶⁴

Nöbet adı verilen bu gece misafirlikleri, sıra ile civar komşu ve akrabalar arasında dönüp dolaşır, fincan, peçiç ve domino oyunları ile de neşeli zamanlar geçirilirdi. Sâmiha Ayverdi, bu masum eğlencelerden daha fazlasını istemek kimsenin hatırına gelmezdi diye anlatır.¹⁶⁵ Zira o sade eğlenceler, cemiyet için gerçek bir tatmindir. Selamlıklarda ise içine sazın sözün karıştığı tarihi, içtimai ve siyasi bahislerin dilden dile gezindiği konuşmalar, görüşmeler olurdu.¹⁶⁶

Sâmiha Ayverdi, o tarihlerde İstanbul sokaklarında turşucu gibi daha nice esnaf dolaşmaktaydı diye eserlerinde anlatır. Mesela akşama doğru su muhallebicisi geçerdi diye belirtir.¹⁶⁷ Başındaki tabla içinde sıra olarak duran kâseleri hemen her akşam görmek mümkündür. Yazar, gece yarısına doğru akşam simidi diye bağırarak geçen simitçinin soğumaması için harar dokuması kalın ve sert kıl örtülerin altında, Kumkapı fırınından getirdiği sıcak simitleri, çoktan uyumuş

¹⁶⁴ Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 56-58.

¹⁶⁵ *A.e.*, s. 60.

¹⁶⁶ Sâmiha Ayverdi, *Köplüce'deki Köşk*, Hülme Basım ve Yayın Özal Matbaası, 1989, s. 34-35.

¹⁶⁷ Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 100-109.

çocuklar değil de akşam yemeğini erkenden yiyerek acıkan büyükler yerlerdi diye anlatmaktadır.¹⁶⁸

Simitçilerin, börekçilerin, çörekçilerin, en meşhurları Çakmakçılar, Hasanpaşa, Galata ve Beylerbeyi fırınları olduğunu söyler. Çakmakçılar fırınının yağlı çöreği, Hasanpaşa fırınının poğaçası ve çörekleri, Galata'da Karaköy fırınının lokması, tere yağla yapılmış, bol peynirli ve kıymalı börekleri, kuru poğaçaları, saray lokmaları ve sade şekerli börekleri satılırdı. Beylerbeyi'nin susamlı simitleri çok meşhurdur diye anlatır.¹⁶⁹ Tüm bu aktarılan anlatımlar yazarın, İstanbul'a ait farklı semtlerde yaşanan sade ama anlamlı gördüğü bir hayatının altını çizer. Modernleşme karşısında manevi olarak korunacak taraf, Samihâ Ayverdi için mutlu geçmişinin varlığının söz konusu olduğu Osmanlı devrinin güzelliği içindedir.

Şehzadebaşı, Sâmiha Ayverdi'nin doğduğu semt olması itibariyle eserlerinde ayrı bir maharetle betimlenmek istenmiştir. Bu mekân, millete has toplanma, eğlence yeri olarak anlatılır. Külhanbeyi-tulumbacı kollarının meslek icra edişleri, takım ruhu içindeki yaşayış, davranış, eğleniş biçimleri, sözlü kültürü korumadaki rolleri, sosyal dünyanın ayrıntıları, Ayverdi'nin Yolcu Nereye Gidiyorsun? Adlı eserindeki anlatımlarıyla okunur. Tuluatçıların tiyatrosu, bir sosyal yardım kurumu gibi çalışır. Eserde esnaf grubu da, sesleriyle sokakların melodisini oluşturan olarak satıcılar da belirtilir.¹⁷⁰

Ayverdi'ye göre devir ruhunu veren en güzel hususlardan biri musikidir. Boğaziçi'nde mehtaba çıkmak, "Kazım'ın kıraathanesi"inde Tanburi Cemil Bey'i dinlemek, İstanbul'da yaşamının adeta onun için bir imtiyazıdır. Diğer taraftan Kağıthâne, Çamlıca mesireleri, donanma geceleri de sosyal hayat içerisinde yazar tarafından anlatılmıştır.¹⁷¹

Ayasofya Efsaneleri ile başlayıp bir İstanbul Efendisi ile biten on adet yazının muhtevası Sâmiha Ayverdi'nin bir İstanbul düşüncesi ve sevgisinin

¹⁶⁸ A.e. , s. 65.

¹⁶⁹ A.e. , s. 71-72.

¹⁷⁰ Sâmiha Ayverdi, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?**, s. 76.

¹⁷¹ Prof. Dr. Sema Uğurcan, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?** , Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 58.

varlığını gösterir. Boğaziçi medeniyetinin hususiyetleri mahalle geleneğinde, eğlencelerde, mimaride sofrada, Ayverdi'nin deyişiyle, ruhlara şifa veren Hacı Arif Beyler'in, Lem'i ve Şevki Beyler'in, Tanburi İzak'ın musikisinde, Abdülkadir Meragiler'in, Hafız Postlar'ın, İsmail Dede Efendiler'in milli seslerinde, Ahmet Rasim ile Selanikli Ahmet ve Dramalı Hasan'ın bestelerinde ve dirayetli devlet adamlarında anlatılmaktadır. Dolayısıyla, Sâmiha Ayverdi'nin bu bağlamda İstanbul'da sanat için dedikleri dikkate değer olarak görünmektedir.¹⁷²

Yazar, İstanbul'un fikir ve bilgide geri kalışını sanatta ileri gitmekle tamamlamak hükmünde tabii davrandığını söyler. Bu bağlamda şehrin yeryüzünün en büyük sanatkarı olduğunu anlatır. Tıpkı bir âmanın, görme kuvvetini kulağının üstüne alışı, bir sağırın işitme hassasına gözünün vasi oluşu gibi İstanbul da tefekkür ve ilim boşluğunu sanatıyla doldurmaya bütün gücünü verdi diye belirtmektedir.¹⁷³

Sâmiha Ayverdi'nin eserlerinde genel manada eski İstanbul'a bir bakış vardır. İstanbul'un ruhunu anlatan, bu şehrin temsil ettiği medeniyetin inceliklerini bilen ve mimarisindeki mananın idrakinde olan yazar, değerlere işaret ederken Müslüman-Türk'ün irfan dünyasında okuyucuyu gezdirdiği anlaşılır. İstanbul'un bir şehirden ziyade bir mana ve misyon olduğunu söylemektedir. Osmanlı medeniyetinin nişanesi ve sembolü olan camilerin kubbeleri, minareleri ve ecdat yadigârı çeşmeleriyle, modern çağın insanını nasıl sardığı ve nesilleri beklediği yazar tarafından anlatılmaktadır.

İstanbul'un halet-i ruhiyesini onun nazarında anlamak açısından yazdıkları dikkate değerdir. İstanbul'daki mimariyi görmek ve ev içi tarzı anlamak doğrultusunda Sâmiha Ayverdi'nin anlattıklarına bakılabilir:

“Bu mütevâzi ailenin şu küçük viran evi, İstanbul sokaklarında çeşidine pek sık rast geldiğimiz bir kenar mahalle ruhunun bütün mesuliyetlerine haizdir. Hemen her basamağı gıcırdayan merdivenden çıkınca, daracık sofanın tavanında, evin belki en baş ziyneti olarak, yeni dünya denen camdan sarı bir top göze çarpar.... Nihayet,

¹⁷² A.e. , s. 68.

¹⁷³ Mehmet Nuri Yardım, **İstanbul Geceleri'nin İrfan Işıkları**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 67.

duvardaki çiviye takılı olan bir kasnak ve tozlanmasın diye daima üstü örtülü bir gergefle, bu küçücük sofanın eşyası tamamlanır. Ben, hemen her gelişimde, sütannemin ev işlerinden artan zamanlarında işlediği bu gergefin örtüsünü kaldırıp, cahil bir kadın zevki ve kabiliyeti süzgecinden geçmiş bu renk ve şekil terkiplerini hayranlıkla seyrederdim. Bunlar içinde hayret ve hürmet hislerimi ayaklandıracak kadar muvaffak olmuşları vardı.’’¹⁷⁴

Samiha Ayverdi için evi, kelime olarak kullanmak ailenin kendisine işaret etmektedir. Sütannesinin içinde bulunduğu ev ve günlük yaşamı, yazarın kadına ilişkin modern yaşam karşısındaki naif duruşu temsil etmiştir. Kadının ev içindeki hayat rutini hep toplumsal hem de bireysel bakışın modernleşme karşısındaki konumu için önemlidir. Söz konusu bu rutin İslam dininin terbiye esası üzerinden devam ettikçe toplumun kendi değerlerini koruması devam edecektir. Aile yaşamının milli manevi nüveleri yazar tarafından Türk toplumu için vurgulanmıştır.

Asırların imbiğinden süzülen ve geçmiş yüzyıllardan günümüze gelen anlayış, duruş ve ahlaki gösteren Ayverdi, izlenim ve gözlemlerini şu şekilde belirtmiştir:¹⁷⁵

‘‘Eski İstanbul’un eski insanının baha biçilmez bir hususiyeti de, yolu üstünde rast geldiği bir yabancıyı, bir dost bir aşına kabul ettiren selamlaşmak adeti idi. O kimse kan ve din birliğine insanlık duygusunun kattığı hasbi bir muhabbet-i aşinalık ile karşıdan gelen, yanından geçen rastgele bir simaya cömert bir yakınlıkla bakar ve Selamünaleyküm derdi. Mimarisi ne basit, esası ve örgüsü ne sağlam bir köprü... topun da tüfengün de yıkıp sarsamayacağı, gönülden gönüle atılan bir kemend..’’¹⁷⁶

Sâmiha Ayverdi’nin özenle üzerinde durduğu mahalle kültürünün bir ifadesi de olan bu anlatım, o dönem yurt dışına çıkan kişilerin bulamadığı ve bunun için şikayetçi olduğu bir sosyalleşme ağıdır.

Sâmiha Ayverdi Türk muhafazakârlığının romandaki canlı damarı olarak, hem Osmanlı imparatorluğunun son demlerini yaşamış hem de Osmanlı kültürünün içinde derinlemesine yer almış bir yazardır.

Sâmiha Ayverdi’ye göre İstanbul’da doğup, başka şehirlerde büyümüş olsaydı eğer üç yaşından itibaren şahit olduğu milli meselelerden ve İstanbul

¹⁷⁴Sâmiha Ayverdi, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?** ,7. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2013 Nisan, s. 204.

¹⁷⁵**A.e.** , s. 59.

¹⁷⁶Sâmiha Ayverdi, **Dünden Bugüne Ne Kalmıştır**, s. 65.

kültürü içinde var olmanın nasıl olacağı konusundaki izlenimleri var olamayacaktır. Kitabı yollardan dinlemek ve öğrenmek şansı olabileceğini söylese de ‘yaşayarak içinde hall ü hamur olmadığım memleket realitelerine’ bigane kalırdım diye özenle anlatır. Bu bağlamda yazar için Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul imgesi, İslam vurgusu ile milliyetçilik arasındaki kesişme noktalarından biri olmuştur. Milliyetçi muhafazakârlık kimliğinin güçlü bir teğel motifidir.¹⁷⁷

İstanbul, Sâmîha Ayverdi’nin kendi düşünce atmosferini kurmak için en temel noktadadır. İstanbul’un yaşadığı değişimi, gözlemleri minvalinde okuyucuya aktarmak istemiştir. Yazar İstanbul’a dair önem verdiği geçmişin değerlerinin, güne taşınmasına dair şunları demiştir:

‘... madem ki İstanbul ağacı, köküne girmiş bir değil, bin kurdun kemirici dişleri arasında yavaş kuruyordu, mademki illetini keşfedememiş ya da aramamış bulamamıştık, şu halde yapısı sarsılan, dalı budağı kuruyan, hele mahsul vermekten kalan bu canım ağaçtan aşı alıp onu yeni ve taze sürgünlerin bünyesinde yetiştirmek neden hatırmıza gelmedi?’

İstanbul şu cihetten de bahtsızdır ki, tarihle tabiatın, zevkle iz’anın müşterek rahlesi önünde diz çökmemiş, mürekkep yalamamış, dirsek çürütmemiş bir parazit zümre, Islahat fermanlarının korkunç baltasıyla bu muhteşem ağaca rastgele saldırıp, rastgele dal budak kesmiş, yapayım derken yıkmış, düzelteyim derken bozmuş, vereyim derken almış, hiç de mesul olmamış ne suçlu sayılmış, ne de zalim... En garibi, bu yapının muhafazası mesuliyetini üzerine almış olan kimdir, o hiç bilinmemiş, keyfi tasarruflara, ölçüsüz ve acemi buyrultulara neden susulmuş, o da meçhul kalmıştır.’¹⁷⁸

İstanbul, Sâmîha Ayverdi için muhafazakâr kadının inşası bağlamında değerli tarihsel bir mekândır. Yazara göre cumhuriyetle birlikte yeni kurulan sistemde kadının kamusal alandaki varlığının zemini İstanbul’a dair nostaljik çağırımlarla kendini belli etmektedir. Kadın toplumsal rolünü, modernleşmenin mevcudiyeti karşısında tarihi İstanbul’un içinde yaşamış Müslüman kadının terbiyesine sahip olarak gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla, geçmişten güne ve geleceğe ulaşacak olan değerlerin varlığı korunabilmektedir.

¹⁷⁷Hzr. Çağlar Keyder, **İstanbul; Küresel ile Yerel Arasında**, Metis Yayınevi, Ekim 2013, s. 66.

¹⁷⁸ Sâmîha Ayverdi, **İstanbul Geceleri**, s. 33.

2.3. Osmanlılık ve Sâmiha Ayverdi

Sâmiha Ayverdi için Osmanlılık, bir kültürel yaşantının ve mana âleminin varlığı ölçüsünde anlatılır. Kadının günlük yaşantısı ise modernleşme karşısında söz konusu bu ölçü bağlamında gösterilmiştir. Osmanlılığın anlattığı, muhafazakârlığın evrimci görüşü minvalinde hep bir kök kültür birikiminden beslenmektir.

Osmanlılık özellikle 19. yüzyılda farklı anlamlara gelmiş olsa da (bir kültürel çeşitlilikten ziyade ulusçu akımlara cevap niteliğinde bir kelime olarak kullanılması) özellikle İstanbul'un tarihi varlığı içinde yaşanmış ve gözlemlenmiş bir takım değerler Ayverdi'nin Osmanlı devrine dair görüşlerini oluşturmuştur. Sâmiha Ayverdi için Osmanlılık, Orta Asya Türklüğü'nden bu zamana kadar gelmiş töre, gelenek, ahlak ve yaşam tarzını içerir iken bu durumun inkâr edilmesi ise kültürel ayrılık yaratmaktadır. Dolayısıyla, modernleşme karşısında, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişle birlikte sağlıklı bir ilerleme hem birey bazında hem de toplum olarak gerçekleştirilemez. Ayverdi ise bütün bu düşünceleri ile yaşadığı Osmanlı toplum döneminin görselliğini kendi kafasında birleştirmiş, bu şekilde kadınlar için anlatarak inşa etme yolunu kitaplarında ve konuşmalarında göstermiştir.

Osmanlılık kelimesi, Osmanlı imparatorluğunda yaşayan toplum için meçhul bir kavram olup esasında imparatorluğun son yüzyılımı ifade eder.¹⁷⁹ Şöyle ki, Müslüman devletler hanedanın adıyla anılır. Abbasi, Fatimi, Selçuklu, Buveyhi... Osmanlı da böyle bir yapı iken uzun ömrü ile birlikte Batının ulus devleti ve ulusçu isyanlarıyla karşılaşmış, doğal olarak içinde bulunduğu yüzyıla ait bu ulusçu yapıya Osmanlılık adı altında cevap vermek istemiştir.¹⁸⁰

Osmanlılık 19.yüzyıla ait bir kimliktir. İlk başlarda bir bireye ve dar bir gruba ait bir kavram değil iken daha sonraları Avrupa'nın uluslaşma ve yurttaşlaşma süreçlerinin izlenmesiyle Osmanlılık bir uyruğu temsil eder

¹⁷⁹İlber Ortaylı, **Osmanlı Barışı**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2007, s. 31-34.

¹⁸⁰A.e. ,s. 36.

olmuştur.¹⁸¹ Bu kurum, şarktaki modernleşme ve uluslaşma uğraşını ifade eder. Osmanlılığı bazı yazarlar nezdinde fikir bolluğu açısından da görmek mümkündür. Esasında ise Osmanlılık kaynağı belirsiz bir ortaklık kültürüdür denir. Haleb'in tatlılarını Balkanlar'a; Balkanlar'ın mimari biçimini Doğu'ya; Farsçayı Sırpçaya, Rumcayı Arapçaya taşıyan tarihi bir dönemdir. Belgrad'ın ortasında Terazije Bulvarında gezerken vakti sorarsınız 'yedn saat' diye cevap gelir. Mısır'da kibarlar birbirine 'efendim' diye hitap ederler diye bilinmektedir. Osmanlılık bir karışımdır ve Türklük bunun içinde temel aktördür.¹⁸²

Osmanlı'da millet kompartımanına mensup olan kimse modern toplumdaki azınlıktan farklı tutum ve davranışlar sergiler. Bu aidiyet, kendi cemaat ve aile grubunun içinde bir güvenlik hissi ve vakar verir. Kompartımanlar arası ilişki azdır ve çatışma yoktur. Osmanlı'daki millet sistemi tarihin sui generis (kendine özgü) bir yapısıdır.¹⁸³ Bu durum özgün bir idari teşkilatlanma olduğu kadar, Osmanlı'nın özgün içtimai-kültürel ortamına ait bir teşkilatlanmayı ifade eder. Söz konusu hâl, kolonyalist imparatorluklardaki azınlık durumu ile ya da federatif yapılarla benzeştirilmez.¹⁸⁴

19. yüzyıla ait uluslaşma serüveni dikkate alınırken, Osmanlı Devleti'ne ait kozmopolitik yapı, geniş topraklar ve uzun bir tarihi geçmişin göz önüne alınmasıyla, muhafazakâr bir tutumun nitelikleri incelenmektedir. Bu minvalde, imparatorluktan ulus devlete geçişin bir yazarı olarak Sâmiha Ayverdi önemli bir isim olarak görülmektedir. Yazar Osmanlı Devleti'ne ait olan düzeni, kendi muhafazakârlığının kaynağı olarak görmüştür. Ayverdi'nin sergilediği çerçeve, Osmanlı Devleti içinde yaşamış ve Cumhuriyet'e geçmiş değerlerin ruhi ve maddi temelini ortaya sermektedir. Söz konusu bu değerler açısı ile kadına dair toplumsal konum kendini ortaya koymaktadır ve yazara göre sürekli bir şekilde modernleşme karşısında değerler varlığına devam edebilmelidir ancak o zaman sağlıklı bir toplumsal işleyiş gerçekleşebilir.

