

SÂMIHA AYVERDİ: GEÇİŞ DÖNEMİ TÜRKİYESİ'NDE MUHAFAZAKÂR BİR KADIN MÜTEFEKKİRİN YOL GÜZERGAHINA DAİR NOTLAR

❦

*H. Aliyar DEMİRÇİ**

ÖZET

Sâmiha Ayverdi (1905-1993), cumhuriyet dönemi muhafazakâr düşüncede istisnâî bir simadır. Kadın bir entelektüeldir, modernleşme sürecimizde özellikle Cumhuriyet döneminde inkılapçı hareketin kadını öne çıkaran söylemine rağmen muhalif bir kimlik geliştirmiştir. Geçiş dönemi Türkiye'si'nde kendini yetiştirmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışını görmüş, Erken Cumhuriyet dönemine İstanbul'da şahitlik etmiştir.

Makale hızlı bir değişmeye maruz kalan bir ülkede kadın bir mütefekkirin düşünce hayatının ve manevî dünyasının hangi tesirlerle şekillendiğini açıklamaya dönüktür, Ayverdi'nin fikren muhafazakârlığı tercih ediş sebeplerini anlamaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Sâmiha Ayverdi, Muhafazakârlık.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İİBF, Siyasetbilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Geçiş Nesli

İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş sadece bir siyasî rejim değişikliği değildir. Tanzimat'tan itibaren başlamış bir sürecin, daha sonra sosyal bilimcilerin mecburî kültür değişmesi (Turhan, 1969: 192) olarak adlandıracağı uygulamaların, en son ve radikal halkasıdır. Hem İkinci Meşrutiyet hem de Cumhuriyet yeni nesilleri hedefleyerek bir değişimi planlamıştır. Bu değişimin toplumsal hayattaki yansımaları Anadolu şehirlerinde alışık olunmayan derecede farklılıklara yol açmıştır. Atatürk döneminde Ankara'da neşredilen Kemalist Anadoluçu çizgideki bir gençlik dergisi Çığır, yeni neslin içinde bulunduğu ikileme işaret eder. "Evdeki kıymet ölçüleri ile dış hayattaki kıymet ölçülerinin bir türlü telif imkânı bulunmamaktadır. (...) eski kıymet telakkileri kalkmış yerlerine gelenler henüz istikrarını bulamamıştır (...). Evinde annesini başörtülü gören çocuk, dış hayatta yahut sinemada muhayyilesinin olmayacağı kadar açık hareketleri görmektedir. (...) Çocuk mânen ve maddeten bu iki âlemin muvazenesizliği içindedir (Hıfzı Oğuz, 1935: 4). Romancı Abbas Sayar'ın (1923-1999) oğlu iktisat tarihçisi Ahmet Güner Sayar bir yazısında, babasının kuşağını eskiyi tam olarak bilmemesi yeniyi de yeterince öğrenememesi sebebiyle ara bir kesit olarak görür (Sayar, 2003). Bu nesil cumhuriyet öncesi kuşağı tanımış, onlarla muhatap olmuş, ama okulda yeni şekillenen laik milliyetçi eğitim politikasına maruz kalmış, İnönü döneminde hümanist, kozmopolit bir kültürel içerikle bu politika bir rota değişikliğine de uğramıştır. Her iki dönemde de aile ve okul birbirinin etkisini silmeye çalışan iki müessesedir (Güngör, 1987: 124).

Esasen 19. asırda başlayarak bir asırlık zaman dilimi içinde hızlı değişimin tesiriyle toplum içinde yaşam-dünyaları (kavram için bkz. Berger, 1985) çeşitlenmiştir. Bu asırda Batılı hayat tarzı Osmanlı yönetici elitleri tarafından kabullenilmiştir. O güne kadar benimsenmiş hayat tarzı tedricen "eski" hükmüyle etiketlenilmeye başlanır. Hükümdarın ikametgâhında başlayan Batılı hayat tarzıyla saray, Tanpınar'ın kelimeleriyle "orta halli bir Avrupa burjuvazisinin ikametgâhını andıran belirsiz zevklerin" yatağına dönüşür, Osmanlı sarayı "fakir bir debdebe"yi yaşamayı başlar (Tanpınar, 2001: 70). Saraydan bürokrasiye oradan topluma uzanacak şekilde bu süreçten her kesim etkilenmiştir. "Eski"-nin de yekpareliği bozulmuştur (Tanpınar, 2001: 134). İtalyan gazeteci

ve yazar Edmond de Amicis 1874'de İstanbul'da yaşanan değişimi, "Her gün eski bir Türk ölmekte ve Tanzimatçı bir Türk doğmaktadır. Gazete tespihin, sigara çubuğun, şarap iyi suyun, yaylı araba arabanın, piyano davulun, Fransızca grameri Arap sarf ve nahvinin, kâgir ev ahşap evin yerini almaktadır. Her sene binlerce kaftan kaybolmakta, binlerce İstanbullu ortaya çıkmaktadır (akt. Çalışlar, 2010: 19)." kelimeleriyle anlatır.

Erken Cumhuriyet dönemi mecburî kültür değişmelerinin rotası, özellikle şehirlerde yaşam-dünyalarını yeknesaklaştırır, tektipleştirir, modernleştiriciler "eski" olarak etiketlenen tarzın eskiliği hakkında son hükmü vermiştir. Jön Türk siyasî çizgisinde somutlaşan toplum mühendisliğinin baskın olduğu eğilimlerin en uç örnekleri, bu dönemde ortaya çıkmıştır. Yeni Cumhuriyet "bir söylem olarak İslâmiyetin yerini ve 'toplumun çimentosu' olma rolünü" tamamen reddetmiş, "okumuş çevrelerle okumamışlar arasındaki mesafeyi derinleştirmişti(r) (Mardin, 1998: 62)." Jön Türklerle başlamış tercihler, Cumhuriyet döneminde cisimlenmiştir. Eğitim kurumları, bu politikanın yoğun bir şekilde işlendiği bir alandır. Süreçten şehirler daha fazla ve daha erken etkilenmiştir. Özellikle 1920'li 30'lu yıllarda değişimin toplumsal bilinçte yarattığı etkiler, büyük ölçüde çalışma konusu olmamıştır. İnkılap siyaseti farklı büyüklükteki yerleşim birimlerinde ülkenin batısında doğusunda farklı yaş gruplarının bilinçlerinde ne tür problemler yaratmıştır? Tanzimat dönemine kadar toplumun "sembolik bütünleşmesini" sağlayan şey (kavram için bkz. Berger, 1985: 173), "din" iken modernleşme süreciyle bu bütünlük tehdit ve tehlikelere maruz kalmış ve tedricen bozulmuştur.

Cumhuriyet arifesinde modern devlet okullarından mezun olanların tâbi oldukları müfredat ve bu müfredatı aktaran öğretmen kadrosuyla daha sonraki Cumhuriyetin modernleştirici çizgisi arasında paralellikler mevcuttur. Bu müfredatın içeriği ve öğretmen kadrosu Cumhuriyet döneminde daha büyük bir ivmeyle dünyevîleşme doğrultusunda tekâmül etmiştir. Dolayısıyla yolları çatallanan ve bir ikilem yaşama ihtimali olanlar zaten bu ikilemleri Cumhuriyet öncesinde yaşamaya başlamış, özellikle şehir insanı Tanzimat'tan başlayarak modernleşme sürecinden farklı düzeyde etkilenmiştir. Konuyla ilgili dikkat çeken bir hayat hikâyesi Necip Fazıl Kısakürek'e aittir (Kısakürek, 2004). Kısakürek muha-