¹⁸¹Sâmiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, 6.Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2013, s. 37-38.

¹⁸²A.e. , 67.

¹⁸³İlber Ortaylı, **Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek**, s. 87-89.

¹⁸⁴A.e., s. 40.

Türk muhafazakârlığının canlı bir damarı, çoğu Osmanlı'nın son demlerini yaşamış, kimisi Avrupa'da kimisi özel olmak üzere çok iyi eğitim görmüş ve Osmanlı kültürüne derinlemesine nüfuz etmiş kadın yazarların kalemlerinden akmıştır. Birbirleri ile etkileşimleri olmakla birlikte, muhafazakârlığın farklı sentezlerinin temsili olan bu yazarlardan Halide Edip ve Müfide Ferit'in muhafazakârlığı modernlikle, Sâmiha Ayverdi'nin sentezi İslamcılıkla belirir.¹⁸⁵ Bu noktada Ayverdi'nin İslamcılığının tasavvuf vurgusunun altı mutlaka çizilmelidir. Münevver Ayaşlı'da kimi zaman İslami kimi zaman milliyetçi motifler öne çıkar. Safiye Erol'un romancılığında ise "Türk Sağının Üç Hali"(Milliyetçilik-Muhafazakârlık-İslamcılık) bir aradadır.¹⁸⁶ Bu isimlerin arasında görülen Sâmiha Ayverdi'ye göre bir Osmanlılık ideali söz konusudur. Bu idealin içeriğini İslamiyet'in tasavvuf nüveleri doldurur.

Sâmiha Ayverdi'nin özenle betimlediği yaşam biçimleri, Osmanlı toplumunun kendine has şekillenmiş hali, devletin yaşadığı savaşlar ve dünyanın etkisinde kalınarak ortaya çıkan cereyanlarla dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda, kadınların da toplumsal konumu ve varlıklarının niteliğinde değişiklikler görülmüştür. Söz konusu bu değişim kimi zaman "yozlaşma" adı altında döneme dair yazın içinde anlatılmıştır. Sâmiha Ayverdi de bu yazarlardan biridir. O, özel bağlamda kadın için gözlemlediklerini roman türünün akışı içinde göstermiş ve kadınlar için ideal çerçevesini sergilemiştir, kendi muhafazakâr bakışını ortaya koymuştur.

Ayverdi, eserlerinde Osmanlı'nın son dönemine tanık olarak yaşanan dönüşümlerin niteliğini incelemiş, bu doğrultuda toplumun öncesi ve sonrasına dair bir hattı anlatma eylemi içinde olmuştur. Maddi cihette toprakların kaybı ile yaşanan savaşlar, toplumun mana ve gelenek dünyasının yaşayışı üzerinde etkide bulunmuştur. Dolayısıyla, Sâmiha Ayverdi'nin yazınında maddi manevi kayıp bağlamında yaşanan nizam değişikliğini izlemek mümkündür.

¹⁸⁵A.Ömer Türkeş, **Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?** , Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-5, Muhafazakârlık Cildi, İletişim Yayınları, s. 601.

¹⁸⁶A.e. , s. 605.

Sâmiha Ayverdi'nin romanları tezli eserlerdir. Şöyle ki o; yaşadığı zaman diliminin değişim-dönüşümüne dair sosyal, tarihi ve fikri konulardaki düşüncelerini romanlarına açık bir şekilde yerleştirmiş, Batılılaşma ve Modernleşme hakkındaki doğrularını eserlerinde anlatma gayreti içinde bulunmuştur.

Ayverdi için dönemde şöyle denir; sağlam Osmanlı ahlakı ile bozulan Osmanlı ahlakını bir arada tasvir ettiği Osmanlı-Türk kültürü eserlerinde olduğu gibi anlatılmaktadır. Onun yazınında Orta Asya, Arabistan, Frengistan ya da Amerika görünmemektedir. İslam'a, dine, tasavvufa, tarikata bakış açısını yazar; Osmanlı-Türk'ün üslubu nasılsa öyle gösterme niyetinde olmuştur¹⁸⁷ ve söz konusu bu üslup bağlamında ise kadına dair bakış açısını eserlerinde ortaya koymaktadır. Yazara göre Osmanlılığın ifade ettiği manevi yaşamın ve tasavvufun varlığı kadın için modern yaşamda gerekli olan terbiyeyi anlatmaktadır.

Sâmiha Ayverdi, her sosyal yapının kendine göre bir şahsiyeti vardır der. Ona göre milleti yapan bu kendine has şekillenıştır. Tarihin ve içtimai gelişmelerin oluşturduğu kendine has bünyelerin gıdası da her millette yine kendi ihtiyacına uygun olması gerekmektedir. Ayverdi'ye göre bin yıllık Müslüman-Türk camiasında ise kütlenin ve alakasının ortaklaştığı yer din olmuştur.¹⁸⁸ Örneğin hatıralarında bahsettiği Süleyman Ağa, 1914 harbinde Filistin'e gönderilmiştir. Onun ya şehit olsam ya gazi dediği manevi sarhoşluğunu Sâmiha Ayverdi, Filistin'den gelen şahadet haberi ile anar.

Sâmiha Ayverdi; köyünde davarı, tarlası, çocuğu olan Süleyman Ağa'nın şevkini arttıran şahadet ya da gazayı gözünde böylesine şenlik haline getiren neydi diye düşünür. Süleyman Ağa, ben de onlar gibi ya gazi ya da şehit olacağım dediği zaman daha imparatorluk yıkılmamıştı diye anlatır. Demek ki Mehmetçiği, gönül ve akıllarda bu kadar yer ettiren, onu sarmış ve hükmü altına alan bir imanı koruma davasıdır diye sonuca varır. Bu bağlamda ya bu şevk sönerse diye Ayverdi, uzun düşünceler içinde kendini bulduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹

¹⁸⁷ A.e. , s.13.

¹⁸⁸ Sâmiha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, s. 52.

¹⁸⁹ Hicran Göze, **a.g. e. , s. 16.**

Sanatçı eserini yaşamalı sözünü gerçekleştirmiş bir isim olarak Sâmiha Ayverdi, Osmanlı'nın yaşadığı buhranlı dönemleri eserlerinde ince betimlemelerle göstermiştir. Ayverdi'nin eski ile yeni arasındaki boşluğu ve yitip giden bir geçmişe duyduğu özlemi en iyi dile getirdiği romanı İbrahim Efendi Konağı'dır. Ayverdi, Osmanlı'nın zenginliğini biraz da üslupçuluğa kaçan bir tarzda ifade ettiği romanında, konağı bir toplumun bütün kültürel ve tarihi birikimini barındıran gündelik yaşantısından renkli sahnelerle canlandırırken, anlatının arka planında İstanbul'un mistik ve görkemli atmosferi hissedilir.

Sâmiha Ayverdi'nin *İbrahim Efendi Konağı* adlı eserinde, Yusuf Bey'in psikolojik tahlili yazar tarafından yapılmış, bu tahlil ile konağın sosyal hayatı anlatılmıştır. Konak, aslında büyük toplumun kendisidir. Yusuf Bey, hızlı değişim sürecinde kendini anlatamayan, arayışlar içinde kıvranan toplumun bir ferdidir.¹⁹⁰ Bu noktada yazar, Osmanlı'ya dair övdüğü musiki sanatını yardıma çağırmakta ve sanatın Osmanlı toplumu özelinde insan hayatındaki önemine değinmektedir. *Mesih Paşa İmamı* adlı eserinde de şu cümleler ile sanatın toplum içindeki yerinden bahsetmektedir: ‘‘....bir milletin ruhuna, zevkine, sanatına ve duygularına suikast edip onu başka milletin harsi ve hissi boyunduruğuna körü körüne bağlamak, işte tehlike budur.’’¹⁹¹

Mesihpaşa İmamı adlı romanda konu, cemiyetin yaşadığı değişimler, bir medeniyet ve kültür buhranıdır. Bu buhranda hâkim görünen batılı manada hayatımızı şekillendiren temayüllerdir. Romanda izlenen tarihsel süreç, Sâmiha Ayverdi'nin yaşadığı döneme bakarak da görülebilmektedir. Bilhassa 2.Meşrutiyet sonrası bir medeniyet buhranı yaşanırken Balkan Savaşlarıyla başlayan çözülme ve İstanbul gibi bir medeniyet merkezinin işgali söz konusudur.¹⁹²

Yazarın *Mesihpaşa İmamı* adlı eseri incelendiğinde, merkezde bir imamın olduğu görülür. Muhtar ve diğer ileri gelenler çekirdek şahsiyetlerdir. Balkan Harbi günleri öncesi başlayan roman, bu savaşın memlekette yansıyan sorunlarını,

¹⁹⁰ A.Ömer Türkeş, **a.g.e.**, s. 608.

¹⁹¹ Kazım Yetiş, **Sâmiha Ayverdi'nin Hayatı ve Eserleri**, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 89-90.

¹⁹² **A.e.**, s. 67-69

mahalleye aksettirir. İnsanın ve cemiyetin problemleri anlatılır. Kitapta, fikir değişimlerinin sancıları yaşanır. Bir yanda münevverler diğer tarafta sade vatandaşlar kendi kavrayışları ve sezilerleriyle meselelere karışırlar. Sâmiha Ayverdi bu eserinde, Tanzimat’la başlayan inkılâplar devam ettikçe kültürün faydalı taraflarının bırakıldığından bahseder.¹⁹³ Asıl inkılâp ise ona göre bir medeniyeti yıkmak değil, onu devre göre yenilemek olmalıdır. Kör bağnazlık yıkılmalıdır ama bir milletin dili, dini ve milli duygusu kalmalıdır diye anlatır. Yeni ortaya çıkan dinsizlik softalarının da din softaları kadar zararlı olduğunu söyleyen yazar, insanların dinsiz olamayacağını, dinsizlik dininin yayıldığını söylemektedir.¹⁹⁴

Ayverdi’nin bir romanında geçen şu cümleler ise Osmanlı Devleti’nin son döneminde toplumsal yaşama biçimindeki ikilemleri anlamak için dikkate değerdir:

“... acele etmeye mecburum zira piyano sustu ve yukarı bir misafir kafilesi çıkıyor. Dağınık sesler, kısa ve kararsız gülüşmeler gittikçe yaklaşıyor, temiz bir Fransızca konuşarak salona giriyorlar. Muhakkak ki bunlar annemin Lous Quinze salonunda ağırılanması mutat olan ecnebi dostlar. Annemle babamın Avrupalı zarafetlerini olanca mübalağası ile ortaya döktüren bu misafirlerin biri kadın, ikisi erkek. Yüzünü görmediğim fakat harikulade ahenkli sesi olan kadın, dostlarından annemin piyanosunun övgüsünü duyduğunu ve muhakkak dinlemek istediğini söylüyor.”¹⁹⁵

Sâmiha Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* adlı eserinde yazdığı bu satırlara, misafirlerden birinin Türk evininin hususiyetlerini görmeyi istediğini anlatarak devam eder. Ayverdi, içinde bulunulan eve misafirin ilk defa geldiğini, bir Türk evini görmek istemesinin doğallığı ile anlatır. Ancak diğer misafirlere göre evde hiçbir Türklük havası yoktur ve oraya sadece piyano dinlemek için gelinmiştir. O sırada evin büyükannenin eski odası fark edilir ve misafirler Osmanlı’ya ait bir kültürün canlı tanığını gördüklerini belirtirler. Oda, evin kendine yabancılaşmış dekoru içinde bir müze olarak ifade edilir. Yazar romandan kahramanın ağızından sözlerine şu şekilde devam eder:

¹⁹³ Prof. Mehmet Demirci, **Mesihpaşa İmamı**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 30.

¹⁹⁴ **A.e.**, s. 38.

¹⁹⁵ Sâmiha Ayverdi, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?** , 5.Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2013, s. 67.

“Madam ve Mösyö Faguet ise bir ibadet huşu içinde ellerini oradan oraya sürerek dillerini sözden bağlayan koyu bir hayranlık içinde, ancak tek kelimelerle şahaser, müze, harika diyerek geziniyorlar. Annemin Lous Quinze salonundan kaçır gibi buraya sığınan ecnebiler, nihayet ilk istiğrak devresini geçirmiş kimselerin ayılmasını andıran bir canlanışla izahat istemeye başlıyorlar. Fakat misafirlerinin arkasında, onların bu eski eşyaya rağbetlerinden biraz şaşkın ve alakasız duran annem ve babam, her sorulan parça için eski bir kumaş, dededen kalma bir sürahi yahut işleme demekle yetiniyor.”¹⁹⁶

Sâmiha Ayverdi, roman kahramanı Adli’nin büyükannesinin odasındaki eşyalara bakışını şu şekilde anlatmaya devam eder:

“Fakat zamanın iddiasına uymayan bu eşyalar, bir gerilik, bir cehalet sembolü telakki edilmekten de uzak kalmaz ki, kimseye açılıp gösterilmez. Ancak ailenin büyüğüne ait oluşu, işte onu böyle hazin bir metrukiyet ve ihmal içinde muhafaza ettirir.”¹⁹⁷

Oysaki söz konusu oda, Türklüğün hususiyetlerinin maddi cihette temsilini yazara göre oluşturmaktadır. Romanda belirtilen anne babanın tavrı, kültürel bilincin yokluğunu ortaya sermektedir. Dolayısıyla kadının muhafazakâr kimliğine dair bir bağlamin, toplum içindeki aksaklığı ortaya serilmektedir. Ayverdi’ye göre ait olunan değerlerden ayrılma söz konusudur.

Sâmiha Ayverdi, romanlarında bahsettikleri ile kendi muhafazakârlığını sergilemektedir. Yazara göre Osmanlı Devleti’nin son döneminde başlayan çarpık Batılılaşma anlayışı, kimliksizliğin varlığını göstermektedir. İlk bağlamda Müslüman-Türk kimliği için bahsedilen bozulma, kadının toplum içinde ayırıcı ve önemli varlığını da etkilemiştir.

Yazar bir Osmanlı-Türk tarzını, İnsan ve Şeytan adlı eserinde kuşak farkının yarattığı yıkımı betimleyerek anlatır. Ayverdi, oda kapısının açıldığını genç kızın likör tepsisi ile içeri girdiğini ifade eder. Bir tarafta şark felsefesinin özüne sahip bir büyükbaba ve onu anlayıp dinleyen genç bir adam, diğer tarafta ise garp itiyatlarına körü körüne uymaya uğraşan zavallı bir torun vardır. Kuşak farkını Ayverdi tepside, likör yerine bir şıra ya da şurup olması gerektiğini, geleneğin bu olduğunu

¹⁹⁶ A.e. , s. 112.

¹⁹⁷ Sâmiha Ayverdi, **İnsan ve Şeytan**, 7.Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, Nisan 2013, s. 192-193.

anlatarak göstermek ister. Bir yandan ise yazar, mangal kenarında bulunan bakır kahve tepsisine işaret eder. Yazara göre genç kız olan yeni kuşağın belki de misafir karşısına çıkarılma imtiyazını elinden aldığı bu tepsinin en güzel ve zevkli eşyasıdır.¹⁹⁸

Sâmiha Ayverdi'ye göre son tahlilde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda emeği geçen insan malzemesinin Osmanlı müesseselerinde yetişmiş bey ve paşalardan ibaret olduğu görülebilmektedir. Birinci Millet Meclisi içinde Osmanlı kültür ve bereketinden etkilenmemiş bir kimse mevcut değildir. Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde de Selçuklu siyaset, ilim, idare ve hukuk alanlarının fiilen hizmetleri mevcuttur. Ayverdi'ye göre Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bütünü içinde Gazne, Semerkant, Buhara, Hive ve Kaşkar gibi bütün bir Orta Asya Türklüğü'nün töre, gelenek, görenek ve ahlak anlayışında, hülâsa kadim Türk üslubundan çizgiler bulunduğu gerçektir.¹⁹⁹ Yazar;

“Şeyh Galib’e sen Mevlana’dan çok faydalanmışsın, diye sitemde bulunanlara bu büyük şairin çaldımsa da miri malı çaldım dediği gibi Türk’ün mekânı, coğrafyası, zamanı, idare ve devletleri değişse bile üslup zincirleme devam etmektedir.”²⁰⁰ şeklinde anlatmaktadır.

Sâmiha Ayverdi'nin içinde bulunduğu aydın grubu, siyasi bir rejimin dayanağı ya da imparatorluğu ayakta tutmak gayesini güden bir ideoloji olarak Osmanlılık veya Osmanlıcılık savunusu içinde değildirler. Fakat bu kesimler için Osmanlılık, iyi ve kötü yanıyla belirli bir tarih, sosyal ve kültürel ortam içinde gelişmiş ve bu ortam Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalmıştır. Bu kesimlere göre Osmanlı Devleti olmasa Türkiye Cumhuriyeti de olmaz iken Sâmiha Ayverdi için tarihsel ve kültürel Osmanlılık modern Türkiye'nin doğuşunu hazırlamıştır.²⁰¹

Ayverdi'ye göre gereken yekpareliği ancak müşterek manevi değerler kurar ki, bu köprü olmadıkça, ne fertten ferde ne de kütlelerden kütlelere birlik, beraberlik ve asayiş meydana gelebilir. Söz konusu manevi değerler toplum içinde

¹⁹⁸ A.e. , s. 200.

¹⁹⁹ Sâmiha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, 2.Baskı, No:137, Kubbealtı Neşriyatı, 2012, s. 65.

²⁰⁰ A.e. , s. 60.

²⁰¹ Gökhan Çetinsaya, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Osmanlıcılık**, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-5, Muhafazakârlık Cildi, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 377.

ruhi bütünlüğü sağlar. Ayverdi, maddi âlem yanında insanın soyut tarafına işaret etmektedir. Kadın, günlük yaşayış içinde maneviyatı hatırlatma görevini kültürel ve tarihsel bilinçli sergiler.

Sâmiha Ayverdi, manevi değerlerin birleştiriciliğini İslam'a yaptığı işaretle anlatmak istemiştir. Milliyetçiliğin varlığı da ona göre İslamiyet olmadan belirtilemez. Bu yüzden Osmanlılıkta var olan manevi değerlerin kültür üzerindeki etkisi, gerçek ortaklaşmayı yazara göre sağlamaktadır. Irk, ten rengi ya da kavme dayalı bir topluluk anlatımından ziyade Müslüman kimliğinin tasavvufi anlayışının altı çizilmektedir.

Sâmiha Ayverdi, eserlerinde anlattıkları ile Osmanlı ideali vurgusunu belirtmiştir. Bu bağlamda yazar, muhafazakârlığın bir değişim ve dönüşüm anında tutulması ve korunması gerekenlerle ilgili tavrını ortaya koyar. Bir imparatorluk yıkılırken nelerin korunması gerektiğini söyleyecek olan bir muhafazakâr kesimin ortaya çıkmasının tabii olarak kendini belli ettiği görülür. Sâmiha Ayverdi de doğal tepki niteliğinde Osmanlı'dan sonra nelerin değiştiği hususunda kendi muhafazakârlığını oluşturmuştur. Bütün bu anlatılan Osmanlı yaşam şekli ve imparatorluğun son dönemine dair yaşanan savaş buhranları, Ayverdi'nin Osmanlı kimliğini yaratmış ve eserlerinde bu kimliğin etkisi kadına ilişkin anlatımlarında görülmüştür. Kadın bir Osmanlı mazisi bağlamının üzerinde kurularak kendi manasını Sâmiha Ayverdi'ye göre bulabilmektedir.

2.4. Sâmiha Ayverdi'nin Tasavvuf Üzerine Kurduğu Yaşama Üslubuna Dair

Sâmiha Ayverdi, Osmanlı Devleti'nin son döneminde doğmuş bir yazardır. Diğer taraftan ömrünün uzunca bir kısmı cumhuriyet yıllarında geçmiştir. Dolayısıyla, dönemin ortamından etkilendiğini söylemekle beraber çocukluğunun hayatındaki yerini, hafızasının güçlülüğünü sıkça vurgulaması ile bu zaman dilimini parantez içinde belirtmek gerektiği anlaşılmaktadır. Bu minvalde her ne kadar cumhuriyet döneminin içine yaşamının çoğunu sığdırmış olsa da mazinin yaşadığı döneme neler bıraktığını vurgulamak ve bunu kendi tasavvufi

bakışı ile ortaya koymak yazar için önemli bir gerçekliktir. Söz konusu bu bölümün temel argümanı olarak yazarın, modern düşüncede ve Türkiye'nin modernleşme uğraşısında insana ilişkin ilahi olanın altını çizmek istediği anlaşılmaktadır. Yazar için ilahi mantıkla aklın yan yana durması mümkündür. Söz konusu mümkün oluşu ise Sâmiha Ayverdi muhafazakâr tavrı bağlamında Osmanlı görüşü ve duyusu içinde bulmak istemiştir. Çünkü ona göre maziden kopmak mümkün değildir ve eğer kopma söz konusu olursa, bu o toplumun kendi aleyhine olur. Çünkü maziden kopuş aynı zamanda kültürel anlamda bir boşluk yaratır. Dolayısıyla bir kimliksizlik ortaya çıkar ve kadınların modernleşme ile yeni konumlarını Türk toplumunda bulmakimkânsız hale gelir.

Cumhuriyetle birlikte düşünce âlemi, ilim ve din arasındaki ilişkiyi en çok 1925-1926 arasında incelemiştir. Çünkü 1. Dünya harbinden önce, harp sırasında ve sonrasında gelişen "quanto" ve "izafilik" gibi fiziğe ait teoriler felsefi ve dini görüşler üzerinde etkide bulunmuştur.²⁰² Sâmiha Ayverdi'nin gençlik yıllarına tekabül eden bu gelişmeler Türk düşüncesi yayınlarında kendini göstermiştir. Çeşitli sosyoloji ve felsefe yazıları ortaya çıkmıştır. Sâmiha Ayverdi'nin kendi üslubunu nasıl oluşturduğuna bakıldığında ise 20.yüzyıl cumhuriyet sonrası düşüncesini kurarken salt bilimcilik şeklinde kuru bir materyalizmle anlatmamıştır. Bilimcilik denilebilecek bir tavırla, Bergson'un ruhi atılımı gibi romantik bir idealizmle ve ilahi aşk hamlesi ile tarzını ortaya koyar. Onun dediklerinin arkasında sadece kuru bir akıl değil, ilahi bir aşkın tutkusu mevcuttur.²⁰³

Sâmiha Ayverdi, 20.asır boyunca sadece batı kapısına dönük olmayı kolay alışkanlık haline getiren Türk düşüncesinin artık olmak ya da olmamak noktasında olduğunu düşünmesinin bir zorunluluk olduğunu anlatmaktadır. Bu manada ise dayanak noktasını Ayverdi'ye göre "kendi öz değerlerimiz" oluşturmaktadır. Dolayısıyla yazar, mazi akıl danışılacak en doğru sözlü ve tecrübeli bir dosttur ve bu yüzden kuvvet, şevk ve hayat bayrağının kendi öz değerlerimiz olduğunu

²⁰² Umut Azak, **Sâmiha Ayverdi**, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-5, Muhafazakârlık Cildi, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 67.

²⁰³ Coşkun Değirmencioğlu, **Çağdaş Düşünce Hayatımızda Sâmiha Ayverdi**, Yıl:34 Sayı:2, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Nisan 2005, s. 44.

unutmamak bir ölüm kalım meselesi olarak durmaktadır, der.²⁰⁴ Söz konusu öz değerler tasavvufun anlatılması ile vurgulanmıştır. Bu şekilde yazar, kendi muhafazakârlık düşüncesini kurmuştur. Milliyetçilik ise bu noktada önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Ayverdi'nin muhafazakârlığının kurulmasında belirleyici olan bir noktada milliyetçi muhafazakârlık olmuştur. Ayverdi'nin metinlerinde milliyetçi muhafazakârlık, İslam vurgusu taşır. Onun için Müslümanlık, Osmanlı Türklüğünün imanı koruma davasının maneviyatıdır. Bu maneviyat, Osmanlı Türkleri için birleştirici bir güç olmuştur, içtimai birliği sağlamıştır. Ne zaman ki Müslümanlık birleştirici bir güç olmaktan çıkmış o zaman farklı kategorilerin hak ve adalet anlayışı içinde yaşaması ve birbirleriyle kurdukları olumlu ilişki bitmiştir.²⁰⁵

Sonuç bağlamında esas olan, Ayverdi için İslamiyet'in varlığı ve tasavvufi bir yaşam şeklidir. Onun için bu yaşam şekli kültürel anlamda bir üslup olarak Osmanlı hayatı içinde bulunmuştur. Dolayısıyla yazar, dinin tam anlamıyla araçsallaştırıldığı yapay bir milliyetçi kurulumundan ziyade geçmişten geleceğe sirayet eden kültüre vurgu yapan bir muhafazakâr olarak görülmektedir. Sâmiha Ayverdi için gelenek ve örf-adet dinin kendisinden varlık bulmuştur ve kültürün temel uğraklarını oluştururlar.

Hoşgörüyü temel alan, şekilcilik ve dış görünüşe önem vermekten ziyade, iç deneyimine ve ruh olgunluğuna yönelen Mevlana ve Yunus Emre ile kendini gösteren tasavvufi gelenek, Sâmiha Ayverdi için İslam'ı tamamen reddeden materyalistler ile katı kuralcı, tutucu İslam anlayışı arasında bir orta yol sunar. Bu tasavvufi anlayış, Ayverdi'ye göre Türk milletinin esas karakteri ve gizli hazinesidir ve var olan dogmacı, şekilci ve ezberci bir anlayıştan öte insanlar tarafından içselleştirilmiş ve yaşayış şekli haline getirilmiş bir İslamiyet söz konusudur.²⁰⁶

²⁰⁴A.e. , s. 50.

²⁰⁵Sâmiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, s. 57-59.

²⁰⁶Ahmet Çiğdem, **a.g. e.** , s. 23.

Sâmiha Ayverdi, Cumhuriyet'in Osmanlı'nın mirasını reddeden Batılılaşma politikasına karşı geçmişten süreklilik içindeki bir milli kültürü söz konusu tasavvufi geleneği ile savunur. Kendi muhafazakâr projesini ise Ayverdi şöyle özetler: ‘‘Geçmişî halin eşiğinden içine sokup, geleceğin hayat ve beka imkânlarını bu anlayış sahnesi üzerinde hazırlamak.’’²⁰⁷ Dahası, ona göre bütün bu geçmiş dinden neşet tasavvufi bir kisvede kendini bulmuştur.

Pek çok milliyetçi muhafazakârın tanımında olduğu gibi Batı Hristiyanlık, doğu ise Müslümanlık ile vardır. Haçlı garp dünya görüşünün merkezine maddeyi koyarken doğu ise mananın spiritüel üstünlüklerini kendinde taşımaktadır şeklinde tanımlanır.²⁰⁸ Batının Hristiyanlıkla, Şarkın İslamiyet’le tanımlanması Ayverdi muhafazakârlığının medeniyet projesinin ipuçlarını göstermektedir. Burada mümkün olan batının artık reddedilemez olan maddi refahının manevi içtihatla birleştirilmesidir. Maddi batı ile manevi doğunun birleştirilmesinin olanaklılığı, batının ilminin alınması gerektiğini söyleyen pozitivist cumhuriyetçilerden, batının kuru materyalizmine eleştiri getiren Bergsoncu cumhuriyetçi muhafazakârlara kadar geniş bir spektrumda tartışılmıştır. Sonuç bağlamında maddi batı ile manevi doğunun birleştirilme gayretinin geç uluslaşan batı dışı toplumlarda medenileşme tartışmalarına girdiğini söylemek mümkündür. Ayverdi’de madde ve mananın birleştirilmesi olası değil şarttır da, ona göre kuşun tek kanatla uçuşması nasıl muhal ise, dünyaya da yalnız madde ile beslenerek ve dayanarak huzur ve asayiş getirmek imkânsızdır.²⁰⁹

Ayverdi, Doğu’nun Batı karşısında üstünlüğü iddiasını ve bireycilik ile materyalizmin kaynağı olan Batı karşısında reddiye, Doğu medeniyetini tasavvufi özdeşleştirmek yoluyla temellendirir. Ayverdi’ye göre, Doğu’yu Batı’dan ayıran en önemli özellik, tasavvuf ve tasavvufun vahdet-vücut anlayışıdır.²¹⁰ Merkeze Allah’ı değil, insanı koyan Batı düşüncesinin aksine Doğu, her varlığı, Allah’ın bir sureti olarak algılar. Ayverdi’nin dinlerin özü ve cevheri

²⁰⁷ Umut Azak, **a.g. e.**, s. 251.

²⁰⁸ Süleyman Seyfi Ögün, **a.g. e.**, s. 56.

²⁰⁹ Sâmiha Ayverdi, **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, s. 57.

²¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Yaşar, **Sâmiha Ayverdi’de Doğu-Batı Medeniyeti Meselesi**, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:3, 2015, s. 173-190.

olarak gördüğü tasavvuf, “kemalli ve nihai” ifadesini ise İslamiyet’te bulmuştur. Yazara göre Doğu’ya ve İslam toplumuna mahsus olan fazilet, edep, terbiye gibi ahlaki değerler, bu tasavvufun ruhundan beslenir.²¹¹ Terbiyenin varlığı ile kadının modernleşme içinde varlığı oluşturabilir.

Sâmiha Ayverdi vicdanlı, imanlı yani ahlaki vasıfları taşıyan bir “eski kadın” tarifi yapar. Söz konusu bu kadının sahip olduğu terbiye ve yerlilik, yazara göre maziden alınmıştır. Kadının maziden geleceğe zaman içindeki varlığının bu terbiyenin üzerine oturması gerektiği görülmektedir. Modernleşme karşısında muhafazakâr tavrın ancak böyle kurulabileceği Ayverdi tarafından vurgulanmıştır. Dolayısıyla, Türk toplumunun kültürel, politik ve tarihsel evrimine uyum sağlanabilmektedir.

Sâmiha Ayverdi, haç-hilal, doğu-batı, hal-mazi mukayesesi yaparak kendince bir yöntem oluşturmuştur. Ayrıca, Türk’ün bir merkez etrafında toplanma psikolojisini aksettiren durumları, tasavvufi tezahürler üzerine yoğunlaştırmıştır. O, sosyal ve siyasi hadiselerle psikolojik yönü üzerinden bakar. Bu bağlamda yazar, tarih şuurunu, kültür emperyalizmine karşı korunmak ve geleceğin kurulması açısından önemli görür. Sâmiha Ayverdi, kültür değişmesi içinde olan bulunduğu toplumun tarih, medeniyet ve kültür buhranlarına bir çare üretmek istemenin inancı içinde olmuştur.²¹²

Batı’da “güler yüzlü” İslam ihtiyacı doğduktan sonra tasavvufa olan ilginin arttığı görülmektedir. Bu ilgi İslam’a değilken tasavvufa yöneliktir. Ancak, İslam olmadan tasavvufi yorum düşünülemeyeceği açıktır. Tasavvuf, İslam’ın temel kaynaklarına dayanmaktadır. Batı’da tasavvufa olan ilgi mevcut iken tasavvufun var olduğu, doğduğu coğrafyada tasavvufsuz bir İslam anlayışının yaygınlığı belirtilir. Bu anlayışın İslam’ı yalnızca hukuki ve form bir bakışla gördüğü izlenilmektedir.²¹³ Ancak bu şekilde bir İslam anlayışı insanların yaşamlarında karşılık bulamamaktadır. Günlük yaşamın İslam pratiğine girmesi tasavvufi bir

²¹¹ A.e., s. 253.

²¹² Agâh Oktay Güner, **Sâmiha Ayverdi ve Tarih Şuuru**, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 56.

²¹³ Mahmud Erol Kılıç, **Hayatın Satır Araları-Modern Zamanlarda Kendini Bulmak**, İstanbul, Sûfi Kitap, 2016, s. 149.

yorumla mümkün olmaktadır. Bu doğrultuda Ayverdi, İslam tasavvufu yorumlandığı zaman ruhundaki emperyalizm ve şovenizm yokluğu görülür der ve her sınıfa, ırka, mezhebe hak ve adalet unsuru dağıtıldığını belirtir. Yazarın, tasavvufi düşünce üzerine kurduğu yaşam bakışı günlük yaşamın nasıl düzgün olabileceğine dair deliller sunmaktadır.²¹⁴

Ayverdi'nin mensubu olduğu Rifâilik tarikatının batılılaşma ile kurduğu ilişkinin altını çizmek gerekmektedir. Ayverdi'ye göre Rifâilik, Müslümanlığın, 20.asrın gereklerine göre yeniden yorumlanmasıdır. İslamiyet'in Sâmîha Ayverdi için var oluşu ise Rifâiliğin anlattığı yorumdandır. Rifâiliğin mürşidi Kenan Rifâi'ye din nedir diye sorduklarında cevabı "din ahlaktır" olmuştur. Müslümanlığı bu açıdan Sâmîha Ayverdi terbiye üzerindeki sürekli vurgularla anlatmıştır ve terbiyeyi eğitimin başlıca amacı olarak görmüştür. Bu noktada devlet otoritesini aşan alanda terbiye, Sâmîha Ayverdi'ye göre şifahi bir kültürün etkisi altında oluşabilecektir.²¹⁵ Diğer taraftan kadın yazara göre şifahi kültürün toplumsal taşıyıcısı rolünü üstlenmiş bulunmaktadır.

Söz konusu bu şifahi kültürün varlığını Sâmîha Ayverdi izah etmektedir. Şöyle der:

İbret denen haslet için irfan gerektiğine göre, biz insanlar, hadiselerin dili ile ikaz edilirken, kendimizi ne güzel aldatır ve bu ceza bize hatalarımızın cevabıdır demez ve kabahati kendimizde aramayız. Sebebe değil, müsebbibe yani sebepleri yaratana gözümüzü dikmek anlayışını idrakimiz çoktan terk etmiş bulunduğundan kof ve materyalist bir düşüncenin mağlubu olarak, ilahi gerçeğe değil, şeytani ve nefsânî bir zihniyete demir atıp kalınarak hakikatlerden uzaklaşmış olunur.²¹⁶

Bir romanında bu bağlamda düşüncelerini şöyle ifade ederek anlatmaya devam eder:

" evvelce de bir rol sahibi idim; evvelce de seyircilerim vardı. Fakat bunlara seyirciden ziyade, takdîrkâr demek belki daha doğru olur. Hâlbuki bugünkü seyircilerime aferin ve alkış yerine merhamet, istihza, hanede ve nefret hissi

²¹⁴ Agâh Oktay Güner, **a.g.e.**, s. 89-90.

²¹⁵ Mehmet Nuri Yardım, **İstanbul Geceleri'nin İrfan Işıkları**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 46.