fazakâr, İslâmıcı, milliyetçi yönleriyle bunlar arasında yaptığı geçişlerle Türkiye’de geniş kesimleri cezbeden bir sima olmuştur (Güzel, 2003: 334). 1905 doğumlu yazar, modern yargı sistemini parçası mahkemelerde hâkim olarak görev yapan bir babanın oğludur. Varlıklı bir ailenin mensubu olarak başladığı hayatında modern mekteplerde eğitim almış, bunların çoğunu tamamlayamamış, kazandığı devlet bursuyla Fransa’ya gitmiş, bununla birlikte Paris’in bohem hayatının içine girmeyi tercih etmiştir (Okay, 2002: 485). 1934’de Nakşibendî Şeyhi Abdülhakim Arvasî’yle tanışması kendisi için bir dönüm noktasıdır (Okay, 2002: 486). Yaşadığı konak hayatı, tahsili, Fransa’da aldığı eğitim, bohem yaşantı, devlet memuriyeti (banka müfettişliği), İstanbul’da Batıcı edebî çevrelerde eserleri dolayısıyla gördüğü takdir, intisap ettiği Arvasî’yle ortaya çıkan antimateryalist manevî değerleri öne çıkartan yeni istikameti ve sonraki dönemde muhalif çizgisiyle hayli çetin, inişli çıkışlı bir hayat hikâyesine sahiptir. Ş. Mardin’e göre Kısakürek İstanbul doğumlu olmasına rağmen büyükbabasının önemseydiği Maraşlı geçmişini, buradan tevarüs etmesi gereken mirası, bir türlü somutlaştıramamış, çocukluğunda yaşadığı hızlı değişime tâbi konak hayatıyla Batılı hayat tarzının egemen olduğu olgunluk çağı arasında köprü kuramamış, tutarlı bir hayat oluşturamamanın sancısını yaşamıştır (Mardin, 2007: 225-226).

Sâmiha Ayverdi’nin Eğitimi

Makalemizin konusunu oluşturan Sâmiha Ayverdi (1905-1993), N. F. Kısakürek’le aynı sene doğmuştur, Rumelili bir ailenin kızıdır. İstanbul’da politik olarak çalkantılı bir dönemde doğmuştur, sonrasında Necip Fazıl’a kıyasla bu çalkantıları daha yakından takip edebilecek bir aile muhitine sahip olmuştur. Kuvvetli hafızasının meyvesi, İkinci Meşrutiyet, Cihan Harbi, Mütareke dönemlerine ait çok sayıda hâtıra, tespit bu muhitin yansımasıdır¹. Kendisi hem baba hem anne tarafından tahsilli bir ailenin mensubudur. Kariyeri, eğitimi bu çalkantılı yıllarda iktisap ettiği birikim aile, okul, özel hocalar olmak üzere farklı kaynakları içerir. Anne ve babasıyla beraber geçirdiği seneler itibarıyla Kısakürek’e göre daha oturmuş bir aile düzenine sahiptir, buna mukabil yakın ya da uzak çevresinde hızlı Batılılaşma sürecinin çözdüğü aile hikâyelerine muhatap olmuş, İbrahim

¹ Ayverdi’nin hâtralarıyla ilgili postkolonyal teori ve yapıbozum teorileri kapsamında yapılan bir inceleme için bkz. Başkal, 2013.

Efendi Konağı'nda (1964) olduğu gibi bazılarını ince detaylarına kadar anlatabilmiştir. Özellikle hâtıraları vasıtasıyla bütünlüklü bir şahsî hikâyesi ve bunu oturttuğu, sağlam kendi içinde kopuklukları olmayan bir *bilgi çerçevesi* (kavram için bkz. Mardin, 1998: 67) vardır. Baba İsmail Hakkı Bey'in Balkan Savaşına kadar muharip sınıfta cephede görev yaparken sonraki dönemde İstanbul'da görevlendirilmesi, yazarın son dönem Osmanlı bürokrasisinin asker-sivil, Müslüman-gayrımüslim önde gelen simalarını, erken denebilecek yaşta tanınmasını sağlar. Bunların bir kısmıyla ailece de görüşülmesi (Ayverdi, 1988: 31), Ayverdi'nin sonraki senelerde kaleme alacağı hâtıralarının zengin malzemesini oluşturmakla kalmamış, onların düşünce tarzını, tercihlerini, yaşama üslûplarını, modernleşme sürecinin yarattığı sancıları aktarabilmesini sağlamıştır.

Mahalle mektebi yazarın formel eğitiminin ilk basamağını oluştursa da kendisinin okumaya merakı küçük yaşta başlar. 5 yaşında kendisinden yaşça hayli büyük olanların devam ettiği Mahalle Mektebine gider (http://www.kubbealti.org.tr/vakif_detay.asp?ID=1). Sıbyan mektebi ya da mahalle mektebi devletin denetimi dışında geleneksel eğitim kurumlarıdır. Bunların çoğu Evkaf Nezaretine bağlıdır (Alkan, 2004: 114). 6 yaşına gelmeden okuma yazma öğrenmiştir, okuması harekesiz yazı okuyacak kadar iyi seviyededir (Ayverdi, 1988: 55). Erken Cumhuriyet döneminde eski rejimin karanlık müesseseleri arasında sunulan bu kurumu, yazarın hâtıralarında bir gericilik timsali olarak aksettirmemesi dikkat çekicidir (Ayverdi, 1989: 47-52). 12 yaşına gelmeden babasının askerlik dışındaki bütün kitaplarını gözden geçirmiştir. 1921'de bir devlet okulu olan Süleymaniye Numune İnas Mektebi'nden mezun olduğunda² 16 yaşındadır. Balkan Savaşı, Birinci Dünya Savaşı, ardından başlayan Millî Mücadele Ayverdi'nin aile çevresinde millî ruhu güçlendirmiş, Millî Mücadele'yi aile İstanbul'dan izlemekle kalmamış işgale karşı mücadele etmiştir (Ayverdi, 1985a: 133). Kuvvetle muhtemeldir ki S. Ayverdi'nin Numune İnas Mektebi'ndeki eğitiminin içeriği, bu millî ruhu tamamlamıştır. İşgal dönemi İstanbul'unda devlet okullarında, İkinci Meşrutiyet döneminde olduğu gibi dinî ve millî içeriğe sahip ders kitapları okutulur (Alkan, 2004: 233; Güngör, 1987: 120). Mütareke yıllarında bu çizgi devam etmiş, İttihat ve Terakki izi ise silinmiştir (Alkan, 2004: 234).

² http://www.kubbealti.org.tr/vakif_detay.asp?ID=1.

S. Ayverdi Numune İnas Mektebi sonrasında evde özel dersler alır. Ayverdi'nin Batı tesirinde olan subay babasının, kızını yabancı Fransız ya da vb. okullara göndermemiş olmasını burada hatırlatmak gerekir. Aynı tercih bir başka muhafazakâr isim abisi Ekrem Hakkı Ayverdi için de söz konusudur³. S. Ayverdi'nin akranı Necip Fazıl'ın ilk devam ettiği okullar arasında kısa süreli Gedikpaşa Fransız Frerler Mektebi ya da tamamlayamadığı Amerikan Koleji zikredilebilir. Ayverdi'den yirmi yaş büyük olan Halide Edib Adıvar (1884-1964) Osmanlı sarayında padişahın ceyb-i hümayununda vazifeli olan bir babanın kızıdır ve babası tarafından saraya mensup gayrimüslimlerin küçük çocuklarının devam ettiği yuvaya verilmiştir. Halide Edib, bu okulda Hristiyan dinine ait sembollere yakından muhatap olur (Çalışlar, 2010: 15). Kendisi bir aradan sonra Üsküdar Amerikan Koleji'ne gönderilir. S. Ayverdi'den 5 yaş küçük olan Türk komünizminin bayan politikacı ve akademisyenlerinden Behice Boran'ın (1910-1987) da benzeri bir hikâyesi vardır. Bursa'da İptidai'den sonra, İstanbul'da Fransız Rahibeler okulunda eğitimine devam etmiş, 1924'te bu grup okullar kapatıldığında eğitimine hususî şekilde devam etmiş, müteakiben Amerikan Kız Kolejine girmiştir (Atılgan, 2008: 436-437). Sâmiha Ayverdi'yle olgunluk döneminde yolları kesişecek ve Ken'an Rifaî'ye bağlanacak (1948) romancı Safiye Erol da (1902-1964) 1917'de Almanya'ya lise ve üniversite öğretimini yapmak için gönderilmeden önce Fransız Mürebbiyeler Okuluna girmiş, 1914'te Alman Lisesine devam etmiştir (<http://safiyeerol.org/hayati.html>).