²¹⁶ Sâmîha Ayverdi, **Köplüce'deki Köşk**, s. 183.

veriyorum. Anlaşılan ben o işten ziyade bu işe daha elverişli, daha yatkın, daha müsait imişim ki, hilkat, ruhumun kaftanını, akıbet bu son şekilde biçimledi, bu son kalıba döktü. Artık kaskatı, heykelleşmiş ruhumun, en küçük bir hamle, en basit bir çabalamada bulunması bile muhal, servetini, hazinelerini kaybetmiş bir müflis gibiyim.”²¹⁷

Sâmiha Ayverdi’ye göre bir zamanlar cemiyetin kılcal damarlarında hikmet ve irfan mevcuttu ama daha sonra madde ve teknik üstün tutularak tek taraflı çalışma hüküm sürer oldu. Ona göre, sırf bu maddileşme hareketi toplumun manevi esaslarını, ahlakını, faziletini, şuurunu silmektedir. Ruh ve maddeden meydana gelmiş insan sadece bir tarafın üzerinde durmaktadır. Yazara göre garp, tek taraflı işleyen bir kafa düzeni yüzünden, gücünü kuvvetini hem madde yönüne topladığı için kazançlı olmuş hem de kayıplı çıkmıştır. Bir gün yazar, madde ile mana arasında bir denkleşmenin, barış ve ahengin kurulmasındaki zarureti görülecektir diye belirtir.²¹⁸

Ayverdi bugün madde mağrur, mana ise ezik ve mahcup diye anlatır ve şöyle devam eder:

“Ama aslına bakılırsa, gene de mana, muzaffer ve güçlü maddenin çalımına da gururuna da içten içe gülmekte ve nasıl olsa günün birinde benimle anlaşmaya yanaşacaksın, ben olmasam sen hiçsin. Seni diriltten de ben, ölümden kurtaracak olan da benim” şeklinde madde-mana ilişkisini tasvir etmektedir.”²¹⁹

Sâmiha Ayverdi’ye göre mana sesini henüz duymayacak kadar dünya, icatlarının gürültülü zaferi ile sarhoş ve bir o kadar huzursuzdur. Bu bağlamda Osmanlı-Türk yapısının, Batı ile ilişkisi şu şekilde görülmelidir:

“Yıllardır bıkıp usanmadan milli tarihi bir kültür yıkımı ile meşgul bulunan maarif çarkını enkaz olmaktan kurtarıp bünyeyi, günün icaplarına göre, yeni baştan inşa ve ihya etmeye zorlayıp mecbur edecek bir yol arayıp bulmak, kurtuluşun ilk adımı olarak görülmektedir” der²²⁰ ve Ayverdi, bu konudaki izahlarını bir romanında şu şekilde ifade eder:

“Saçaklarının gölgesi en leziz içkiden daha zevk verici olan bir çeşmenin suyunu çalmak, tarihte canlı hikâyeler söyleyen bir abidenin içini çöplük yapmak,

²¹⁷Sâmiha Ayverdi, **İnsan ve Şeytan**, 2.Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2009, s. 112.

²¹⁸Sâmiha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, s. 227.

²¹⁹**A.e.**, s. 34.

²²⁰Sâmiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, s. 56.

yıkarak, koparmak, taşlamak, bunlar inkılâp değildir. Biz, siyasette olduğu kadar kendimize dönme yolunda da inkılâba muhtacız. Fakat olmadı, yapamadık işte.”²²¹

Sâmiha Ayverdi'nin savunduğu milli kültürün kaynakları, idealize ettiği “incelmiş bir ruh medeniyetinin” hâkim olduğu Osmanlı konak kültürü ve mahalle yaşamında ama özellikle de Selçuklu ve Osmanlı Türklüğü'nün Anadolu'da bir yaşam tarzı haline getirdiği İslam tasavvuf kültüründedir.²²²

Ayverdi için asırlardır batı ile alışverişte bulunduğu, inkârında fayda olmayan bir gerçektir. Ama bu münasebet çizgisi bir tarafa koyulup, içyapının meselelerine, maarif kapısından girmek suretiyle nizam, düzen ve şekil vermek, böylece de, kaybolan hayati değeri haiz milli-manevi kıymetlerin teminatı ile nesilleri sağlama alıp kurtarmak, ilk yapılacak işlerden birisi, belki en ehemmiyetlisi olarak anlatılmaktadır.²²³ Kültür çarkı, siyasi iktidarların düşüremeyeceği bir milli manevi felsefenin zeminine oturtulmadan, memleketin hiçbir derdine deva bulmak düşünülemez. Muhafazakâr kadının inşası bu noktada Sâmiha Ayverdi için önemli olarak görülmektedir. Nesillerin anne tarafından gelenekler üzerinden yetiştirilmesi söz konusudur. Annenin çocuğuna yapacağı kültür aktarımı, mazi ile yaşanan an arasında köprü kurar.

Sâmiha Ayverdi'ye göre ancak dirayet ve kifayet isteyen bu müşkül ölüm kalım meselesinin üstüne bütün güç ile yürüdükten sonra, farklı medeniyetler karşısındaki mukayese ve tutuma eğiliminin daha doğru olacağı görülebilir.²²⁴ Ona göre Türk'ün batıya dönük fikir mihrabını yıkarak kaybolmuş kendi kiblesini arayıp bulabilmesi için, materyalizmden uzaklaşması gerekmektedir. Ayverdi, Tanzimat'tan beri hatta daha da evvel başlamış bulunan materyalizm hegemonyası, son devir kültür ihtilali ile bin yıllık tarihini, reddi-i miras yolu ile âdem sahrasına atmıştır²²⁵ diye anlatmaktadır.

²²¹Sâmiha Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun?*, İstanbul, Gayret Kitabevi, 1944, s. 305.

²²²A.e., s. 255.

²²³ İlker Aytürk, Laurent Mignon, *Paradoxes of a Cold War Sufi woman: Samiha Ayverdi between Islam, nationalism and modernity*, (Çevrimiçi), <https://www.cambridge.org/core/journals/new-perspectives-on-turkey/article/paradoxes-of-a-cold-war-sufi-woman-samiha-ayverdi-between-islam-nationalism-and-modernity/2590C37649689E95850AC9F33C91FCDB>, 2015, s.56.

²²⁴Sâmiha Ayverdi, *Arkamızda Dönen Dolaplar*, s. 233.

²²⁵A.e., s. 234.

Sâmiha Ayverdi'ye göre Türk'e maneviyatını sağlayan İslamiyet'tir. Türkler, geçmişte bu maneviyatın bilincinde hareket etmişler. Bugün, bu maneviyat eksikliği nedeniyle "Osmanlı" mirasını sürdürememişlerdir.²²⁶

Ayverdi'nin 1938'de yayımlanan *Aşk Budur* adlı ilk romanında ve bunu takip eden birçok eserinde (*Batmayan Gün, Mabedde Bir Gece, Ateş Ağacı, Yaşayan Ölü, İnsan ve Şeytan, Son Menzil*) kadın ve erkek arasındaki aşk konu edilse de, aslında sözü edilen, dünyevi ya da fiziksel bir ilişki değildir.

Ayverdi aşk temasını, Allah inancının işlenmesinde bir araç olarak kullanarak tasavvuf edebiyatı geleneğini takip etmek için kullanır. Bu eserlerinde, klasik Osmanlı kültürünün asıl taşıyıcısı olarak, ilahi-mistik aşkı tatmış, iç olgunluğa ulaşmış insanlar gösterilir.

Sâmiha Ayverdi'nin bütün romanlarında temel konuların başında "aşk" gelirken aşkın her hali, beşeri, ulvi-ilahi şeklinde işlenmektedir. Sâmiha Ayverdi aşkın kemale erdiren tarafını vurgulamaktadır. Aşka dayanan dindarlık, aşk ahlakı yüceltilir. Yazarın *Mesih Paşa İmamı* aslı eserindeki temel konu da budur. Kitap içinde aşk ahlakını yüceltmek için yazar, cesaretli bir seçim yapar ve medrese eğitimini almış sert mizaçlı bir imamın cami avlusuna sığınmış, yoksul bir göçmen ailesinin küçük yaştaki kızına âşık olmasını anlatır. Bu sosyal statü ve yaş farkının romandaki olaylar örgüsünün etkisini güçlendirdiği belirtilmektedir.²²⁷

Sâmiha Ayverdi romanlarında, bireyin İslam tasavvufi temelinde gelişen manevi arayışını ve aydınlanmayı konu edinmiştir. Mesihpaşa İmamı 1944 yılında yayınlanmış olup dini-tasavvufi ilk romandır. Romanın yazılıp yayınlandığı zamanın Türkiye şartları dikkate alındığında, esere ayrı bir mana vermek gerekmektedir. Bu bağlamda, Sâmiha Ayverdi'nin şahsiyetine sadece sanatkâr bir

²²⁶ U. Azak, *Sâmiha Ayverdi*, s. 249.

²²⁷ Prof. Dr. Mehmet Demirci, *Mesih paşa İmamı*, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 36-37.

bakış açısı ile değil, doğu ve garbın birikimleriyle tefekkürünü geliştirmiş, zamanının ayrı bir şahsı olarak bakmak yerinde olacaktır.²²⁸

İnsan ve Şeytan adlı eserinde ise Sâmiha Ayverdi'nin tasavvufi bakış açısına dair şu anlatımlar görünmektedir. Eser içinde, bir kadın kahramanın dilinden yazılanlar okunur:

“Kim ki, kendinin zıddıyla bir yere koydular, akiller bunu ölümle bir tuttular çünkü cinsinin hilafıyla bir arada olmak, insan için manada helaktır.”²²⁹

“Bir kimseyi asrın allemesi de görsen, onun zahirde olan ilmine ve marifetine bakma, Allah ve kulla olan ahdına bak. Çünkü ilim, kabuk gibidir; ahde vefa ise o ilmin özüdür.”²³⁰

Bütün bu anlatımlar, Sâmiha Ayverdi'nin tasavvufi düşüncesini anlamak için dikkate değerdir. Ayverdi, seksen sekiz yaşında vefat etmeden önce, yaradılış gayesinin esaslarını yaşamak üzere, insani değerlerin muhafazasının gerekliliğini kendisi yaşamak istemiş ve yazarak üzerinde durmuştur.

Tasavvufta ikilikler halinde yaratılmış görünen dünya görüntüsünün ötesine geçmek ve madde ile mana arasındaki zahiri çatışmaya son vermek önemlidir. Kendini ikrar bu bağlamda Sâmiha Ayverdi'nin üzerinde durduğu bir noktadır. “Maneviyat farklılığı” ise Ayverdi’de asıl olarak batı ile doğuyu birbirinden ayırt etmeyi sağlayan temel belirleyicidir.²³¹ Sâmiha Ayverdi’ye göre maddeye ve tekniğe yatırım yaparken, insanı ihmal etmiş olmak ise bütün dünyanın içinde bulunduğu bir azim günahıdır.

Sâmiha Ayverdi, sanat eserleri ve abidelerinin bir memleketin üstlerine titrenecek milli değerleri olmalarına rağmen camilerin sadece dış görünüşlerinin kütleye yetmediği üzerine yakınmıştır. Yazara göre yıllardır iman caminin dört duvarı arasına kapatılmış bulunmaktadır. İslam’ın yaşandığı dönemlerde ise yeryüzüne nasıl örnek bir dünya görüşü hediye edildiğinden bahsetmiştir. Bugün

²²⁸ Yağmur Tunalı, **Mesihpaşa İmamı**, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 89.

²²⁹ **A.e.**, 202.

²³⁰ Sâmiha Ayverdi, **İnsan ve Şeytan**, s. 254.

²³¹ Elifhan Köse, **Muhafazakâr Bir Kadın Portresi Olarak Sâmiha Ayverdi'nin Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek**, s. 18.

kütleyi ise ona göre nefsanî ve beşerî zaâflarından arınmış bir anlayışa davet etmek gerekirken iken mütefekkir, araştırmacı imamların varlığını yazar talep etmiştir ve zaman içinde katılmış bilgilerin hocalar tarafından sürekli tekrar edilmesinin hiçbir yararı olmadığını dile getirmiştir.²³²



²³² Hicran Göze, **a.g.e.** ,s. 268-269.

III. BÖLÜM

SÂMİHA AYVERDİ'NİN MUHAFAZAKÂR GÖRÜŞÜNDE KADININ İNŞASI

Muhafazakârlık aydınlanmaya ve onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasal projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine muhalif olarak ortaya çıkan bir düşünüş biçimidir. Muhafazakârlık bir düşünce üslubu olarak düşünüldüğünde, Türk siyasetinin modernizmle baş etme tarafının asli yolu olarak görülmektedir. Türkiye’de muhafazakârlık kendini, modernliğin siyasal bir eleştirisi olarak değil de, modernliğin radikal duruşunu günlük hayata uyarlayan kültürel bir dil olarak göstermiştir.²³³Bu bağlamda, Sâmiha Ayverdi, modernliğe bakışta kültürel bir dilin yaratılması yoluyla ve eski değerlerin sürdürüldüğü bir dönüşümü kadınlar için anlatmıştır.

Kadının muhafazakâr bir tutum bağlamında modern toplum içinde yerini görmek için Sâmiha Ayverdi tarafından öne sürülen ‘‘Entellektüel Tasavvuf’’ olarak adlandırılan bakışı önemlidir. Sâmiha Ayverdi, bireyin maddi yapı karşısında manevi iç dünyasını ortaya koyarken tefekkür eden kadının varlığı yazarın külliyatı içindedir.

Yazar, aklın birlik ve düzen koyucu yetisi olduğuna inanmaktadır. Bu noktada ilahi mantıkla aklın uzlaştırılmak istendiği bir tefekkür hareketi Sâmiha Ayverdi ve çevresi tarafından oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tefekkür hareketinin kaynağı ise Osmanlılık adı altında tarihi süreçler içinde oluşmuş içerikte görülmektedir.

Sâmiha Ayverdi, öz değerlerinin bulunduğu yer olarak Osmanlı konak kültürü ve mahalle yaşamını özenle vurgulamıştır. Kadın ise bu minvalde medeniyetin kurucusu ve devamını sağlayan olarak başat öge konumundadır.

²³³Elifhan Köse, **a.g. e.** , s. 34.

Ayverdi için İslamiyet'in birleştirici nüvesi kadın aracılığıyla toplum içinde nesiller arası aktarılmaktadır.

Sâmiha Ayverdi, kadını muhafazakârlığın organizmacı işbölümüne dayalı doğal toplumu içinde ailesiyle belirtmektedir. Bu bağlamda kadın, geçmişten gelen gelenek ve maneviyatı çocuğuna aktaracak olan kişidir. Söz konusu şekilde ise geçmişle gelecek arasında köprü kurulmaktadır. Dolayısıyla Sâmiha Ayverdi'nin muhafazakâr tavrına göre kültür aktarımı ile kadın tarih sahnesinde rolünü gerçekleştirmiş olur. Ayverdi için zamanın aşındırıcı hücumlarına karşı kadının varlığı önemli görülmüştür.

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sistemin yıkılması sonucu kamusal alanda görünürlüğü artan kadının yeni konumu Ayverdi tarafından bulunmak istenmiştir. Sâmiha Ayverdi, kadın için tedbirli bir değişimden bahsetmektedir. Bu değişimin doğasının tedbirli olması ise onun muhafazakâr yapısından kaynaklanmaktadır. Yazara göre Osmanlılık olmasaydı Türk toplumu da tarihsel ve kültürel bağlamda bakıldığında olmayacaktı. Kadın ise bu minvalde geçmişten organik şekilde gelmiş olan Osmanlı şifahi kültürüne ve ahlakına sahip olarak değişen koşullara ayak uydurup geç uluslaşan topluluklarda görülen Doğu-Batı ikilemini aşabilme kabiliyetine sahip olarak görülmektedir.

3.1. Sâmiha Ayverdi'nin Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadın Kimliğinin Kurulumu

Sâmiha Ayverdi'ye göre insanın kusurlu ve eşitsiz doğası toplumsal hiyerarşileri doğurur ve gerekli kılar. Akılcı ve ilerlemeci toplumsal yasalara, toplumsal eşitsizliği yok etmeyi amaçlayan ve tecrübeyi hiçe sayan proje anlayışına karşı kötümserlik beslemektedir. Bu kötümserliğin pratik ve teorik olmak üzere iki ayağı bulunmaktadır; pratik olanı, akla dayalı siyasi projelerin uygulanılmaya çalışılması sonucu yıkıma yol açan tecrübelerle dayanırken teorik olanı ise insan

bilgisinin sınırlarına ilişkin kuşkular taşıyan felsefi kaynaklara ve aydınlanma öncesinin “ilk günah” doktrinde somutlaşan dini köken ile anlatılmaktadır.²³⁴

Sâmiha Ayverdi için; pratik somutluktan ayrı salt soyut akıl, özgürlük, birey, politika gibi kavramları içeren proje karşıtlığı, onun hem geleneğe hem de tarihe güvenmesinin bir nedenini teşkil etmektedir.²³⁵

Ayverdi kadına verilmesi gereken haklar olduğu meselesini reddetmiştir. Bunun nedeni, gerek muhafazakârlığın organizmacı ve işbölümüne sahip toplumun doğallığına dayandığı kadar tasavvufun zıtların birliğini mümkün kılan birleştiriciliğine inançtan da doğmaktadır.²³⁶

Yazar, Türkiye’deki birçok muhafazakâr aydın gibi, “feminizm” ve “kadın hakları” kavramlarından büyük bir rahatsızlık duymuştur. Yazar, kadın ve erkeğin psikolojik ve fizyolojik olarak farklı olması nedeniyle, hakları arasında da farklılık olması gerektiğini savunmuştur. Sâmiha Ayverdi’ye göre, kadın haklarını koruyan kanunlar, kadınlarla ilgili meseleleri çözmek için de yeterli değildir. Çünkü kanunların temelinde yatan şey, ona göre sevgi değil, tehdittir ve imana dayalı toplumda ise kadın hakları meselesi kendiliğinden yok olur.

Sâmiha Ayverdi için asıl sorun modernleşmeyle birlikte kamusal alanda görünürlüğü artan kadının, kamusal ahlakının ne olacağı meselesidir. Bu bağlamda modernleşme öncesi “eski kadının” terbiye süreci “yeni kadının” yeni ahlakını göstermek için ele alınmıştır. Sâmiha Ayverdi için İslamiyet’in ahlak, terbiye, edep özelliklerinin kadına ilişkin kamu ahlakının kurulmasında işlevsel olduğu görülmektedir.²³⁷

Sâmiha Ayverdi’ye göre, İslam doğru uygulanır iken kadınlar zevk uğruna zaman harcamak yerine “mili ve manevi” şuura sahip nesiller yetiştirdiğinde, kadının hak ve hürriyetini güvence altına alan ideal düzene ulaşılmış olur.²³⁸

²³⁴ B. Özipek, **Muhafazakârlık**, Liberte, Ankara, 2004, s. 46.

²³⁵ Elifhan Köse, **a.g. e.**, s. 14.

²³⁶ **A.e.**, s. 20-22

²³⁷ Elifhan Köse, **a.g. e.**, s. 14.

²³⁸ **A.e.**, s. 11

Muhafazakâr-milliyetçi bakış açısını Sâmiha Ayverdi, madde-maneviyat, düşünce-his, şark-garp arasındaki gerilimi anlatmasıyla oluşturmuştur. Bu anlatımlarında onun Osmanlıcılığı, Müslümanlığı ve İstanbullu olması mevcudiyetini dikkate almak gerekmektedir. Kendi kimliğine ait özellikleri ve çeşitli ikilikler arasındaki(his-düşünce, madde-maneviyat)gerilimini kavramasıyla kadınlığa ilişkin bir bakış açısı çizmek istemiştir. Sonuç minvalinde ise yazar manevi özü olan Müslüman-Türk kadını kimliğini ortaya koymaya çalışmıştır.²³⁹

Ayverdi'nin Türk Milliyetçiliği ve İslamiyet konularındaki yazılarında özellikle terbiye ve eğitim analizlerinde kadınlara ilişkin hassasiyetin olduğu açıkça görülmektedir.²⁴⁰ Yazar metinlerinde milliyetçi-muhafazakârlık üzerinde seyrederken, İstanbul kadınlarını ve diğer kadınları ayrı sınıflandırmaktadır. İstanbul kadınları da yazar tarafından, batılılaşmanın ayrı yansımaları üzerinden yeniden incelenmektedir.²⁴¹

Sâmiha Ayverdi'ye göre Türkiye'de şehirli olarak üç ayrı sınıf kadın vardır;

Birinci kategori; eğlence, zevk ve lüksünden başka hiç ciddi ve milli davası olmayan refahlı kadındır ve en büyük eğlencesi kumardır. Ayverdi'ye göre bu kadın tipinin yetiştirdiği çocuk, toprağı ve imanı ile alaka kuramamıştır. Bu kişiler, garplı münevver taklidi, tarihsiz, dilsiz, dinsiz ve böylece memleket realitelerinden habersiz olarak günümüzde önemli mevkilere gelmiş ve idare çarkının kaderini ellerine almışlardır. Bu kişilerin sıfatları ise Ayverdi'ye göre ilerici, inkılâpçıdır ve bu kof ve milli gerçeklerden uzak kalmış kafaların Türkiye talihine çizdikleri ise daha çok zarar getirmektedir. Ayverdi'ye göre diplomaları ve birkaç garp diline aşina olmaları onları memleket meseleleri üzerinde gerçek tasarruf sahibi olduklarına inandırmaktadır.²⁴²

Sâmiha Ayverdi'ye göre ikinci zümre hem ev hem de hâriçte çalışmakta olan kadınlardır. Bunlar, Tanzimat'tan beri herhangi bir kültür politikasından

²³⁹ A.e. s. 12.

²⁴⁰ A.e. , s.16.

²⁴¹ Sâmiha Ayverdi, **Mili Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2003, s. 385.

²⁴² Kemal Y. Aren, **Sâmiha Ayverdi ve Çocuk Terbiyesi**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 106.

mahrum yetiştirilmiştir ve çocuklarına verecek şifahi kültürleri yoktur. Yazar, çalışan kadının çocuğu için şöyle demektedir:

“Çalışan kadının çocuğu, aileden ziyade kreşlerin, çocuk yuvalarının veya komşu teyzelerinin malı, bir yamalı bohçadan başka bir şey olmamaktadır. Büyütüldüğü çatı altlarında da, dini ve milli kültürden tamamıyla nasipsiz yetiştikleri için, herhangi bir menfaat ve ideoloji tarafından ucuza satın alınmaları da güç değildir.”²⁴³

Üçüncü zümre, kocasının getirdiği nafaka ile iktifa eden ev kadını tipidir. Ecdattan gelme şifahi kültür onun hafızası içine sinmiştir. Bu kadın zümresi evlatlarına bir şeyler vermek istese de, kıymetler buhranına düşmüş cemiyet ve gayri milli bir eğitim, gençlerin tam bir Müslüman-Türk karakterinde yetişmesine engel olmaktadır.²⁴⁴

Ayverdi’ye göre bir kadın tipi daha vardır ki hem aile mesuliyetini hem de meslek ve iş hayatını birleştirir. Fakat enerjisi ve mesaisi bölünmüş bu kadın çocukların bakımında ve evin idaresinde bir başka kadını yardıma çağırarak mecburiyetindedir.²⁴⁵

Sâmiha Ayverdi, bir insan için onun zeka ve imanını aynı anda övmektedir. Bu noktada, kendi çağdaşı olduğu diğer muhafazakârlar gibi doğu-batı ayrımı yaparken garpta çocuğun konumunu dikkate alır. Yazara göre bir çocuğun varlığının düzgünlüğü için başta annesi olmak üzere birçok değişken vardır ve bu bağlamda garba dair gözlemleri dikkate değerdir.²⁴⁶

Sâmiha Ayverdi’ye göre garpta çocuk, büyük çoğunlukla, kreşlerin, bakım evlerinin ve yuvaların malıdır. Annesinin bakımından ırak, şefkatten mahrum bir nizamın içinde yetişir. Sanki ilerde işlemesine yardımcı olacağı cemiyet makinesinin bir vidası, bir somunu, bir dişlisi gibi hazırlanır. Yetişme ve gençlik durumunda ise yerli yerine oturmuş ve tamamıyla makineleşmiştir. Artık o üniversitede, fabrikada, ticarethanede ve herhangi bir iş yerinde, maddeyi biraz

²⁴³A.e. , s. 106.

²⁴⁴A.e. , s. 106.

²⁴⁵A.e. , s.106.

²⁴⁶Sâmiha Ayverdi, **Ne İdik Ne Olduk**, s. 102.

daha emrine almak gayretinin peşine düşer. Yeni icatlar, buluşlar ile de cemiyete parlak imkânlar açar. Ama maddeyi kulu kölesi ederken, kendi de bir manada, maddenin kulu ve esiri olan bu kişi, esaretin perdesini aralayıp bir manevi hürriyet âlemini gözlemekten mahrumdur.²⁴⁷

Öyle ki, madde dünyasında ve makine insanlar serisinde vida olan vidalığını; dişli olan dişliliğini, somun olan somunluğunu hem çok iyi bilir hem de çok iyi başararak, her gün yeni bir icadın gururunu yaşamaktadır. Ama başaramadığı kendi kendine yaklaşmamış olmasıdır. Onun için huzursuz, rahatsız ve tatminsizdir.²⁴⁸

Sâmiha Ayverdi için asıl olan çocuğun yetiştirilmesinde annedir. Onun için anne, manevi dünyası derinleşmiş ve deruni zenginliğe sahip bir varlıktır. Yazar, bütün bu özelliklere sahip olan annenin elbette çocuğa olumlu tesir edeceğini belirtir.²⁴⁹

Sâmiha Ayverdi, ilk öğretmen olarak anneyi görmektedir. Bir anneyi örnek almayı kendi hayatından anlatmıştır:

“Ekseriya karyolanın önüne serdiği seccadesinde namazını bitirip duasını ederken, gözlerimi açardım. Hafif, içten ve birbirine geçmiş hecelerle Ayetül kürsü okurdu. Ben bu sureyi daha beş yaşına gelmeden annemin sabah namazlarını seyrederken öğrenmiştim.”²⁵⁰ Yine kendi kimliğini bulabilmeyi Yahya Kemal’in şu anısı anlatarak, yazar ifade etmek istemiştir:

“Geleceğin büyük şairi, Paris yıllarında bulvar kafelerinden birinde otururken önünden ellerinde “Sırlara hürriyet” “Bulgarlara hürriyet” pankartları taşıyan nümeyişçi öğrenci grupları geçer. Yahya Kemal, onlara bakarken düşünür: “O Sırp, o Bulgar, o Arnavut. Peki, ben kimim? Kendi kimliğini düşünürken, zihni çocukluğuna kayar ve gözünün önünde annesinin seccade edişi canlanır. Sonra Kâhya Süleyman Ağa’nın anlattığı Battal Gazi hikâyelerini, Dede Korkut masallarını, Oğuz Kağan destanını hatırlar. Süleyman Ağa’nın: “Abe, biz burada Sultan Murat Efendimizin yetimleriyiz dediği aklına gelir. Ve “O zaman anladım ki ben bir Müslüman ve Türk’üm” der.”²⁵¹

²⁴⁷ Kemal Y. Aren, **a. g. e.**, s. 110.

²⁴⁸ Sâmiha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, s. 275.

²⁴⁹ Kemal Y. Aren, **a. g. e.**, s. 112.

²⁵⁰ Coşkun Değirmencioğlu, **Çağdaş Düşünce Hayatımızda Sâmiha Ayverdi**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sayı:2 Yıl:34, Nisan 2005, s. 111.

²⁵¹ **A. e.**, s. 111.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yeni ve farklı bir topluma geçişin başlangıçları görülmektedir. Bu değişim ve dönüşüm durumu kadının kamusal hayattaki konumunun ne olacağından, dinin toplum içindeki yerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile nasıl belirdiğine dair aralıkta incelenir. Bu bağlamda Sâmiha Ayverdi, din olgusunun İslamiyet çerçevesinde altını çizerken bunun toplumun birçok noktasına sirayet eden tarafını betimler. Yazar, ona göre İslamiyet'in yarattığı şifahi kültürü ve kadının kamusal hayattaki yeni konumunun niteliğini bir romanında hikâyeleştirerek anlatmaya çalışmıştır. Şu şekilde ifade eder:

“Genç ve şuh Ferdane'nin geldiği zamanlar terziler de gelmiş ise, Ferdane, odadaki aynanın karşısına geçerek terzinin çıkarmış olduğu şapkayı giyer ve konağın hizmet kadrosunu teşkil eden çerkez, habeş ve zenci halayıklara nasıl bana yakıştı mı diye sormaktan kendini alamazdı.²⁵²

Yazar, o devirde Türk kadınının şapka giymesi demek batılılaşmak ya da batılılaşmaya özenmek demekti diye anlaşıldığını belirtmektedir. Hudutları henüz Avrupa, Asya ve Afrika'da bulunan Osmanlı Türklüğü, Sâmiha Ayverdi'ye göre, birleşik haçlı kuvvetlerinden son darbeyi yememişti ama Türk münevverinin kitapsız batı hayranlığı, üst seviyelerden kof aristokrat kalabalığı içine sızmış bulunuyordu. Ayverdi; Marika'nın, Eleni'nin şapkasını giymekle Avrupalılaştığını, çocuğunu mürebbiyeye teslim ederek batılı karakteri kazandığını zanneden zümre gittikçe yaygınlaşıyordu diye anlatır ve sözlerini şöyle sürdürür:²⁵³

“Fakat bu oda, farklı düşünen sınıfların da yeri idi. Öyle ki en üst Tanzimat'ın dümdüz edemediği mili yapının direniş mihraklarına da açık olan cariyelerin odasında Ferdane Hanım, anasından, teyze ve halasından daha medeni olmak hevesi ile Marika'ların şapkasını giyerken, şayet civar komşulardan Suyolcu'nun Emine Hanım veya Müezzîn'in Ayşe gibi yüreklerinde şifahi bir milli bereket saklı olanlar bulunuyorsa, yakalarına tu tu... dedikten sonra²⁵⁴...Kızım o meredi başından çıkar, kafir olursun, diyerek genç kadını şiddetle kınarlardı. Şuh ve bastığı yeri görmeyen Ferdane'nin bu kadınlara cevabı ise odayı çınlatan alaylı bir kahkaha olurdu.”

²⁵²Sâmiha Ayverdi, **İbrahim Efendi Konağı**, 12. Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2012, s. 58.

²⁵³Sâmiha Ayverdi, **Ne İdik Ne Olduk**, s. 56.

²⁵⁴Sâmiha Ayverdi, **İbrahim Efendi Konağı**, s. 67.

Ayverdi ise şapkanın ne küfür alameti, ne de imanla ilişkili olduğunu söylemektedir. Zira, ona göre her iş niyetle başlar niyetle biter. Şapkayı icat eden ve giyen batı mikrobu, elektriği, telsizi, telefonu, radarı, bilgisayarını, otomobili, uçağı ve füzeleri buldu diye anlatır.²⁵⁵

Sâmiha Ayverdi, bir zamanlar İbn-i Sina'nın, Biruni'nin, İbn-Rüşd'ün, İbn-i Haldun'un, El-Harzemi'nin ve Muhyiddin-i Arabî'nin batıya ihraç ettikleri ilmi ve içtimai zenginlikleri bulanlar olarak sarıklı ve kovuklu başlar olduğunu anlatır. Şu halde işi başa giyilen serpuşta değil, onun altındaki kafada, zekâ ve imanda aramak lazımdır der.²⁵⁶ Ona göre:

“Medeniyetimizin semai ve şifahi bir medeniyet olduğu devirlerde, çocuğun zihni ve ruhi zembereğini elinde tutan hoca, cemiyetin en makbul ve gözde adamı idi. Beşikten mezara kadar öğreniniz ve çocuğunuzu zamana göre terbiye ediniz diyen İslamiyet, haysiyetli ve bilgili ellerden cahil hocaların pençesine geçmekle bir istismar mevzuu olmuştur. Kabahat İslamiyet'te değil, bizim Müslümanlığımızdadır.”²⁵⁷

Sâmiha Ayverdi'nin kadın kahramanları, yazarın ince gözlemleri ile kendi tarihsel dönemine bakıldığında farklı duruşları temsil etmektedir. Örneğin üç kadın arasındaki karşılaştırmaya dair anlatısı şu şekildedir:

“...bu kıza, ne Jalenin sınıfından bir leke, ne de Fahrünisa'nın kati, ölçülü mefkureciliğinden, erkekleşmiş bir hat sinmişti. Evet o ne Jale gibi memleketin başına bir parazit kesilerek Avrupai görüşüyle yabancılaşmış, fantezileşmiş ne de Fahrünnisa gibi, muallim olmak, doktor olmak, çalışmak hevesi ile kadınlığından fedakarlık etmek isteyen sınıftandı. O, sapsade fakat cinsinin insiyaklar ile etrafına faydalı, katışıksız ve tasannusuz bir koldandı. Belki göze görünür seçkin bir vasfı yoktu. Fakat o, meziyet ve fazilet denen manevi imtiyazları istediği, icap ettiği zaman içinin derinliklerinden bulup istifade etmesini ve ettirmesini bilenlerdendi. Bu kız benim görüşüme göre işlenmemiş, ayak basmamış, vahşi bir ülke idi ki, daima yaratıldığı gibi kalacak, kimse tarafından keşif edilemeyecekti. Ve belki bana sonsuz zevk ve saadet veren de onun bu basitliği, hilkatın ibda çarkından çıktığı gibi kalmış olması idi.”²⁵⁸

Sâmiha Ayverdi için; doktrin bakımından din, hakkıyla idrak edildiği takdirde şahsiyetleri değiştirip diğer bir hale koymak tesir ve kudretine haiz olan

²⁵⁵ Coşkun Değirmencioğlu, a.g. e. , s. 69.

²⁵⁶ Sâmiha Ayverdi, **Arkamızda Dönen Dolaplar**, s. 223-224.

²⁵⁷ A.e. , 225.

²⁵⁸ Sâmiha Ayverdi, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?** , s. 172.

ilahi bir heyecandır. Yazar dinin, insan için dışta kalan yahut dıştan, sonradan edinilen bir bilgi de olmadığını belirtir. Din, ne sadece bir sezgi, ne bir tefekkür, ne de bir ibadet ve ameldir. Din insan fitratının, insan yaratılışının tabii, hatta zaruri icabı olan bir duygudur.²⁵⁹

Bu bağlamda dinin, özellikle kadın bağlamında bakıldığında işlevsel bir içerik taşıdığı da Sâmiha Ayverdi için görünmektedir. Garp için tanımlanan yaşam tarzı, maddi boyutta gösterilirken bunun kadın ve çocuk üzerindeki etkisi dinin insan ihtiyacı olduğu vurgulanarak cemaat yapısının işlevselliği içinde anlatılmaktadır.

Sâmiha Ayverdi, maneviyat kelimesini fazlaca kullanmaktadır. Bu bağlamda Ayverdi'de İslam, yaşam biçimi durumundadır ve rutin yaşamın ilerlemesinde elzem olarak bahsedilmektedir. İslamiyet bir noktada, hem insan hem de toplum için zorunluluktur.

Sâmiha Ayverdi için eğitimden beklenen, maneviyatı yeniden sağlamaya dönük bir terbiyenin yaratılmasıdır. Ayverdi, terbiyenin ve maneviyatın öneminden bahsederken bir eski kadın tarifi yapmıştır. Eski kadının okuma yazması olmadığını fakat ona cahil demenin hata olacağını söylemektedir. Zira ona göre eski kadın kendisine vicdani sorumluluğunu veren şifahi kültüre sahiptir. Eski kadın yerli ve bütün milli veçheleri kendisinde barındıran bir hayatın içinde yer alır.²⁶⁰

Sâmiha Ayverdi için terbiyeden beklenen olumlu sonuç daha az pragmatisttir ve kimliği korumaya yönelik üzerinde durduğu bir vurgu söz konusudur. Onun için İslamiyet, zorunlu bir durum olan modernleşmeye karşı batının dokunamadığı bir iç âlemin tasavvurudur. Şöyle ki şark mananın spiritüel üstünlüklerini kendinde taşımaktadır. Garp ise dünyanın ağırlık merkezine maddeyi koymuştur.²⁶¹

²⁵⁹ Nazik Erik, **Sâmiha Ayverdi ve İnsan**, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Mayıs 1984, Sayı:127, s. 58.