S. Ayverdi'nin böyle bir okul tecrübesi yoktur. Ayverdi'nin çocukluk yıllarında yabancı bir kültürle uzun süreli teması, ailenin konağında dört sene süreyle ağırladığı bir misafirdir. Bu misafir saray hekimlerinden Ferdinand Paşa'nın ahababı Baba İsmail Hakkı Bey'den ricası üzerine eve kabul edilir. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Fransız mektebi Dame de Sion'un kapanması üzerine, burada himaye edilen ancak kapatma kararı üzere açıkta kalan kızlardan 25 yaşlarında Mathilde'i aile konağında ağırlar, uzun süre konak ortamında beraber yaşadıkları Mathilde'in yazarın Fransızcası'nda bir hissesi var mıdır? Bunu teyit eden ya da çürüten bir bilgi elimizde yoktur. (Ayverdi, 1988: 37). Oysa modernleşme dönemi elitleri çocuklarını yabancı

³ E. H. Ayverdi 1907-1911 tarihlerinde Darü't-tedris, Hadika-i Meşveret mekteplerinde okudu. Daha sonra Vefa Sultanisi ve Mühendis Mektebini bitirdi (Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler*, Fetih Cemiyeti, 1985, VIII).

mürebbiyelere teslim etmekten çekinmemiştir. Necip Fazıl kendi konaklarında babasının Fransızca öğretmeni, kendisinin mürebbiyesi “matmazel”i biraz da küçümseyerek hatırlar (Kısakürek, 2004: 11). Mathilde de Ayverdi'nin evlerinde Batı'dan gayrimüslim bir simadır. Ancak kültürel olarak kendisi üzerinde tesirini düşündürecek bir tesbite hâtralarında rastlanmaz. Bilakis yabancı mürebbiyelerin elitlerin çocuklarına verdiği zararları vurgular (Ayverdi, 1985b: 126). Bunun dışında Ayverdi'nin babası Fransızca bir dergiye abone olacak kadar Avrupa'yı izlerken, kızı da çocuk yaşında bu süreli yayınları takip etmiştir (Ayverdi, 1987: 210).

Osmanlı modernleşmesinin en iddialı kurumlarından Harbiye'den mezun baba İsmail Hakkı Bey kariyerinde ulaştığı noktayla, dış dünyaya açık ilişkileriyle, S. Ayverdi gibi okumuş, gözü açık bir genç kız için fazlasıyla cazip bir muhitin içinde yer almakta; ancak Ayverdi'ye göre dünyevî bir hayat sürmektedir. İmparatorluğun payitahtında Fransız kültürü ilerlemeyi, modernliği simgelemektedir, Ayverdi gibi Fransızca'ya vâkıf olan gençler, bu lisan sayesinde Avrupa kültürüyle temas kurabilmektedir. Kendisinin sonraki yıllarda ortaya çıkacak muhafazakâr kimliği düşünüldüğünde, Ayverdi'nin babasının üst düzey asker ve sivil bürokrat arkadaşlarının ya da akraba hısım ya da komşu çevresinde görüştükları Batılılaşmanın tamamen tesirinde modern bu çevreye bağlanmaması ya da o eksene yakın bir yere tutunmaması dikkat çekicidir.

Baba İsmail Hakkı Bey'in kendi arkadaş muhitinin konakta bir araya gelerek geçirdikleri saatleri, S. Ayverdi “selamlık sohbetleri” olarak isimlendirir. Küçük yaşlarda konuşulanların hepsini anlamasa da bu meclis kendisi için bir cazibe merkezi (Ayverdi, 2000: 47), sırlı bir alandır (Ayverdi, 2000: 145). Dikkat çekici bir şekilde son dönem Osmanlı bürokrasisinin İsmail Hakkı Bey'e göre daha kıdemli, mevki sahibi simaları bu sohbetlere iştirak eder (Ayverdi, 2000: 44-47). Kendisi bu çevrenin tamamına yakını, “bir münevverler tarikatı olarak kütleli sarmış bulunan maddecilik illeti”ne yakalanmış, Tanzimat mantığıyla malul bir muhit olarak görür (Ayverdi, 1985a: 94-95; Ayverdi, 2000: 48).

Bir Dünyâdan Bir Dünyaya

Ayverdi gençlik yıllarında düşünce hayatında, manevî dünyasında bocalamalar yaşar. Bir sorgulama ve muhasebe içine girer. Bu devrede ona iştirak eden akranı, dayısının küçük kızı kendisinin en samimî arkadaşı

Semiha Cemal Hanım (1906-1936) olmuştur. (Ayverdi, 2000: 66). Semiha Cemal dönemin İstanbul’unda modern mekteplerde tahsil imkânı bulan genç kızlar arasındadır (Ayverdi, 1978?: 31), hatta Ayverdi’ye nispetle özgün eğitimini daha ileri noktaya taşıma imkânı bulacaktır. Sözüünü ettiği-
miz tereddütler, açıkça Ayverdi’nin *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâya* ismini koydu-
ğu hâtıra türü eserlerinin ilkinde (1974) geçer. Burada sorulacak soru
nasıl olur da okuma alışkanlığını çok erken bir dönemde kazanmış, Batı
kültürüne, tesirine kapalı olmayan bir çevreyle kuvvetli teması olan bir
genç kız, daha sonra kültürel ve politik tercihleri itibarıyla muhafazakâr
bir yönelimi benimsemiş ve bocalamadan kurtulmuştur?

S. Ayverdi’nin mahalle mektebi sonrası özgün eğitimi bir devlet oku-
luyla sınırlı kalmış, bu okuldan da 1921’de mezun olmuştur. Dünya Savaşı
yıllarında yönetici elitlerin çocukları için tercih ettiği yabancı okullar, özel-
likle de İtilaf Devletleri’yle ilişkili olanlar kapatılır. Bunlar Mütareke yılla-
rında faaliyetlerine yeniden başlar, kendisi bu dönemde yabancı okullara
gönderilmemiş, o gün Hristiyanlık’a ait değerleri de aşılama çalışan bu
müesseselerin tesiri dışında kalmıştır. Yukarıdaki soru cevaplandırılırken
bu boyut ihmal edilmemelidir. Ancak sorunun başka cevapları S. Ayverdi-
di’nin hayatının başka parçalarında aranmalıdır.

Burada annesi dolayısıyla âşına olduğu farklı bir şahsiyet ve muhit
baskın çıkar. Bu Ken’an Rifaî ve muhitidir. Annesi, yüksek tahsilli dayı-
ları, dayılarının hanımları bu muhitin mensuplarıdır. Küçük dayısı
Mekteb-i Sultanî mezunu hekim Server Hilmi Bey’in (Ayverdi, 1985a:
21) ve diğer dayılarının “selamlık sohbetlerine” katılmaması ve harem
tarafında kalmayı tercih etmesi Ayverdi’nin sorgulama içinde olduğu
dönemde dikkatini çekmiştir (Ayverdi, 2000: 48). Dr. Server Hilmi Bey
selamlık sohbetlerinin sakinlerine göre kıyasla “halktan kopmuş mü-
nevver değil, aydın halk adamı”dır (Ayverdi, 2000: 49). Ayverdi’nin
“ana soyunun zihniyetine” karşı “selamlık odasının mantalitesi” bir
başka deyişle bu “iki dünya görüşü” hem onu hem de Semiha Cemal
Hanım’ı üzerinde bu mesele üzerinde uzun boylu düşünmeye ve ko-
nuşmaya sevk etmiştir. řu satırlar bu muhasebenin yansımasıdır:

“Bocalamamız bir bakıma çaresizdi. Belki de lâzımdı. Biz de bocalıyor-
duk işte hangi dünyâyı seçecektik? (...) her iki taraftan da çok sermaye birik-
tirmiş, çok mîras yemiştik. Bunların demlenip durulması lazımdı. Zorlama-

ya gelmeyen bir keyfiyet varsa o da, bir mantık ve muhakeme süzgecinden geçmesi zarurî olan vicdanî ve zihnî kanaatlerdi (Ayverdi, 2000: 136).” Ayverdi'nin bu sorgulamasında hem dönemin yukarıda tasvir ettiğim eski-yeni gerilimi hem de babasına olan düşkünlüğü belirleyiciydi. Nitekim fizikî bir ayrılıkla sonuçlanmasa da babasıyla arasında oluşan bu manevî farklılık S. Ayverdi'ye uzun süre kendi kelimeleriyle kan ağılatmıştır (Ayverdi, 2000: 144). Ayverdi'yi ve arkadaşı Semiha Cemal'i bu tercihi maddeden değil de mânâdan yana yapmalarını temin eden unsurlar nedir? Birkaç sene süren evliliğini müteakip Ayverdi tercihini 13 Mart 1927 somutlaştırır (Göze, 2005: 81) ve Osmanlı modernleşme tarihi içinde son devrin önemli eğitimcilerinden Ken'an Rifaî (Büyükasoy)'un yolunu benimser ve ailenin ana soyunun bağlandığı yola tamamen girmiştir. 1927, Cumhuriyet'in dördüncü senesidir. Ülke hızlı bir değişim süreci, bir inkılâp yaşamaktadır. S. Ayverdi'nin şahsiyetinde önemli hissesi olan Ken'an Rifaî 1908'de bir dergâh açmışsa da diğer dergâhlar gibi bu da kapanmıştır. Üstelik şahıs olarak sıkı bir tâkibat altındadır. Böyle bir dönemde S. Ayverdi gibi kendisini maddî eğitim bakımından yetiştirmiş bir insanın, bir hayat yolu olarak tarif edilebilecek tercihi, yeni Cumhuriyet'in elitlerinin tercihleriyle çakışmamaktadır. Burada bu yolu şekillendiren insanı, Ken'an Rifaî'yi tanımak kendisinde S. Ayverdi'yi cezbedecek hangi unsurlar bulunduğunu anlamak doğru olur.

Farklı Bir Dünya: Tasavvuf Yolu

Ken'an Rifaî Filibeli asil bir ailenin üyesi olarak (Ayverdi, 1978?: 4), Selanik'te doğmuştur. 19. asır modernleşme serüvenimiz içinde kuvvetli kariyeriyle dikkat çeker. Osmanlı-Türk modernleşmesinin müstesna kurumu Mekteb-i Sultanî'ye 9 yaşında kabul edilmiş (Ayverdi-Araz, 1983: 21), bu okulu üstün başarıyla bitirmiş, Osmanlı modern eğitim sisteminde önemli görevler üstlenmiştir. Mekteb-i Sultanî (kuruluşu: 1868), “Batı'ya özellikle de Fransız etkisine açık olması bakımından tipik bir Tanzimat kurumu'dur” (Tekeli, 1985: 468). Elit yetiştirmek üzere tasarlanmıştır, Fransızca eğitim veren bir devlet okuludur. Bir ara Filibe'de onüç yaşındayken Alyans İzrailit'e de devam etmiştir, o tarihte okula devam eden tek Türk'tür (Ayverdi-Araz, 1983: 113). Bu okul uluslararası Yahudi sermayesi tarafından Yahudi ruhanilere rağmen kurulmuştur. Okul Yahudi toplumunun uluslararası sisteme entegre olmasını amaçlayan Hahambaşılığın temsil ettiği gelenekçilerin dışındaki bir çevrenin tercihiyle önce

İstanbul'da da sonra ülke içinde yüzyıl sonunda 50'yi bulacak okullardan biridir (Tekeli, 1985: 464). Mekteb-i Sultani sonrası Darülfünun Hukuk Fakültesine devam etmiş, ancak kendisi eğitimciliği tercih etmiştir.

Genç yaşında annesi vasıtasıyla manevî yönü işlenir, bürokraside ilk görev yerinde (Balıkesir) Üveysi-Kadirî geleneğe mensup Edhem Şah'dan ve Medine'de İdadî-i Hâmidî müdürü iken Hamza Rifaî'den manevî eğitimini alır (Tahralı, 2002: 254).

Meslek hayatının ilk senelerinde genç yaşında görev yaptığı bir şehirde, Müslüman gayrimüslim ahalinin çocuklarını okutmamak için ayak sürümesine karşı onların devlet okullarında eğitim alması için çabalayan bir eğitimci olur (Ayverdi-Araz, 1983: 29). Abdülhamit ve İkinci Meşrutiyet döneminde İmparatorluk coğrafyasının Anadolu, Rumeli ve Arap bölgelerinde maarif ya da okul müdürü olarak görev yapar. Bunlar arasında Darüşşafaka Müdürlüğü gibi istisnai kurumlar da yer alır (Ayverdi-Araz, 1983: 93). Darüşşafaka Osmanlı'da ordudan sonra sivil sektörde yeni teknolojinin en yaygın kullanımının gerçekleştiği, bundan ötürü önemsendiği, telgraf teşkilatına personel yetiştirmek için şekillendirilen bunun için müfredatında fen derslerinin yoğun şekilde yer aldığı bir eğitim kurumudur (Tekeli, 1985: 469). İkinci Meşrutiyet'in hemen ilk günlerinde kendi açtığı dergâhın başındayken Darüşşafaka'nın müdürüdür (Ayverdi-Araz, 1983: 92). Memuriyetinin son senelerinde Maarif Meclisi üyesidir. Modernleşme döneminde Osmanlı merkez teşkilatı içinde bakanlık politikalarının ve mevzuatın şekillendirilmesinde her nezarete bir de meclis teşkil edilmiştir. Osmanlı modernleşmesinin eğitim ayağı modernleşme politikalarının en önemli parçalarından biridir. Dolayısıyla Ken'an Rifaî bu modern eğitim kurumlarının merkezindedir, bu politikaların icracısı olmuş, emeklilik öncesinde bu politikaları şekillendiren heyette de (Meclis-i Maarif) görev almıştır.

Kendisi çok iyi seviyede Fransızcası vardır (Gürsoy, 2007: 479). S. Ayverdi'nin yeğeni Fazlı Ayverdi'nin verdiği bilgilere göre "1933-1944 yılları arasında (...) ailenin kız ve oğlan çocuklarına Pazar günleri Fransızca olarak tasavvuf dersleri" vermiştir. (Ayverdi, 2007: 16). Bunun yanında kendisi Şarkın klasik lisanları Arapça ve Farsça'yı da bilmektedir. Yunanca ve Latince'ye ünsiyeti, Çerkesçe'ye âşinalığı vardır, Rumca da öğrenmiştir (Gürsoy, 2007: 479). Yahudi lehçelerinden birine de âşina-

lığı olduğu anlaşılmaktadır (Ayverdi vd., 1983: 455). Mekteb-i Sultanî mezunu olması yanı sıra, kendisinin lisana kabiliyeti, bürokrat olarak farklı coğrafyalarda görev yapmış olması (Osmanlı Rumelisi, Anadolu ve Arap coğrafyası), yabancı dil bilgisi ve kültürü bakımından bir birikim oluşturmuştur. Doğu'nun ve Batı'nın lisanlarına ve klasiklerine vukufiyeti, daha sonraki takrir ve sohbetlerinin zenginliğini sağlamış, muhtemelen diğer tahsilli takipçileri gibi bu durum Sâmiha Ayverdi'nin dikkatini çekmiş olmalıdır (bkz. Ken'an Rifaî, 2000).

Ken'an Rifaî, modernleşen İstanbul'da yeni bir terkiptir. Çizgisi itibarıyla geleneği devam ettiren ancak modernden istifade etmesini bilen tasavvuf ehlidir. Yeri geldiğinde yeni formlar ve vasitalardan istifade eder. Mûsikî alanındaki tercihleri üzerinden konu açıklanabilir. Kendisi klasik bir saz olan ney'in eğitimi almıştır (Tahrallı, 2002: 254), klasik Türk Musikisine vâkıftır, dinî musiki alanında besteleri vardır (bkz. Ken'an Rifaî, 2013; Gümüş, 2013). Ancak yeniliklere de açıktır. Aşağıdaki misal Türkiye'nin geçirdiği değişimi görmek bakımından ilgi çekicidir:

“Maarif müfettişliğinde bulunduğum zaman, talimatta talebeye ilahi ve marş öğretilme kaydı olduğu halde, ilahi namına hiçbir şey öğretilmediğinin teftişim esnasında görmüştüm. Fakat çocuklara, asrın icabı, çok eski ilahileri öğretmek mümkün olmadığı için onların anlayıp zevk alacakları birkaç ilahî besteledim. Daha fazla alakalarını çekmek için de piyona ile geçtim.” Bu tasarrufu kendisinin ilahi formundaki eserleri bir çalgıyla icra etmesi itirazlara sebep olur (ilk olarak dikkatimi çeken kaynak: Özgürel, 2012: 156; Kenân Rifaî, 2000: 503). Oysa kendisi enstrümanla ilahî icra etmenin meşruiyetine inanır, bunu tasavvufî bir çerçeve içine de oturtur (Ken'an Rifaî, 2000: 602). Bu yenilikçi tavrı yanı sıra piyano gibi 19. asır Osmanlı dünyasında Batılılaşmanın simgesi bir enstrümanı çalabilmesi de dikkat çekicidir. Tiyatro ya da sinema gibi yine Batı'dan ithal sanatları da takip ettiği anlaşılmaktadır (Ken'an Rifaî, 2000: 396, 443).

Osmanlı modernleşmesi pozitivistlere ülkenin kapılarını aralamış, Batı karşısında geri kalmışlığımızın üstesinden gelmek isteyen okuryazar çevreler, pozitivistlere yakınlık hissetmiş hatta bir kısmı tamamen bağlanmıştır. Modern okullar pozitif bilimlerin okuryazarlar arasında itibar kazanmasına yardımcı olmuştur. “Modernizasyonun getirdiği yeni bilgi organizasyonu (...) hemen hemen dünyanın her yanında aynıdır. Yeni

bilgi bünyeleri geleneksel toplumların üzerine işgal orduları gibi gelirler. Sosyal yaşamın her kesiminde realite yeniden tanımlanır ve yeniden sınıflandırılır (Berger, 1985: 160-161). İsmail Kara'nın dikkat çekici bir şekilde tespit ettiği üzere ulema ve tasavvuf çevreleri bile buna ayak uydurmak zorunda kalmıştır (bkz. Kara, 2001). Burada Ken'an Rifaî'nin bir ayak uydurma durumu yaşamadığını zaten bu sürecin bir parçası olan okullardan mezun olduğu ve bu kurumlarda görev aldığı anlaşılmaktadır. Meslek hayatının ilk vazifesine, Acem Mektebi'nde fen öğretmenliğiyle başlaması, senelerce fizik öğretmenliği yapması (Ayverdi-Araz, 1983: 176), Posta Telgraf Nezareti gibi teknik bir nezarete Alman müşavir Groll'un muavinliğini yapmış olması, tahminen Darüşşafaka Müdürlüğü de bu birikimin bir parçasıdır. 1908 sonrası açtığı yolda, sohbet ve derslerinin eksenini pozitif bilimlerle din arasındaki bağlar oluşturmaya da ya da bunu bir anlatım biçimi olarak benimsemese de kendisi gibi modern eğitim almış çevrelerin bu formasyondan kaynaklanan meselelerine âşına, onlara yeri geldiğinde verdiği örneklerle nüfuz edebilecek bir birikimi olduğu anlaşılmaktadır (bkz. Ken'an Rifaî, 2000: 166-167; 444-445). Kendisinin Şarkın tasavvuf geleneğinin büyük isimlerinden örneğin Mevlâna veya Muhiddin Arabî'den filozof/hâkim Eflatun'a oradan David Hume'a ya da Gustave Le Bon'a uzanabilecek geniş yelpazesi sadece Sâmiha Ayverdi'yi değil geniş bir entelektüel kesimi cezbetmiş olmalıdır (Ken'an Rifaî, 2000: 444, Ayverdi-Araz, 1983: 176). Cumhuriyet döneminde emekliliğinden sonra harf inkılâbı sonrası 13 sene Fener Rum Erkek Lisesi'nde Türkçe öğretmenliği yapar (Ayverdi, 1978?: 132). Hatta Fransızca bilmesine rağmen diğer öğretmenler gibi harf inkılâbı sonrası zorunlu olarak kurslara katılmış, yeni şartlara intibak etmiştir (Ken'an Rifaî, 2000: 1, 113) .

S. Ayverdi'nin Ken'an Rifaî'nin yolunu benimsemesinin muhtemel sebeplerine son olarak Ken'an Rifaî'nin kadın takipçileriyle olan ilişkileri de eklenebilir. 1925'te çıkarılan yasanın uygulaması akrabaları dışında erkek müntesiplerinin sohbetlerine katılmasına engel olurken kadınlar daha rahat devam etmiştir (Demirci, 2006: 59-60). Bu yılları önemli ölçüde kapsayan *Sohbetler* isimli talebeleri tarafından derlenen eserin, diyaloglarında yoğun bir şekilde hanım takipçilerinin muhatap alındığı anlaşılmaktadır. (Ken'an Rifaî, 2000). Kendisinin sadece Cumhuriyet öncesinde değil Cumhuriyet sonrasında da kadınların dahil olduğu bir sohbet halkası vardır. İkinci Meşrutiyet ve Dünya Savaşı yıllarında kar-

şımıza çıkan en önemli yenilik, kadının sosyal hayatın içine girmesidir (Turhan, 1969: 276), Erken Cumhuriyet döneminde kadınların belli bir alan içinde çalışma hayatına girmeleri teşvik edilmiştir. Sâmiha Ayverdi dışında Semiha Cemal, Safiye Erol, Nezihe Araz, Sofi Huri (1897-1983) gibi, yazar, mütercim, üniversite tahsili olan kadınlar, kendisinin çevresine farklı dönemlerde dahil olmuş en bilinen simalardır. Vefâtının hemen sonrasında kendisi hakkında kaleme alınan eser (Ayverdi vd.: 1983) daha önce ölen Semiha Cemal dışında diğer dört kadın yazarın kaleminden çıkmıştır. 1940-1948 arası İstanbul'un tasavvufa âşına ya da merakı olan yazar, siyasetçi, serbest meslek sahibi simâlarının katıldığı mülâkatlarda bu sefer daha ziyade erkek misafirlerin, kadın yazar S. Ayverdi'yi ziyaret ettikleri, görüştükleri bir tablo ortaya çıkacaktır (Ayverdi, 2005). Ken'an Rifaî dikkat çekici şekilde yeni dönemin âdetâ ruhunu okuyan, şartlarına intibak eden bir doğrultuda modern eğitilmiş kadınların dünyasına, bir dergâh kurucusu, tasavvuf erbabı olarak girebilmiştir. Bunlardan bazıları Ş. Mardin'in algıladığı gibi Ken'an Rifaî'nin çizgisini entelektüel tasavvufi bir ekol olarak görmüş (Mardin, 1991a: 34) kendisini ve yolunu benimsemiş olabilir. Bununla birlikte Sâmiha Ayverdi'nin bağlılığı ve benimseyişi bunun da ötesine geçen, daha geniş bir tercihi içerir ve Ken'an Rifaî'nin *yaşam dünyasının* parçaları da onu ilgilendirir:

Ken'an Rifaî, tekkelerin kapatılması hâdisesini teslimiyetle karşılar (Ayverdi, 1978?: 102), bununla beraber yeni şartlara intibak ederken, kapatma kararı öncesi yaptığı sohbetlerini (1922-1925 arası tutulan sohbet notları için bkz. Ken'an Rifaî, 2000: 483-654) küçük bir **çevreyle sürdürür. 1908'de İstanbul'da tekke olarak açtığı yapının şahsî mülkü olması sayesinde, 1925 sonrasında aynı yapı aile efradı tarafından mesken olarak kullanılır** (Tahrallı, 2002: 254). Bu yapının çok parçalı, birden fazla aileyi içine alacak hususiyeti akraba çevresi için önemli bir imkândır. S. Ayverdi de tekkelerin kapatılması kararının şiddetli bir şekilde uygulandığı bu dönemde, bu merkezden azamî şekilde istifade eder (Ayverdi, 1985a: 69). Ken'an Rifaî kapatma sürecini saygıyla karşılar ve sözle dahi olumsuz reaksiyonda bulunmaz (Ayverdi-Araz, 1983: 97-100). Talebeleri Semiha Cemal, Sâmiha Ayverdi tarafından sohbetlerinde tutulan 1927-1948 arası notlar üzerinden (Ken'an Rifaî, 2000: 3, 482) yapılacak bir tarama, kendisinin mesajını düzenli olarak paylaşabildiği çok sınırlı da olsa bir çevrenin olduğunu gösterir. İkametgâhının

söz konusu fizikî özelliği, hısım, akrabasının kendisini ziyaret etmesini mümkün kılar. Bu ağırlıklı olarak hanımlardan oluşan bir çevredir. S. Ayverdi kendisinin Mesnevî takrirlerini temize geçme sorumluluğunu bu çevrenin talî bir unsuru olmasına rağmen üzerine aldığı 22 yaşındadır (Ayverdi, 1985a: 69). Kendisinin iki klasik metnin hem *Mesnevî Şerhi*'nin hem de *Sohbetler*'in yeni nesillere sunulmasında büyük katkısı olur. Bu bir geleneğin Cumhuriyet döneminde yaşatılmasını temin eder.

Tasavvuf kültüründe ilk zamanlardan beri sohbet geleneği vardır; hatta geleneğin sürdüğü toplantılarda tutulan notlardan derlenen Mevlâna'nın *Fihî Mâ Fihî*'i gibi bazı kitaplar da çıkmıştır (Uludağ, 2009: 350). Aslında modernleşme "bilinenlere ve bilinme biçimlerine ait bilgi organizasyonunda ve bilgi edinme üslubunda değişiklikler ortaya çıkarır." (Berger, 1985: 160); "sohbet" hem muhtevası hem de yöntemi itibarıyla bu **sürece rağmen varlığını devam ettirebilen geleneğin** korunduğu bir mecra olur. Erken Cumhuriyet döneminde de Ken'an Rifaî konak halkı ve akraba çevresinde sohbetleriyle mesajını paylaşmayı sürdürür. İstanbul'da bu zor yıllarda dar da olsa bu çevre üzerinden birikimini paylaşması ve insan yetiştirmeye devam etmesi mutasavvıf muhiti için istisnâ bir örnek olmalıdır⁴. S. Ayverdi bu yıllar da dahil olmak üzere vefâtına kadar kendisinin yakın çevresinde yer alır ve istikametini tayin eder, 1940'da İkinci Dünya Savaşı'nın korku ve sıkıntı dolu yıllarında Ken'an Rifaî yakın çevresi için manevî bir sığınak kendi tabiriyle bir "kal'adır" (kale) (Ayverdi, 1985a: 15). Bu akraba ve hısım topluluğunu bir arada tutan bir merkezin olması S. Ayverdi için önemli olmalıdır. Ken'an Rifaî ve çevresi, Ayverdi'nin **çok sonra kaleme aldığı eserlerinde geçmiş kültürün üstünlükleri arasında gösterdiği topluluk hayatının** (gemeinschaft), ülkenin başkentinde hâlâ sürebilen ender karşılaşılabilecek bir örneğidir. Oysa hem modern hayatın gidişatı hem Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin tercihleri bakımından bu hayat makbûl değildir. Bu çevre bir "yaşam dünyası" olarak kurucu elitin jakoben parçası için boğucu, can sıkıcıdır⁵. Makalenin başında zikrettiğimiz Cumhuri-

⁴ Bu sürecin din adamları ve tasavvuf çevresinde nasıl karşılandığı için bkz. Kara, 2012: 179-212. Somut bir örnek olarak Topkapı Mevlevihanesi şeyhi Abdülbaki Dede'nin pozisyonuna bakılabilir (Mustafa Erdoğan, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Mevlevî Şeyhi Abdülbaki Dede Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Şiirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, 63-72).

⁵ Bu çevreyi bu boyutuyla düşünmeme yol açan Ş. Mardin'in bir makalesi oldu. Özellikle Mardin, 1991b: 71-76.

yet modernleşmesinin getirdiği yeknesaklaşan hayatların dışında kalan ilişki örgüsü, bu örgüyü besleyen içindeki öze Cumhuriyet elitinin bir başka parçası için ise canlı, diri bir yapıdır.

Geçiş Dönemi Türkiye'si:

Tanzimat'la başlayan sekülerleşme süreci, Erken Cumhuriyet'in laiklik politikalarıyla hızlanmıştır. Burada biz sekülerleşmeyle “dini tamamıyla devre dışı bırakan” veya en azından “dini son derece marjinalleştiren bir gözle dünyayı, hayatı değerlendir[en]”en bir çizgiyi kastediyoruz. Bu süreçte toplumsal hayatta veya ferdî düşünce ve duygularda dinin etkin olma özelliği ortadan kalkmaktadır⁶. Erken Cumhuriyet eliti, sekülerleşmeyi bir devlet tercihi olarak benimsemiştir. Bu açıdan ülkemizde laiklik, hukukî bir prensip olmanın da ötesine geçer. “çağdaşlaşmanın manevî diyebileceğimiz bütün yönlerini kapsayacak genişlikte” tezahür eder. Örneğin Batıcı düşüncenin Cumhuriyet döneminde önemli simâsı Niyazi Berkes, laikleşmeden yalnızca din-devlet ayrılığını değil, “kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurt[ul]ma”yı anlamaktadır (Tunçay, 1989: 184). Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen din adamlarının çoğunlukta olduğu bilinmesine rağmen İstanbul'da Millî Mücadele karşıtı hükümetlerin dinî çevreleri kullanması gerekçe gösterilerek Erken Cumhuriyet'te bir din adamı aleyhtarlığı yapılır. Bu dönemde “Tanrıtanımazlığa varmamakla birlikte, din adamı-aleyhtarlığı ötesinde din (dolayısıyla İslâm) karşıtlığı yönündeki hareketler de onaylanı[r] (Tunçay, 1989: 219).” S. Ayverdi çok sonra bu dönem yaşananları, “1925'lerin İslâm'a hele tasavvuf ehline revâ gördüğü tâkibat, tehdid ve tecziye, Sovyetlerin din ve îmân aleyhdarlığının benzeri ve belki de daha ağır idi. (Ayverdi, 1985a: 69).” sözleriyle değerlendirir.