²⁶⁰ Elifhan Köse, **a.g. e.**, s. 20.

²⁶¹ Sâmiha Ayverdi, **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2000, s. 133.

Ayverdi'ye göre İslamiyet'ten gelen terbiye ve ahlaka sahip olmayan batı ile doğu arasındaki farkı toplumun kendi kültüründe bulmak mümkündür. Bu durumun incelenmesi artık kamusal alanda görünürlüğü artan Türk kadını için geçerlidir. Bu bağlamda, kadının yeni konumu oluşturulurken, gayri-Müslimlerin üzerinden gösterilen anlatım Sâmiha Ayverdi için önemlidir. Bu bağlamda İbrahim Efendi Konağı kitabında Beyoğlu Levantenleri, terzi ve mürebbiye kadınlar Ayverdi için maneviyat yoksunluğunun temsiliyetini göstermişlerdir. Bu noktada ideal Türk kadınlığına çağrılan İstanbul kadını anlatımında öteki olarak işaret edilen Hristiyan-Türk olmayan bir görüntü olmuştur.²⁶²

Milli Edebiyat içinde, özellikle 1910-1930 arasındaki iffetli, çalışkan Anadolu kadını karşısında kentli, yozlaşmış, alafranga kadının varlığı Sâmiha Ayverdi için sürdürülmesi zorunlu bir ayrım değildir. Kendi tasavvufi bakışı ile İslamiyet'in ikilikleri aşmada önemli olduğunu göstermek istemiştir.²⁶³

Anadolu kadını ile doğasından uzaklaşmış ve süse boğulmuş İstanbul kadını arasındaki ayrımın milliyetçi muhafazakârlıkta nasıl kurulduğuna dikkat çekilebilir.²⁶⁴ Türk kadını ve Türk ailesinin batıdan farklılığını ortaya koymak adına öne çıkarılması, Türk milliyetçiliğinin bir kurulumunu ifadelendirmiştir. Milliyetçi muhafazakârlıkta ise Ayverdi'ye göre Türklüğe esas karakterini veren İslamiyet'tir. Milliyetçi nüveler Sâmiha Ayverdi'ye göre Türk kadınının annelik ve zevcelik rollerini yerine getirmesi için ona verilen terbiyenin bir parçasını oluşturmaktadır.²⁶⁵

Sâmiha Ayverdi'nin asli anlamda meselesi; kültür, medeniyet ve kimlik konuları üzerine yoğunlaşmaktır. Ayverdi'ye göre Viyana'dan sonra ordu, Tanzimat'tan sonra ise Osmanlı'nın medeniyeti bozulmaya başlamıştır. Tanzimat demek ona göre madde ve manadan müşterek kuvvetiyle iyi şeyler yaratmış devletin yüzünü materyalist ve pozitivist tarafı ağır basan bir görüşe doğru çevirmesidir. Batı'ya açılan bu pencereden giren hava, sonuçta Avrupa'ya karşı bir

²⁶²A.e. , 140.

²⁶³Elifhan Köse, a.g. e. , s. 25.

²⁶⁴ Alafranga kadın kurgusu ile Kemalizmin kadın projesinin de uzlaşmadığı yönler mevcuttur.

²⁶⁵Elifhan Köse, a.g. e. , s. 18.

hayranlık ve kendimize karşı da bir ikrah uyandırmıştır.²⁶⁶ Yazar bu durumu şöyle ifade eder:

‘‘İlk ciddi inkılâp olan Tanzimat ve onu takip eden meşrutî idare fikri, bize bizden gelip ölçüsü ölçümüne uymuş olsaydı, neticesi bu köksüzlük ve düşüş olmazdı.’’²⁶⁷

Bu minvalde, yazara göre kadının kamusal hayattaki konumu ise daha sağlıklı ilerlerdi. Ancak şu güne bakıldığında farklı bir sonuç çıkmaktadır. Türkiye’ye dair ilk planda bir toplumsal kurum olarak altı çizilen İslamiyet ile kadının ilişkisi, sorunlu bir hale evrilmiş gözükmektedir.

3.2. Kadın ve Aile: Farklı Kimliklerin Uyumu

Sâmiha Ayverdi’de kadın ailenin içinde ve ailenin toplumun kurgusundaki yeri ile birlikte ele alınmalıdır. Bu noktada ilk olarak Osmanlı Türk ailesini tanımlamak gerekir. İlber Ortaylı bu çizgide aile toplumun temelidir deyip aileyi iki açıdan ele almıştır; devlet nezdinde ve toplumun kendi nezdinde. Devlet nezdinde, aile esas birim olarak üretim yeridir ve vergilendirilir. Devletin tebaa ile temasa geçtiği idari ünedir. Bu süreçte Ortaylı, Osmanlı ailesini farklı dini bağlılıklara göre ayırmaktadır. Müslüman ve Müslümanlığın içinde Sünnî ve diğer fıkhi mezheplere bağlı aileler, diğer tarafta Hristiyan ve Museviler vardır.²⁶⁸

Bu aile yapısı dini bir işlemle kurulur. Bir kayıt yapısı olarak anlaşılmaktadır ve kayıt derken anane olarak zorunlu olan imam nikâhı anlaşılır. Hristiyanlarda ise kilisenin defterine kayıt olmak gerekir. Ölüm halinde miras taksimi de yine dini kurallara göre yapılır.²⁶⁹

²⁶⁶Sâmiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, 6.Baskı, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2013, s. 76.

²⁶⁷ Prof. Dr. Mehmet Demirci, **Mesihpaşa İmamı**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sayı:2 Yıl:34, Nisan 2005, s. 36.

²⁶⁸İlber Ortaylı, **Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2006, s. 38.

²⁶⁹A.e. , s. 35.

Ortaylı'ya göre kurulan ailenin en önemli unsuru kadındır. Osmanlı Türk kadınının imparatorluktaki yaşam biçimi ile ilgili çeşitli anlayışlar vardır. İlber Ortaylı kadının kafes arkasında olduğunu anlatan anlayışı doğru bulmaz. Kimi yerlerde kadının sokağa çıkması ile ilgili hassasiyetler olsa da kadının kamusal alanda görüldüğünü, bizzat çarşı ve pazara gittiğini belirtir. Müslüman kadınlar türbe ziyaretlerini de çok yapar diye bilinmektedir.²⁷⁰

Mayıs ayında, Kara Meryem gününde Hz. Meryem'in göğe yükselişini kutlamak için Müslüman ve Hristiyan kadınların beraber olduğu anlatılmaktadır. Surlardaki kiliselerde bir araya gelinmiş ve Müslüman kadınlar tarafından söz konusu törene katılmak vazife addedilmiştir. Bu durumu Solomon Scweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk adlı 16. Yüzyıl Seyahatnamesinde yazmıştır.²⁷¹

19. asra gelindiğinde "cemaat tipi" aile yani büyük aileden ziyade küçük ailenin artık hâkim bir yapı olduğu görülmektedir. Geçmişte de Osmanlı'da çekirdek aile görülse de, Osmanlı ailesi için ana unsur ve platform mahalledir. Bir mahalleye yerleşen hane halkı, diğer mahallelerinin kefaletiyle oraya gelebilmektedir. Mahallede yaşayanların denetimi altındadır. Herhangi bir düzensizlikte, sorunu yaratanların mahalleden atılabilmesi mümkündür. Mahallenin huzuru çok önemlidir ve mahalle halkının birbiriyle ilişki kurmaması düşünülemez. Hangi dil ve dinden olursa olsun, ilişki kurulmaması durumu Osmanlı toplumunda yurt dışına giden bir insanın şikâyetçi olduğu bir haldir.²⁷²

Sonuç bağlamında yaşam tarzı kültüründe bir yeknesaklık ve uyum görülmektedir. İnsanlar ahşap evlerinin içinde mahallenin duymaması için yüksek sesle kavgaya da etmezler, diğerleriyle birlikte yaşayabilmek için uyum gösterme mevcut olmuştur.²⁷³

İlber Ortaylı'ya göre Osmanlı ailesi büyük bir evrim geçirmiştir. Aslında evrim ve aile birbirine ters kavramlardır der ve ailenin tarihin tespitinin ötesinde bir

²⁷⁰İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz- Seçme Eserler*, s. 56.

²⁷¹A.e. , s. 37.

²⁷²A.e. , s. 78.

²⁷³A.e., s. 38.

müessese olduğunu belirtir. Yine de bir evrim söz konusu olduğunu kendi bakışı ile anlatmaktadır. Osmanlı'da aile, sülale ve mahalle ile birlikte yaşamaktadır. Ekonomik aktiviteler ve etkinlikler birlikte yürütülmektedir. 19.yüzyıla gelindiğinde ise büyük şehir ve göç olgusu ile birlikte durum değişmeye başlamıştır diye Ortaylı tarafından belirtilir. Bütün bu anlatımın dışında, İlber Ortaylı ailenin muhafazakâr bir kurum olduğunu vurgular ve siyasi rejimlere göre de hareket etmediğini söyler.²⁷⁴

Aile, mahalli kültürün, folklorun yaşadığı yerdir. Osmanlıda hangi dinden olursa olsun, cemaat beraber masal ve peri hikâyeleri ile büyür ve bu hikâyelerin aktarımı okul ya da matbuat ile olmaz. Ailenin ortasında, büyükten küçüğe intikal ederek devam eder. Gelenek içinde, "aile" sadece insan tabiatı için zorunlu bir alan olarak değerlendirilemez. Geleneğe sinenin öğrenildiği, yaşandığı bir mektep olarak bilinir. Geçmiş zaman âlimi bilge ve sanatçıların kendi hayatlarına dair verdikleri ortak bilgi, aile ve çevrem ilk mektebimdir şeklindedir. Dahası, insan ilk yaşlarında etrafındaki modeller ile hayata girer, gözlemler, dokunur ve tecrübe eder.²⁷⁵

Sâmiha Ayverdi'nin yaşadığı dönemler kendi karakteristikleri ile birlikte Cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yazarı, yaşadığı dönemden bağımsız ele almak mümkün değildir. Sâmiha Ayverdi, 1905 yılında bir Osmanlı ailesi içinde doğmuştur ve 20. yüzyılın ilk çeyreği 19.yüzyıldaki birçok nedenlerle büyük siyasi değişimlerin sonucudur. Yazar belli olay ve dalgalanmaların olduğu zaman dilimlerini, Cumhuriyet öncesi dönemi ve Cumhuriyet ilanını yaşar. Onun çeşitli konular üzerindeki düşüncelerini bu konjoktürün içinde değerlendirmek gerekir ve Ayverdi'nin tefekkürü üzerinde dururken söz konusu dönemin özelliklerini dikkate almak önemlidir.²⁷⁶ Bu bağlamda Sâmiha Ayverdi'nin aile içinde kadının konumunu nasıl incelediği görülebilmektedir. Muhafazakâr düşüncesinde Ayverdi, toplumda kültürel

²⁷⁴İlber Ortaylı, **Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek**, s. 100.

²⁷⁵Mahmud Erol Kılıç, **Hayatın Satır Araları**, İstanbul, Sûfi Kitap, 2013, s. 101.

²⁷⁶Coşkun Değirmencioğlu, **a.g. e.**, s. 41-42.

devamlılık bilinçli aileler ile sağlanır olarak belirtmektedir, söz konusu işlev ailenin sorumluluğundadır.²⁷⁷

Sâmiha Ayverdi, çocuk henüz emeklerken öğretilmeye başlanacak çocuğun hayrı şerden ayırmasını sağlayacak bir şifahi kültür vardır der ve ona göre cemiyet ancak bu kültür sayesinde kendi güvenliğini sağlayabilir. Bu minvalde Ayverdi, annenin ilk öğretileri çocuğa verecek kişi olduğundan bahsederken daha sonra ise çevrenin önemini sorgular.²⁷⁸ Yazar, annenin vasfı kültürüdür ve bu vasfı sayesinde çocuğa ilk aşısını yapacaktır diye kanıtını sunmaktadır:

“.....bugünün okumuş yazmış kadını, eski devrin o tarihi emaneti nesilden nesile nakletmiş, sağlam ve yüklü kadını ile boy ölçüşemez olmuştur. İşte bize, bu kaybettiğimiz kadını bulmak lazımdır. Hele refah seviyesi yükseldiği ölçüde eviyle ve evlatlarıyla bağları gevşer olan bir zümre, yabancı dadılar ve mürebbiyelerle yetiştirdiği çocuklarına yerli kalmak şerefini ve imkânı veremez olmuştur.”²⁷⁹

Bunun için Sâmiha Ayverdi’ye göre büyük kütleye örnek olacak ve istikamet verecek münevverlerimizi yetiştirip uyandırmak lazımdır ve onun için çok okul açılması önemli değildir. Öğrenciye yapılacak her maddi hamleden önce, okuma-yazma seferberliği gibi, ona manevi-milli bir ruh vermek gerektiğini belirtmektedir. Bu minvalde, Ayverdi’de İslamiyet, kaçınılmaz olan modernleşme karşısında batının dokunamadığı bir âlem tasavvur eder.²⁸⁰

Eğitimden beklenen, manevi bir terbiyenin yaratılmasıdır. Bu bağlamda eğitimin amacı, kadınlar-çocuklar ve dolaylı olarak kadınlardır. Ayverdi’ye göre dil bilmek, batılı okullarda eğitim görmek, doktora yapmak eğitilmiş ve terbiyeli olmayı getirmeyecektir. Örneğin, Ayverdi için Habeşli Nergistar kalfa; vefası, imanı, aklı, sabrı, nezaketi, merhameti ile yirmi sene doktora yapmış Safiye Erol tarafından münevverler sınıfına dâhil edilmiştir ve yine terbiye ve maneviyatın öneminden

²⁷⁷ F. Cangüzel Güner Zülfiyar, **Sâmiha Ayverdi ve Ahde Vefa**, Muhafazakâr Düşünce, Yıl:11, Sayı:41-42, Temmuz-Aralık 2014, s. 43.

²⁷⁸ **A.e.** , s. 43.

²⁷⁹ **A.e.** , s. 33.

²⁸⁰ **A.e.** , s. 32.

bahsederken Sâmiha Ayverdi eski kadını anlatır.²⁸¹ Ayverdi için eski kadının varlığı şu şekildedir:

“Eski kadının büyük ihtimal okuma yazması yoktu ama ona içtimai olarak bir şekil ve vicdan sağlayan şifahi kültüre sahipti. Bu kültür ile memleketin su katılmamış bütün realitelerine aşikârdı. Memlekete ait her türlü tutumu, hali, duyguyu, yaşayış tarzını, düşünceyi bilirken tamamen milli ve yerli bir varlıktı. Vicdanını vakarlı kılan eski kadının sahip olduğu terbiye idi.”²⁸²

Ayverdi kadını, bir kutsi çatı altı olarak tarif ettiği eviyle birlikte ele alır. O, cemiyetin en küçük fakat en kuvvetli hücresi, yine cemiyete yön veren, dürüstlüğü, temiz ahlakın üreme zemini olan ailesi ile birlikte gösterilir. Yazar, kadının cemiyet panosu içindeki yerini anlatır. Ona göre kadın sahip olduğu kültür hazinesini, adet ve ananesini nesiller arası aktararak geçmişle gelecek arasında köprü vazifesi görmekle tarih sahnesindeki rolünü yapmış olur. Bu şekilde kadın, zamanın aşındırıcı hücumlarına karşı koyan bir varlık gösterir.²⁸³ Kadını ailenin önemli bir ferdi olarak anlatırken, Ayverdi aileyi şöyle betimlemektedir:

“Çiçek ve temizlik kokan evleri, sanki bu evler hayat sahibi bir insanmış da, cemiyet nizamlarına başı bağlı her adam gibi, ta atalardan, dedelerden sürüklenip gelen huzur, sükûn ve rahat miraslarını kendi ahenkleri içine alıp serpip yerleştirmişlerdi. Öyle ki aile, buluttan henüz düşmüş bir damla gibi temiz, duru ve saftı. Cemiyet seli, cemiyete istikamet veren istidatların yetişme zemini de, işte bu tertemiz damlacıkların çevresi olmuştu. Hatta hırçın karısını boşamayan erkek de, huysuz kocasına tahammül eden kadın da. Babasına karşı gelmeyen evlat da, evlat yetiştirmeyi ibadet sayan baba da, icabına göre boy boy, sıra sıra vazife alan azim, sebat, itaat, bağışlayıcılık, sevgi ve feragatleriyle, sanki siperdeki gözcü gibi, tereddütsüz ortaya atılan birer fedai nöbetçi idiler. Şu halde İstanbul, her neslin bir yeni halka ilave ederek başka nesle teslim ettiği, bu müstesna aile zinciriyle dolanmış bir bütün müydü? Belki öyle idi, fakat öyle kalmadı. Kalmadığı için de, servetini israf eden bir mirasyedi çaresizliği ile sonunda başkalarına avuç açtı. Belki de İstanbul’a çarpan sillelerin en yamanı, aileye isabet eden ok olmuştur.”²⁸⁴

²⁸¹ Hicran Göze, **a.g. e.**, s. 112.

²⁸² Sâmiha Ayverdi, **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, s. 34.

²⁸³ U. Azak “**Sâmiha Ayverdi**”, s. 248.

²⁸⁴ Sâmiha Ayverdi, **İstanbul Geceleri**, s. 23.