Sekülerleşme, kurumsal reformlar dışında “İslâmıla simgesel bir özdeşleşme gösteren ulusal yaşam biçimi ya da kültürel özelliklerinin değiştirilmesi”ne de yönelmiştir (Tunçay, 1989: 222). Bunun sıradan insan tarafından algılanması bir yabancılaşma biçiminde tezahür eder. 1934'de S. Ayverdi'nin Sarıyer'de abisinin 9 yaşındaki oğlunun açık havada gerçekleşecek sünnet düğününün gece 12'den sonra da devam etmesi için

⁶ Sekülerleşmenin bu tanımı için bkz. Peter Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Soruluyor* (çev: Ali Köse), İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s.13'e çevirenin düştüğü açıklama notu.

kaymakamlıktan izin alınması gerekir. Görevlinin “neden düğünümüzü Perşembe günü yapıyorsunuz? Bizim millî ve dinî günümüz pazardır.” sözleri bu yabancılaşmaya bir örnektir (Ayverdi, 1985b: 151). Örneğin Ayverdi’nin çok kıymet verdiği Türk mûsikisi yeni rejim tarafından dışlanmıştı. Musiki inkılâbı çerçevesinde Ankara’da tamamen Batı musiki-sine dayanan Mûsiki Muallim Mektebi kurulur. Orta dereceli okullarda alaturka tedrisatına son verilir (1927), adı İstanbul Konservatuarı olarak değiştirilen Darüelhan’ın Türk mûsikisi şubesi kapatılır (1926). 1927’de “Mebânî-i resmiye ve milliye üzerindeki tuğraların ve methiyelerin kaldırılması hakkında kanun” çıktığında, kamu yapılarında estetik ve tarihî kıymeti olan pek çok eser zarar görür (Ayvazoğlu, 2003: 509-510; Ayverdi, 2009: 94-95). Asıl büyük değişim harf inkılâbıyla yaşanacaktır. İnkılâp yıllarında bu düzenlemeyi yurt dışından değerlendiren (1929) Adıvar sözkonusu tasarrufu “Türk kültürünün sürekliliğinin birdenbire kırılması” olarak görür (Adıvar, 1995: 125). Ayverdi ise çok sonra hâtıraları üzerinden hem itirazlarını ifade eder hem de kanunun uygulanma şeklinin şiddetini anlatır. Bunlar arasında büyükannesinde de olan Bursa işi, üzerinde sanatkâr bir şekilde eski yazıyla “sabah-ı şerifleri hayrolsun” işlenmiş havluların harf inkılâbı sonrası depolardan çıkartılamaması ve çürümeye terk edilmesi, yine eski yazıyla üzerinde “âfiyet olsun” kabartması olan kâğıt helvalar satan Sarıyer’de bir helvacının başına gelenler, ona göre “taassubun” eseridir (Ayverdi, 2009: 94).

Sâmiha Ayverdi’nin Muhafazakârlığı:

1920’ler 1930’larda toplumun kültürel temellerini değiştirmek, gele-neksel İslâmî temelleri ya da emperyal Osmanlı kimliğini ikame etmek, inkılâpçı elitlerin büyük bir kısmında hâkim düşüncedir. Bu temeller ve kimlik, idealist ama hayalî bir Türk kimliğiyle ikame etmek istenir. Yeni kimliğin toplum için sahici olmaması önemli bir problemdir. Ş. Mardin pek çok Türk aydınının bu süreçte rejimin propaganda aygıtının bir parçası haline geldiğini yazar (Mardin, 2007: 223). S. Ayverdi’nin 1938’te 33 yaşında yayımlayacağı ilk kitabından başlayarak 1948’e kadar 10 kitabı yayımlanır (bkz. Binark, 1999), bu eserler kişinin iç dünyasına dönük manevî problemlere odaklanır, materyalizm karşıtıdır. Ken’an Rifaî’nin açtığı ufuk içinde seküler hayat süren elitlerin yaşadığı manevî krizi tasvir eder, çıkış yollarını gösterir. Sonuncu eseri *Mesihpaşa*

İmamî'nda dinî elitlerin manevî problemlerine yönelir. Medrese kökenli bir imamın iç dünyasındaki bunalımları İstanbul'da savaş yılları içinde anlatır. Eserin bir kısmının 1946'da Necip Fazıl'ın yayımladığı *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanmış olması dikkat çekicidir (Binark, 1999: 36, 40). 1948 sonrası kitaplarında tür değişikliğine gider. Özellikle bu eserler S. Ayverdi'nin, yeni rejimin jakoben laik kültürünü üretmeye çabalayan elitlerinde eksik olarak görünen şeyi keşfettiğini gösterir. Bu "kültürü düşünme becerisi" olarak ifade edilebilir (bkz. Mardin, 2007: 224). Bir nesil çekilmekte, bir kültür yok olmaktadır. Yeni rejimin elitleri, yeni bir kültür üretmede ve bunu önemsedikleri köylü toplumla buluşturmada başarılı olamamıştır. Ayrıca aynı elitlerin Türklerin Orta Asya geçmişini keşfetmek için ortaya koyduğu çabaları ya da ona dayalı tezler yetmeyince Anadolu medeniyetlerinin Türklüğü'nü iddia etmeleri tarih teorisi olmakla sınırlı kalır. Yakın geçmişini yok sayan redd-i mirasa başvuran bir ülke bu zayıf envanterden bir kültür üretmede başarılı olamamıştır. Bu kültür içinden bir irfan da çıkmamıştır. Bu sahici olmayan, çok uzak asırlara, uzak komşulara dayalı arayış, sınırlı bir çevreye özgü kültür ve irfan üretmekten de sahicilikten de uzak bir teşebbüs olarak kalır. Onun için elitlerin dünyasında bile tutunamaz. Elitler de şehirler de Batılılaşmanın yüzeysel biçimlerini yaşamak ve bununla yetinmek zorunda kalır.

S. Ayverdi ise İstanbul Geceleri isimli (1952) kitabından başlayarak kaleme aldığı 20 parça eserinde (bir kısmı vefatından sonra derlenmiş) hâtırladığı hadiseleri, hayatta olan ya da vefat etmiş şahısların "yaşam dünyalarını", yaşama alanlarını, ilişkilerini, son yarım asırda Osmanlı Türkleri'nin dünyasını, geniş bir repertuarla yitirileni anlatmaya girişir. Toplumun değerlerini şehir kültürünün farklı katmanlarında arar, ortaya çıkarır. Hâtırat külliyyatı, okuyucuda yaşadığı, duyduğu dahil neredeyse her şeyi yazıya döktüğü izlenimi verir. Bu gayretin, bir kültür tarihi hazırlamak için değil bir misyon duygusuyla kaleme alınan satırlar olarak görülmesi daha doğru olur. Eserlerinde son asrın değişim süreci izlenebilir, somut mekânlardan soyut değerlere uzanır, müsbet ve menfî boyutlarıyla bir toplumun envanteri, hafızası ortaya çıkar. Ayverdi için geçmişi tekrarlamak mümkün değildir, ancak yeniyi inşa ederken kıymetli olandan istifade etmek zarurettir. Hocası Ken'an Rifaî'yi Nezihe Araz'la birlikte anlattığı aşağıdaki satırlar (1951), aslında kendi öm-

rünün kalan 42 senesinde (vefatı: 1993) benimsediği bütün faaliyetin rotasını, muhafazakârlığının da çerçevesini verir. Bu çerçeveyi iyi tayin eden aşağıdaki alıntı, bir makale için uzun olmakla birlikte fikrî bütünlüğünü korumak bakımından aynen aktarılmalı hak eder :