Sâmiha Ayverdi'ye göre ailenin kıymetli değerlerinin korunması en önemli sorumluluklardandır. Çünkü aile kültürün yaşandığı en önemli belirleyici unsurdur. Ailenin bütün çağdaş problemlerinin çözüm yeri olabilme kapasitesi vardır.²⁸⁵

Ayverdi, Tanzimat ve daha sonra Meşrutiyet ile birlikte aile yapısında gedikler açıldığını, ailenin kendi cevherini ve şahsiyetini içinden attığını söylemiştir. Ona göre Batı'nın ölçüsü ölçüsüne uymayan dar ve boğucu kaftanı giyilmiştir. Sâmiha Ayverdi, kültür emperyalizminin temsilcisi olarak gördüğü mürebbiyelerin müreffeh Türk ailesinin içine girdiğini ve çocuğun artık yabancı kültürün temsilcisi olan bu kişilerin eline teslim olduğunu belirtir.²⁸⁶ Dini, dili, milleti, örf ve adetleri tamamen ayrı olan bu şahsın, çocuğun imanında yaptığı tahribatı ve neticeleri şöyle anlatmıştır:

“Çocuk bu darbeyi sade imanına yemedi. Din, merkezden, muhite açılan iç içe halkaların hepsini birden kucakladığı için ilk kastedilen o oldu ise de, milliyeti, an'anesi, bağları, hatıraları, hülasa, tekmil kıymetleri teker teker kurşun sıkılan hedefler arasında yıkılıp geçti.”²⁸⁷

Sâmiha Ayverdi, çocukların bedeni ve beşeri ihtiyaçlarını karşılamak için gösterilen hünerin, ruhi ve fikri açlıklarını gidermek için kullanılıyor mu diye sorar. Onlar, mümkün cereyanlara karşı milli kültürle besleniyor mu, her şeyden mühim olan ruhi beslenmeleri hususunda vakit ayrılıp onların manevi dünyalarıyla meşgul olunuyor mu diye sorgulamaktadır.²⁸⁸

Ayverdi'ye göre, insanı kalkındırmadan onun kafasını şuurlu bir seviyeye getirmeden yapılan her maddi hamle akamete mahkûmdur.²⁸⁹

Sâmiha Ayverdi, kendi neslinin pek çok kişisi gibi şifahi kültürle büyümüştür ve bunun hakkında şu kaniya varmıştır; şu anki çocuklar bu kültürü

²⁸⁵F. Cangüzel Güner Zülfikar, **Sâmiha Ayverdi ve Ahde Vefa**, Muhafazakâr Düşünce, Yıl:11, Sayı:41-42, Temmuz-Aralık 2014, s. 32.

²⁸⁶A.İnci Güner, **Vatan Annesi**, Türk Edebiyatı-Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 112.

²⁸⁷**A.e.**, s. 113.

²⁸⁸Kemal Y. Aren, **a.g. e.**, s. 34.

²⁸⁹Sâmiha Ayverdi, **Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2003, s. 28.

alacağı, yerli harcı kendisine yerleştirecek bir dedeye, babaya, nineye hatta komşu teyze ya da amcaya sahipler mi? Bu ve bunun gibi pek çok soruya istediği cevabı veremeyen Sâmiha Ayverdi kendi varlığını ömrünün sonuna kadar bu çocukların annesi olmaya adayacağını gösterir.²⁹⁰

Ayverdi'ye göre haram ile helali, doğru ile eğriyi, güzel ile çirkini, mektep sıralarına oturmada öğrenen bir nesil ne kadar bahtiyardır. İşte kütlelerin mukaddes bir zincir halinde birbirine emanet ettiği bu terbiyeyi devam ettirmek, Sâmiha Ayverdi'ye göre, Türk ailesinde bir iman borcudur.²⁹¹

Sâmiha Ayverdi 1938'den sonra yazdığı sembolik başlıklı roman, hikâye, mensur şiirleri ile tasavvuf-vahdet düşüncesini işlemiştir. Bu tarz yazarken Mesnevi'yi kendisine örnek aldığını söyler. *Yolcu Nereye Gidiyorsun*(1944) ve *Mesihpaşa İmamı* (1948) adlı romanlarında tasavvufi bir atmosferin yanı sıra Türkiye'nin cemiyet hayatına ve tarihi durumuna yer vermiştir.

Yolcu Nereye Gidiyorsun? Adlı eserinde “devir ruhu” son derece canlı aktarılmaktadır. İstanbullu olan ya da İstanbul'a akan sosyal tabakalar, 19. yy. sonu, 20. yy. başı cemiyet hayatı farklı görüşlerle anlatılır. Bütün kahramanlar bu dünyanın içindedir. Yazar devri resmederken devam etmesi gereken değerler için övücü, çeşitli aksaklıklar için ise eleştirel bir tavır takınır.²⁹²

Romanda “aile” kavramı önemli yer tutar. Sâmiha Ayverdi, şahsiyet oluşumunda ailenin önemini defalarca vurgular. Romanda üç ailenin hayat biçimi verilir. Ziver Paşa ailesi, Abdülhamid'e yakınlığı olan para-nüfuz kazanmış bir ailedir. Ziver Paşa'nın kardeşi Asaf Bey'in ailesi, romanın ana kahramanı ve anlatıcısı Adli dışında sathi batılılaşmayı temsil eden ailedir. Nazım Bey'in ailesi ise memleket şartlarının farkında olan bir aile olarak anlatılmaktadır. Sinan ile

²⁹⁰ Hicran Göze, **Maveradan Gelen Ses**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, s. 20.

²⁹¹ Sâmiha Ayverdi, **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2000, s. 99.

²⁹² Prof. Dr. Sema Uğurcan, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sayı:2,Yıl:34, Nisan 2005, s. 53.

annesi ile birlikte aile sayısı dörde çıkar. Eserde ‘ev’ kelimesi aile anlamında sık tekrarlanır.²⁹³

Ayverdi, dünyanın tezatlardan kurulmuş bir vahdet olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Adli romanda, kahramanların birbirine zıt görüşleri ile birlikte var olmasına şahit olur. Adli’nin annesi Nemide, tezatları üzerinde toplayan bir kadındır. Evlatları arasında ayırım yapmasıyla, oğlunu ve onunla beraber herkesi seven Sinan’ın annesinden ayrılır. Ev, dünya, para-pul işlerine aldırmasıyla Nedime Hanım; şefkatli, dirayetli, gerçekçi ve devri için ayaklı tarih olan kendi annesinden farklıdır.²⁹⁴

Nazım Bey’e göre kardeşi fantezi kadınıdır. Ayrıca Nemide Hanım sanata, estetiğe düşkünlüğü ile maddeye, hazza düşkün olan eltisi Yekta Hanım’dan ayrı bir karakter olarak gösterilir. Nemide’nin kendi dünyasının değerlerine yabancı olması karşısında, Madam Faguet’in başka kültürde yaşamış biri olarak bu değerlere sempati ve merak duyması tezat unsurudur.²⁹⁵

Ayverdi, roman ve hikâyelerinde insan ve varlık konularına yoğunlaşarak; insanın, insan ve Allah ile olan münasebetlerini ele almıştır. Hatırat, tetkik, deneme, mektup tarzı eserlerinde ise Osmanlı medeniyetinden ve bu medeniyetin bütün unsurlarını bünyesinde toplayan İstanbul’un, özellikle 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında karşı karşıya kaldığı iman çelişkilerinden bahseder. Tarih ve kültür mirasının kaybolan değerlerini anlatır. Bir muhafazakâr tarz olarak, ailenin yerinin önemini belirtirken kadının anne olarak varlığının altı çizilir.²⁹⁶

Ayverdi’ye göre kendi şifahi-manevi iklimine sahip olan anne, toplumun temel iyiliği için temel noktadadır.

²⁹³ A.e. , s. 55.

²⁹⁴ A.e. , s. 56.

²⁹⁵ A.e. , s. 57.

²⁹⁶ Coşkun Değirmencioğlu, **Çağdaş Düşünce Hayatımızda Sâmîha Ayverdi**, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34 Sayı:2, Nisan 2005, s. 44.

3.3. Entelektüel Tasavvuf ve Kadın

Şerif Mardin'in, Cumhuriyet dönemindeki "entelektüel tasavvufçuluk" akımına örnek olarak verdiği Kenan Rifâi ve çevresi, tasavvuf sohbetlerini 1925 sonrasında düzenli ev toplantıları ile yapmıştır. Toplantılarda bulunan önemli kimseler şunlardır; Sâmiha Ayverdi, Ekrem Hakkı Ayverdi, Safiye Erol²⁹⁷, Nezihe Araz, Nihat Sami Banarlı, Sofi Huri gibi isimlerdir. Mesnevi takriri ve şerhi(açıklaması) gibi amaçlarla bir araya gelip, tasavvuf ruhunu yoğun bir entelektüel faaliyet ile yaşatmaya çalışmışlardır.²⁹⁸

Sâmiha Ayverdi hocası, kâmil mürşit Kenan Rifâi'nin manevi nüfuzuyla hareket etmiş, Semiha Cemal ve diğer mütefekkirlerle beraber bir tefekkür hareketi doğurmaya, bunun için de gerekirse Eflatun(Platon)'a başvurmak ihtiyacına inanmıştır. Aklın birlik ve düzen koyucu yeti olduğunu düşünen Sâmiha Ayverdi, "ilahi mantıkla aklı" uzlaştırmaya çalışan tevhidi bir düşünce hareketini doğurmak istemiştir.²⁹⁹ Ayverdi ve çevresi, bu minvalde en büyük kaynak noktalarını, Osmanlı kültür ve yaşayışı içinde bulduklarını belirtmişlerdir.

Örneğin *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* Adlı eserinde Sâmiha Ayverdi; divan edebiyatı tarzında, hikmetle dolu, genellikle aşkı terennüm eden berceste mısralar koymuştur. Yunus Emre, Mevlana, Niyaz-i Mısri, Muallim Naci'den bahsederkentasavvuf risalelerine alegorik hikâyelere yer vermiş, Dante'nin İlahi Komedyasından parça eklemiştir. Bu metinlerin romanın muhtevasını kuvvetlendirme, kahramanların ruh halini perçinleme ve söylemediklerini zımnen belirtme gibi fonksiyonları vardır.³⁰⁰

Sâmiha Ayverdi, şimdi neler okuyorsunuz sualine bir röportajda şu cevabı verir:

²⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Tek, **Ezeli Bir Dostluğun Vesikası: Safiye Erol'dan Sâmiha Ayverdi'ye Bir Mektup**, Türk Dili, Sayı:785, Mayıs 2017, s. 94-99.

²⁹⁸ Umut Azak, **a.g. e.**, s. 412.

²⁹⁹ Coşkun Değirmencioglu, **a.g. e.**, s. 45.

³⁰⁰ Prof. Dr. Sema Uğurcan, **Yolcu Nereye Gidiyorsun?**, İstanbul, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 65.

‘‘Yine Mesnevi, Divan-ı Kebir ve her şey der.’’³⁰¹ Mümkin olduğu kadar dünya edebiyat ve fikir cereyanlarını takip ettiğini ama şarktan vazgeçmediğini söyleyen yazar okuduğu isimler arasında Muhiddin-i Arâbi, Sadi, Hafız-ı Şirazi’yi özenle vurgular.

Osmanlı İslam’ının şekillenmesinde önemli rol alan, fikir mimarlarından biri Muhyiddin İbn Arâbi’dir. Diğeri ise Mevlana’dır. Arâbi, on yıl kadar kaldığı Anadolu’da fikirleri itibariyle tesirli olmuştur. Selçuklu, Eyyubi ve Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi o kadar fazladır ki ayrı bir araştırma konusunu oluşturur. Sonuç bağlamında, bu isimlerin Osmanlı’da hayatın her katmanına etki etmesi söz konusudur. Din, siyaset, hukuk ve toplumsal tasavvur, bu iki ismin sentezi olarak görülmektedir.³⁰²

Osmanlı insanının dünya görüşünü anlamak için tasavvufî İslam’ın insan ve sanat bağlamında tasavvufî şiir üzerindeki yerine bakmak doğru olacaktır. Tasavvufî şiirinin sembolizmini anlamadan Osmanlı şiirinin dünyasını çözmenin imkânsız olduğu belirtilmektedir. Söz konusu sembolizm anlaşıldığı vakit Sâmiha Ayverdi’nin düşünce dünyasına dair kaynak bilgiler elde edilmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı şiirinin edebi boyutunu kazanmasında büyük ölçüde Şey-i Ekber Muhyiddin Arabi’ye borçlu olduğu anlaşılmaktadır.³⁰³ Arâbi’nin şiir konusundaki görüşlerinin Osmanlı tasavvuf şiirinin sembolizmini belirlediği görülmektedir. Dolayısıyla, bir dünya bakışının oluşumunda etkisi söz konusudur.

Sâmiha Ayverdi çeşitli toplantılar yaparak Entellektüel Tasavvuf konuştuğu, Mevlana’nın Mesnevisinden parçalar okuyup sohbetler gerçekleştirdiği çevresi ile Osmanlı kültürel mirasını korumaya dayanan muhafazakâr bir tutumu yaşamıştır. Bu durum, Cumhuriyet döneminde köklü ve yerli bir kültürün temsilcisi olma iddiasını da beraberinde anlatmaktadır. Ayverdi’ye göre Türk milletinin değerleri ile Osmanlı ruhu arasındaki irtibatın kesilmemesi gerekmektedir. Sâmiha Ayverdi, Osmanlı mirasını reddeden ve Avrupa hayranı seçkinlerin yarattığı bu köksüzlükten kurtulmanın tek yolunun ise mazi ile barışmak olduğunu söylemektedir. Onun için

³⁰¹ Hicran Göze, **a.g. e.**, s. 112.

³⁰² Mahmud Erol Kılıç, **Hayatın Satır Araları**, İstanbul, Sûfi Kitap, 2015, s. 77.

³⁰³ **A.e.**, s. 78.

mazinin önemli vurgusunu ise tasavvufi yaşam şekli oluşturmaktadır. Eğer mazi ile barışma gerçekleşirse, kadına ilişkin köklü bir kimlik yazara göre kurulabilir. Bahsedilen tasavvufi hareket çerçevesi ise toplumsal bağlamda ruhi bir bütünlük sağlar ki zaten bu husus yazara göre Türk toplumunun özünde bulunmaktadır. Bu bağlamda Sâmiha Ayverdi, Türk muhafazakârlığının niteliğine dair bir hatırlatma görevini kendi yazdıkları ile göstermiştir.

Taoizm bilinmeden Çin toplumu anlaşılamayacağı gibi, Budizm bilinmeden Japon toplumu ve işleyişi anlaşılamaz. Her toplumun hayat algısı ve yönetme şekli vardır ve bunu belirleyen de kurucu isim, anlatım ve metinlerdir.³⁰⁴ Ayverdi için bir Selçuklu-Osmanlı perspektifinden, medeniyetinden bahsediliyorsa Mevlana, İbn-Arâbi gibi isimlerin nedeniyle konuşulmaktadır. Mimari, ilim, edebiyat, musiki, yönetim şekli, insan ilişkileri münasebetinde bu kurucu görüşlerin varlığı mevcut olmuştur ve muhafazakârlığın tanımı noktasında anlaşıldığı gibi olmaya devam edecektir. Sâmiha Ayverdi anlattıkları ile kadına ilişkin bu zaten var olan gelenek-görenek oluşmuşunu ve değerleri tekrar gösterme uğraşını seçmiştir.

Sâmiha Ayverdi, Cumhuriyet'in ve Tanzimat'tan beri süre gelen aşırı batılılaşma hareketinin Osmanlı'dan bağı kopardığını söyler. Kültürel bir ayrılıştan bahseder³⁰⁵ ve Osmanlı ile bağın devam ettiği bir milli kültür anlatılır. Bu Osmanlı-İslam medeniyetinin kristalleştiği coğrafi mekân ise ona göre İstanbul'dur. Sâmiha Ayverdi'nin, Osmanlı medeniyetinin beşiği olarak eski İstanbul'u anlattığı, *İstanbul Geceleri* ve *Boğaziçi'nde Tarih* adlı kitapları muhafazakâr duruşun tipik örnekleridir. Yazar, modernleşmenin toplumsal şartları bağlamında İstanbul'a dair yaşanmışlığı söz konusu bu eserlerde betimler ve maziye dikkat çekmek istemektedir. Türk toplumuna dair nasıl bir kökün mevcut olduğu mevzu bahistir. Kadın ise İstanbul'a dair Osmanlı evresinin şifahi kültürünü taşıyarak yazara göre varlığını, batılılaşma anlayışı karşısında gösterebilir.

Ancak Sâmiha Ayverdi'ye göre artık İstanbul'a dair yaşantı değişmiş ve kadına dair artık şu şekli almıştır:

³⁰⁴Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Sanat*, s. 87.

³⁰⁵Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 45-48.

‘‘Kafesli evlerden çoğunun kadını, yıllardır İstanbul’un bir çok semtlerinde baş kaldıran müşterek bir istihfafla, topyekün, maziden hoşlanmıyor, gelenekleri benimsemiyor, evinden sıkılıyor, kendi çatısı altında kendine iş ve zevk icat etmeye lüzum görmüyor, çoktan kalkan bez tezgâhlar, çoktan tavan aralarına sığınan kasnaklar, çoktan adı unutulmuş hünelerden artakalan bu yarım yamalak kadın, hislerinde ve fiillerinde açılan boşluğu, değerleri şüpheli, belki de tehlikeli kıymetlerle doldurmaya can atmaktadır.’’³⁰⁶

Sâmiha Ayverdi, bu yeni kadının her gün eline gazete aldığını fakat siyasi ve içtimai anlayışı yok denecek kadar sathi olduğundan, gözlerinin sadece zabıta ve günü birlik havadislerin üzerinde durduğundan bahseder. Bunlardan İzmir dağlarında türeyen eşkıya reisi Çakırcalı’nın saymakla tükenmeyen maceralarını ve şehirdeki kazalar, ölüm-doğum haberleri gibi hafif havadisleri okumaktadır. Ancak yeni kadın, Ayverdi’ye göre, bu haberlerin Avrupa’dan gelenlerini mesela bir madam kayyu-mösyö kalmet davasını yerli hikâyelerden daha heyecanla takip eder. Edebi seviyesine gelince ise örneğin Fuzuli’yi hiç anlamaz. Buna karşılık tercümeleleri hele macera romanlarını çok sevmektedir. Söz konusu yerli kadın, Hüseyin Rahmi’yi hayatı ciddiye almadığı için beğenir. Beyoğlu gezintilerinde ise kendinden vermek suretiyle hayli zararlı mübadeler yapar. Her fırsatta yakasını mazinin elinden kurtarmaya çalışan bu kültürsüz kadın, yazara göre bir yabancı hars tuzağına düşürüldüğünün asla farkında olmayarak, müdafaasız, zayıf olduğu halde garp dünyasının davetçilerine uzanır ve Ayverdi bu taklitçiliğin adına, onların seslerini aksettiren şuursuz bir dağ gibi medeniyet durur diye altını çizmektedir.³⁰⁷

İslam tasavvufunun doğru anlaşılıp uygulanması halinde mükemmel bir toplum düzeni yaratacağına olan inancı ve katı şekilci din anlayışına olan tepkisi, Ayverdi’nin kadına bakışını anlatmaktadır.

Yirmili yaşlarındayken, Eminönü’ndeki Yeni Cami’ye ikinci namazı için girdiği gün, kendisini eşarbını kaşlarına kadar indirmediği için uyaran kadın cemaat ve hademeyi yazar, ‘‘İslam dininin zarıflığı ve adabını bilmeyen cühela ve taassup

³⁰⁶ A. e. , s. 78.

³⁰⁷ A. e. , s. 82-83.

kurbanları’’ olarak niteler.³⁰⁸ Oysaki Ayverdi için kadın, manevi bakışın taşıyıcısı rolündedir. Bu bakışın niteliği derûni bir uluhiyete dönüklüğü taşımaktadır.³⁰⁹

Sâmiha Ayverdi’ye göre mazide İslam dininin zarıflığı yatmaktadır ve eğer mazi ambarda yıllandırılmış bir tohum gibi, hal tarlasına ekilmezse, ondan ne çoğalmak, ne de istifade etmek beklenebilir. Ona göre esas yanlış bu noktada yatmaktadır. Ayverdi’ye göre bir zümre yalnız geçmiş ile nafakalanmak ve tohumu bir mahzende muhafaza etmek tarafını tutar iken bir başka zümre ise tamamen geçmiş unutarak yabancı bir tohumu çeşnisine katma iddiasını anlatmaktadır. Dolayısıyla bu iki zümre arasında mazi hale sokulmadığı için yazara göre tarih unutulup gitmektedir.³¹⁰

Türkler, tarihlerinin de gösterdiği gibi eski doğunun yücelttiği geleneklerin erdemleriyle karşılaşmış ayrıca bu erdemleri tecrübe etmişlerdir. Sâmiha Ayverdi için öne sürdüğü bu erdemler bir memleketin özünü oluşturmaktadır. Bu noktada Yahya Kemal’in Türk gibi düşünmek anlatısının Ayverdi tarafından işlendiği görülmektedir.³¹¹ Söz konusu bakış, bir memleketin fertlerin basit bir toplamı olmadığı ve bir ruh, manevi prensip, şuur, şahsiyet, hayati bir oluş olarak kendini gösterdiğini söyler. Sâmiha Ayverdi, konularını daima Türk gibi, yerli olarak işlediğini belirtmiş, yavaş şekilde geniş kitleleri etrafında toplamayı amaçlamıştır Ayverdi, milli tefekkürün doğuşuna hizmet etmeyi gaye edinmiştir.³¹²

Sâmiha Ayverdi’ye göre ilim nasıl hakiki mürşitse, ilmin ulaşmadığı bakir ve ulvi alanları tasavvuftan alınan feyzle çözme gayreti de o derece yüksek bir meziyettir. Ona göre bilim; toplum, tarih, varlık âlemi gibi çokluktan ibarettir. Önemli olan çokluktaki vahdeti (bilimlerin bilimi) görebilmektir.³¹³

³⁰⁸ Umut Azak, **a.g. e.**, s. 251.

³⁰⁹ Zeynep Çağlıyan İçener, **Öznellikten Nesnelığe, Nesnelikten Öznelığe Kadın ve Muhafazakâr Düşünce**, Muhafazakâr Düşünce, Yıl:11, Sayı:41-42, Temmuz-Aralık 2014, s. 4.

³¹⁰ **A.e.**, s. 255.

³¹¹ **A.e.**, s. 256.

³¹² Coşkun Değirmencioğlu, **a.g. e.**, s. 50.

³¹³ **A.e.**, s. 49.

Sâmiha Ayverdi, Doğu'nun Batı karşısındaki üstünlüğü iddiasını, Doğu medeniyetini tasavvufla özdeşleştirmek yoluyla temellendirmiştir. Söz konusu olan tasavvuf ruhunu yoğun bir entelektüel faaliyet içine girerek yaşatmaya çalışmıştır.

Sâmiha Ayverdi, hemen her düşünce ve kabulü irdelemiş fakat tasavvufun yanında yer almıştır. O, tasavvuf ve ahlakının bir yaşayanı olmak istemiş ve bu bağlamda birlik fikrini savunmuştur. Ayverdi için düşünceler arası zıtlıkların aşılabilirliği mümkündür.³¹⁴



³¹⁴ Yağmur Tunalı, **Mesihpaşa İmamı**, Türk Edebiyatı-Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 78.

SONUÇ

Türk modernleşmesi incelendiğinde, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı Avrupa ile kurduğu ilişkilere bakmak gerekmektedir. Söz konusu durumda bir İslam Devleti'nin Batı hukuk normlarını öğrenmesi mevzu bahistir. Ancak bu öğrenme sonrasında bir belirsizlik ve ikilem ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devlet'ini eski gücüne kavuşturmak için geçmişten alınan bir takım referanslarla oluşturulan düşünce akımları ile karşılaşılan Batı normları ikili bir fikirsel ortamı yaratmıştır. Düşünsel belirsizlik ise dolayısıyla icraya dair karmaşaya neden olmuştur. Böyle bir ortamın içine kurulan, Osmanlı Devleti'nin yıkılması sonrası yeni ortaya çıkan sistemde, ayrı olarak değişim beklenen pek çok konu gündeme gelmiştir. Bu konulardan biri de modernleşme düşüncesi ile yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet'i sisteminde, kadınların kamusal alanda ve günlük yaşayış içinde konumlarının ne olacağı meselesidir. Sâmiha Ayverdi ise bu meseleye cevabını, maziden aldığı kültürel referanslarla kurmuştur. Bu bağlamda, yapılan muhafazakârlık açılımını özellikle cumhuriyetin erken dönemini inceleyerek ele almak, tezin içeriği mahiyetinde önemli bulunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinin hemen sonrasını yaşayan erken cumhuriyet dönemi muhafazakârlığı, yaptığı kültürel açılım ve geleneğe vurgu bağlamında yeni sistemi tanımlama çabaları açısından dikkate değerdir. Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakârlık iktidarını kültürel sefaletle öder belirlemesini³¹⁵ hatırlatan bir biçimde Türkiye'nin uzun dönem siyasi hayatında büyük yeri olan sağ siyasete yönelik felsefi –siyasi bir dil ve yön aranacaksa erken cumhuriyet dönemine bakılabileceği anlaşılmaktadır. Sonuç bağlamında vurgulanan hal ise geçmişin bugüne devamlılık noktalarının arayışı içinde olan ve kültürel bir kökün milletin sağlıklı var olması anlamında değerini inceleyen muhafazakâr tavrın içeriğidir. Söz konusu tavrı da Sâmiha Ayverdi paylaşmıştır.

³¹⁵ Sinan Yıldırım, **Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyâmi Safa Üzerine**, Journal of Historical Studies, 2003, s. 9-18.

Sâmiha Ayverdi muhafazakâr görüşünde, kadının konumuna bakışı için tasavvufi ve kültürel anlayışından yola çıkarak bir çerçeve kurmaya çalışmıştır. Bu minvalde Osmanlılık minvalinde yaşanmış bir kültürün varlığı nostalji ve kültürel dayanak anlamında kadın için vurgulanmıştır. Geçmişten şu ana gelen geleneğin içinde oluşmuş kadına, Sâmiha Ayverdi tarafından dikkat çekilmiştir. Bu kadın, kendine has olarak bulunduğu tarih ve coğrafi belirlenimlerle oluşmuştur.

Ayverdi için özellikle anne kimliği ile kadının niteliği için nesiller arası yapılacak bir şifahi kültürün aktarımı söz konusudur. Bu kültürün içinde manevi nüveler vardır. Sâmiha Ayverdi için bunlar, modern dünyanın maddi yapısı içinde elzemdir. Çünkü yazar, madde ve mananın birbirini tamamladığını vurgulamıştır. Bu minvalde, kadının rolü başat olarak gözükmektedir. Toplumsal iyi olma bağlamında, muhafazakâr tavrın organizmacı bakışı Ayverdi için söz konusudur. Organizma içinde kadın, rolünü gerçekleştirdiği zaman toplumsal iyi olma gerçekleşecek ve manevi öz gelişecektir.

Sâmiha Ayverdi için, kadının kendi kimliğini bulmasında kültürün değerlerini ve bunun tasavvufi parçalarını görmek önemlidir. Bu noktada Sâmiha Ayverdi'nin başvurduğu yer tarihtir. Yazar için, Tanzimat'tan beri takip edilen bir görüş tarzı, bizi kendi tarihimizden uzaklaştırmış ya da bizi ona, hiçbir şeyi layıkıyla göremeyeceğimiz bir tarzda bakmaya itmiştir. Sâmiha Ayverdi, belki tarih her zamandan fazla bilinirken, tarihiliği, fert için olduğu kadar milli hayat için de zaruri olan ve herkesi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünce kaybedilmiş bulunmaktadır demiştir. Yazara göre zaman ve hadiselerin okyanusunda bir takım isimlere ve müphem hatıralara tutunarak, onlarla dövüşerek yüzülmektedir. Yazar yüzmek kelimesini köksüz şeyler daima yüzer bilgisine bakarak kullandığını belirtmiştir. Bu çerçevede, Sâmiha Ayverdi için Türkiye'nin tarihi içinden zengin kültür mirasını alıp bunun zevkli bilincine varılmadığı zaman bir kimlik bunalımının yaşanması söz konusudur. Ayrıca kimliğin oturmadığı, iyi tarif edilmediği yerde yaşanan coğrafya benimsenemez. Kadının modernleşme karşısında konumu ise söz konusu tarihi kültürel bağlam içinde Ayverdi tarafından anlatılmıştır.

Sâmiha Ayverdi, kendi muhafazakâr düşüncesinde kültürel vurgusunu modernleşmeye karşı kullanmıştır. Bu vurgudan hareketle eserlerinde kadınların günlük yaşayışları üzerinde durmuştur ve eski değerlerin muhafaza edildiği ve meşruiyetini koruduğu bir dönüşümü kadınlar üzerinden, kadınlar için anlatmıştır.³¹⁶ Bu noktada yazar tarafından amaçlanan, bir ‘anlatarak inşa etme’ söz konusudur.



³¹⁶Elifhan Köse, **a.g.e.** , s. 23.

KAYNAKÇA

Kitaplar ve Makaleler:

- Aytürk İlker, Mignon (Çevrimiçi)
Laurant: <https://www.cambridge.org/core/journals/new-perspectives-on-turkey/article/paradoxes-of-a-cold-war-sufi-woman-samiha-ayverdi-between-islam-nationalism-and-modernity/2590C37649689E95850AC9F33C91FCDB>, 5 Mart 2015.
- Ayverdi, Sâmiha: İbrahim Efendi Konağı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2012.
- Ayverdi, Sâmiha: Yolcu Nereye Gidiyorsun? , İstanbul, Gayret Kitabevi, Kenan Matbaası, 1944.
- Ayverdi, Sâmiha: İstanbul Geceleri, Sâmiha Ayverdi Külliyyatı 11, Kubbealtı Neşriyat No:107, İstanbul, Ekim 2003.
- Ayverdi, Sâmiha: Küplüce'deki Köşk, Hülbe Basım ve Yayın, Dizgi-Baskı: Özal Matbaası,1989.
- Ayverdi, Sâmiha: İnsan ve Şeytan, 7.Baskı, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, Nisan 2013.
- Ayverdi, Sâmiha: Bir Dünyadan Bir Dünyaya, 5. Baskı, Kubbealtı Neşriyat, 2017.
- Ayverdi, Sâmiha: Ne İdik Ne Olduk, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1985.

- Ayverdi, Sâmiha: Arkamızda Dönen Dolaplar, Sâmiha Ayverdi Külliyyatı-38, 2.Baskı, Kubbealtı Neşriyatı No: 137, 2012.
- Ayverdi, Sâmiha: Mili Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız, Kubbealtı Neşriyat, 4.Baskı, İstanbul, 2003.
- Ayverdi, Sâmiha: Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, Kubbealtı Neşriyat, 6. Baskı, İstanbul, 2013.
- Aren, Kemal: ''Sâmiha Ayverdi ve Çocuk Terbiyesi, Kubbealtı Akademi Mecmuası,''Yıl:34, Sayı:2, İstanbul, s. 34-50, Nisan 2005.
- Azak, Umut: Sâmiha Ayverdi, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce-5, Muhafazakârlık Cildi, ed. A.Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 601-615.
- Berksoy, Funda: Heinrich Sclesinger’in II. Mahmud Portreleri: Osmanlı İmparatorluğu’nda Modernleşme ve Hükümdar İmgesi, Tarih ve Toplum -Yeni Yaklaşımlar, Bahar-Yaz, 2008, s. 20-30.
- Bora, Tanıl: ''Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri'', Toplum ve Bilim Dergisi 74 Güz 1997, s. 10-80.
- Çiğdem, Ahmet: Taşra Epiği-Türk İdeolojileri ve İslamcılık, Birikim Yayınları, 2.Baskı, 2012.

- Çetinsaya, Gökhan: “Cumhuriyet Türkiye’inde Osmanlılık”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce-5, Muhafazakârlık Cildi, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 640-655.
- Değirmencioğlu, Coskun: “Çağdaş Düşünce Hayatımızda Sâmiha Ayverdi”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Sâmiha Ayverdi Hatıra Sayısı, Nisan 2005, s. 44-60
- Demirci, Mehmet: “Mesih paşa İmamı”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Sâmiha Ayverdi Hatıra Sayısı, Nisan 2005, s. 30-60.
- Dural, Baran: “Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Yıl:1 Sayı:1,Yaz 2004, s. 122-133.
- Erik, Nazik: “Sâmiha Ayverdi ve İnsan”, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984,s. 35-70.
- Göle, Nilüfer: “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, Toplum ve Bilim, Bahar, 1999, s. 80-136.
- . **Gündelik Hayatın Eleştirisi I**, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Göze, Hicran: Maveradan Gelen Ses, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005.

- Güner, İnci: “Vatan Annesi”, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984.
- Güner, Agâh: Sâmiha Ayverdi ve Tarih Şuuru”, Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı:127, Mayıs 1984, s. 90-100.
- İçener, Zeynep: “Öznelikten Nesneliğe, Nesnelikten Özneliğe Kadın ve Muhafazakâr Düşünce”, Muhafazakâr Düşünce, Yıl:11, Sayı:41-42, Temmuz-Aralık 2014, s. 1-8.
- Zülfikâr, Cangüzel: “Samiha Ayverdi ve Ahde Vefa”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Yıl:11, Sayı:41-42, Temmuz-Aralık 2014, s. 27-46.
- İrem, Celal Nazım: “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, Toplum ve Bilim Dergisi, 74 Güz 1997, s. 78-90.
- İrem, Celal Nazım: “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık Cildi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 116-130.
- İnan, Huricihan: “Siyasal Bütünleşme ve Gelenekselcilik: Japonya Örneği”, Toplum ve Bilim, 25/26 Bahar-Yaz, 1984, s. 11-22.
- Keyder, Çağlar: İstanbul, Küresel ile Yerel Arasında, Metis Yayınevi, İstanbul, Ekim 2013.

- Kılıç, Mahmud Erol : Hayatın Satır Araları-Modern Zamanlarda Kendini Bulmak, Sûfi Kitap, İstanbul, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol: Sûfi ve Sanat, Sûfi Kitap, İstanbul, 2013.
- Kınlı, Onur: Osmanlı'da Modernleşme ve Diplomasi, İmge Yayınları, İstanbul, 2006.
- Köse, Elifhan: "Muhafazakâr Bir Kadın Portresi Olarak Sâmiha Ayverdi: Muhafazakârlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek", Fe Dergi, 2009, s. 11-20.
- Müderrişoğlu, Ayşen: "An Intellectual's Approach to Islam, Modernism and Nationalism in Turkey", Master Thesis, İstanbul, University of İstanbul Bilgi, <http://openaccess.bilgi.edu.tr>
- Ortaylı, İlber: Avrupa ve Biz-Seçme Eserler, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2007.
- Ortaylı, İlber: Avrupa ve Biz-Seçme Eserler-1, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2007.
- Ortaylı, İlber: Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006.
- Ortaylı, İlber: Osmanlı Barışı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007.
- Öğün, Süleyman S. : "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", Toplum ve Bilim

Dergisi, 74 Güz 1997, s. 96-120.

Sander, Oral: Siyasi Tarih-İlk Çağlardan 1918'e, İmge Kitabevi, 16. Baskı, Eylül 2007.

Tek, Zeynep: "Ezeli Bir Dostluğun Vesikası: Safiye Erol'dan Sâmiha Ayverdi'ye Bir Mektup", Türk Dili, Sayı:785, Mayıs 2017, s. 94-99.

Tunalı, Yağmur: "Mesihpaşa İmamı ", Türk Edebiyatı- Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı: 127, Mayıs 1984, s. 34-40.

Türkeş, Ömer A. : "Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-5, Muhafazakârlık Cildi, İletişim Yayınları, s. 601-620.

Uğurcan, Sema: "Yolcu Nereye Gidiyorsun?", Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 58-65.

Yetiş, Kazım: "Sâmiha Ayverdi'nin Hayatı ve Eserleri", Türk Edebiyatı-Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, Sayı: 127, Mayıs 1984, s. 78-90.

Yardım, Mehmet N. : "İstanbul Geceleri'nin İrfan Işıkları", Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yıl:34, Sayı:2, Nisan 2005, s. 89-95.

- Yaşar, Hüseyin : “Sâmiha Ayverdi’de Doğu ve Batı Medeniyeti Meselesi”, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:3, 2015, s.173-190.
- Yıldırımaz, Sinan: “Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Sâfa Üzerine”, Journal of Historical Studies, 2003, s. 9-18.