Ken'an Rifaî bir an'anepereş veya mâziye hasret çeken bir insan değildi. Fakat bir terbiyeci olarak görüyordu ki mâziden koparılmış, ayrılmış bir kütle, insanlık gerçeklerinin vücut bulup gelişebileceği uygun bir zemin olamıyor. Mazi ile ilişkisini kesip ondan soyulan bir topluluk, belki ileri bir tekniğe, fakat herhalde medeniyetsizliğe gidiyor. O görüyordu ki mazisini inkâr eden bir topluluğun ömrü, köksüz nebatlar gibi kısadır ve o topluluk bindiği dalı kesen bîçârenin gafletini göstermektedir. Ona göre insanlığın ulaşması kararlı olan her yeni ve ileri adım maziden bize kalan kültür mirasına basılarak atılabilir. Ve her yeni inşanın şartlarını, içinde bulunduğu zaman tayin edecek, fakat malzemesi o miras içinden seçilecektir. Yanlış bir zanna kapılarak onun mâziye dönüş gibi bir fikirle hasta olduğu zannedilmemeli. Zira tabiatı ve şahsiyetinin tekâmülcü şartları buna müsait değildi. Onun istediği, her yeni hamleyi, asırlar boyunca yaşanıp tasfiyeye uğraya gelmiş olan değerler yardımıyla yapmak ve her an muhasebesi görülerek geçirmiş bir hayatın tecrübelerinden istifade ederek ilerleyebilmektir. Çünkü çocukluğumuzu bugün bulamıyoruz, çünkü zevklerimizle bugün alay ediyoruz. Şu halde fert olarak ve cemiyet olarak önüne geçilemeyen bir tekâmül kanununun zaruretlerine tâbiyiz. İşte bir terbiyeci olarak o, bu tekâmül hareketini müsbet bir mecraya sevk etmek ve yarını inşada dünün bereketinden artı kalan tecrübeleri kullanmak istiyordu. Zira biliyordu ki duraklamanın neticesi ya da bir geri adım veya büsbütün yıkılıştır (Ayverdi-Araz, 1983: 110-111).

Küçük yaşta okuma merakıyla başlayan bir öğrenme süreci, sohbet notları tutarak Mesnevî takrirlerini temize geçirerek tekâmül etmiş, romancılığa oradan mütefekkir yazarlığa uzanmıştır. S. Ayverdi'nin ömrünün sonuna kadar devam edecek yazı hayatının yanı sıra, sivil toplum kuruluşlarının kurulmasına vesile olacak, öğrenci yetiştirecektir. Kendisi kadın bir muhafazakâr olarak itirazları olan, alternatifler sunan bir münevverdir, bir çekim merkezidir. Nispeten aristokratik köklerine rağmen entelektüel ajandası sayesinde toplumla birebir temas kurabilen

ve toplumun içine girebilen mihver olmuştur⁷. Şehirleşen Türkiye'de şehrli bir muhafazakârlığın irfanî, estetik temellerine işaret etmiştir. S. Ayverdi geçiş dönemi Türkiye'sinde doğmasına rağmen, kaybolmamak için direnmiş, değişmeyen bir özün etrafında değişen yöntemler, üsluplarla Türk muhafazakârlığının yapıcı, aksiyoner damarlarından biri olmuştur.

KAYNAKÇA:

(Adıvar), Halide Edip, "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar" (çev: Mehmet Özden), *Türkiye Günlüğü*, sayı: 37, Kasım-Aralık, 1995, ss.118-126 [ilk yayımlanma: Halide Edip, "Dictatorship and Reforms in Turkey", *Yale Review*, XIX-1 (Sonbahar 1929), s. 27-44.].

Alkan Mehmet, "İmparatorluktan Cumhuriyete Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si* (der: Kemal H. Karpat/çev: Sönmez Taner), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004 içinde, ss.73-242.

Atılğan, Gökhan, "Behice Boran", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Sol* (ed: Murat Gültekingil), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, 2. Baskı, ss.436-471.

Ayvazoğlu Beşir, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Muhafazakârlık* (ed. Ahmet Çiğdem), C. 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003. ss. 509-532,

Ayverdi Fazlı, Ünlü yazar ve mütefekkir *Sâmiha Ayverdi'nin yeğenine Yazdığı Hayat Veren Mektuplar*, İstanbul, Kesişim yayınları, 2007.

Ayverdi, Sâmiha, Nezihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Ken'an Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, Hülbe Basım, İstanbul, 1983 [ilk baskısı 1951].

Ayverdi, Sâmiha, Nezihe Araz, "Birinci Etüd", *Ken'an Rifai Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* içinde İstanbul, Hülbe Basım, İstanbul, 1983 içinde ss.9-207

Ayverdi, Sâmiha, *Paşa Hanım*, Kubbealtı Neşriyatı, 2009.

_____ *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005.

⁷ S. Ayverdi'yle 1954 sonrası tanışmış ve takip etmiş bir talebesinin gözüyle anlatan eser Ayverdi'nin muhafazakârlığının pratiği ve çerçevesi hakkında fikir veren muhtevalı bir hâtrattır (Özcan Ergiydiren, *Hayâli Cihan Değer, Sâmiha Ayverdi İle Hâtralar*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2009).

- *Küplüce'deki Köşk*, Hülbe, İstanbul, 1989.
- *Hey Gidi Günler Hey*, Hülbe, İstanbul, , 1988.
- *Rahmet Kapısı*, Hülbe, İstanbul, , 1985a.
- *Ne İdik Ne Olduk*, Hülbe, İstanbul, 1985b.
- *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2000, 2. Baskı.[birinci baskı: 1974].
- *Dost*, Hülbe Baytaş, İstanbul, 1978?
- Başkal, Zekeriya, *Hâtraları Hayallerinden Güzel Bir Hanımefendi*, İstanbul, Taşhan Kitap Yayınları, 2013.
- Bekata, Hıfzı Oğuz, "Eski Ve Yeni Nesiller Bakımından Gençlik Kurumu", *Çığır*, Sayı: 25, Sonkânun 1935.
- Berger, L. Peter, Brigitte Berger, Hansfried Berger, *Modernleşme ve Bilinç* (çev: Cevdet Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.
- Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1999.
- Çalışlar, İpek, *Halide Edib*, Everest Yayınları, İstanbul, 2010.
- Demirci, Mehmet, "Kenan Rifaî ve Çevresi", *Demokrasi Platformu*, 2/6, 2006, ss. 45-76.
- Göze, Hicran. *Mâverâdan Gelen Ses*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Gümüş, Yüce, *Ken'an Rifaî Büyükaksoy Musiki Yönü ve Eserleri*, Zâhir Yayınları, İstanbul, 2013.
- Güngör, Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, 4. Baskı.
- Gürsoy, Kenan, "Prof. Kenan Gürsoy'la Röportaj", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 [2007], sayı: 19, ss. 479-480.
- Güzel, Murat, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Muhafazakârlık* (ed: Ahmet Çiğdem), C. 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss.334-341.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, 5. Baskı,
- "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi Ham Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* (ed: Mehmet Ö. Alkan), C.1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001,

2. baskı içinde ss.234-264.

Ken'an Rifaî, *Sohbetler*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2000, 2. Baskı.

Ken'an Rifaî, *Îlâhiyat-ı Kenan İlahî ve Manzumeler* (haz: Mustafa Tahralı) Cenan Vakfı, İstanbul, 2013.

Kısakürek, Necip Fazıl, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2004, 23. Baskı.

Mardin, Şerif, "Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi", *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler* (ed: Şerif Mardin/çev: Birgül Koçak), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007 içinde 210-232.

——— "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (ed: Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba/çev: Nurettin Elhüseyni), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, 54-69.

——— "İslâmcılık", *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler III* (ed. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991a, ss. 25-36.

——— "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler III* (ed. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991b, ss. 37-80.

Okay, Orhan (2002), "Necip Fazıl Kısakürek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara, 2002, ss.485-488.

Özgürel, Emine Gözde, *Sâmiha Ayverdi'nin Romancılığı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012.

Sayar, Ahmet Güner, "Baba Dostum A. Halim Uğurlu", *Türk Edebiyatı*, sayı: 361, Kasım 2003, ss. 18-28.

Tahralı, Mustafa, "Ken'an Rıfai" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara, 2002, ss.254-255.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2001, 9. baskı.

Tekeli, İlhan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sisteminde Değişmeler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 456-477

Tunçay Mete, *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1989, 2. Basım.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul, 1969.

Uludağ, Süleyman, "Sohbet" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.37, Ankara, 2009, ss.350-351.

Elektronik Kaynaklar:

http://www.kubbealti.org.tr/vakif_detay.asp?ID=1

<http://safiyeerol.org/hayati.html>

