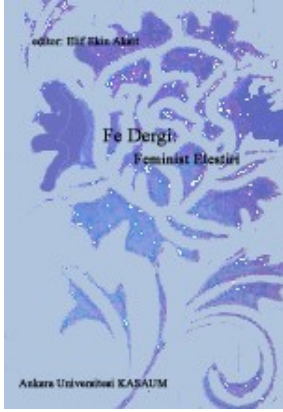


Yayımlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri No. 1 Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

**Muhafazakar bir kadın portresi olarak Semiha Ayverdi:
Muhafazakarlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek**
Elifhan Köse
Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 6 Eylül 2009

Bu makaleyi alıntılanmak için: Elifhan Köse, "Muhafazakar bir kadın portresi olarak Semiha Ayverdi: Muhafazakarlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek," *Fe Dergi* 1/1 (2009): 11-20.

DOI
URL: <http://cins.ankara.edu.tr/kose.html>

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

**Muhafazakar bir kadın portresi olarak Semiha Ayverdi:
Muhafazakarlık Düşüncesinde Kadınlara İlişkin Bir Hat Çizebilmek**

Elifhan Köse

Türkiye’de muhafazakarlık modernitenin siyasal eleştirisinden daha çok modernliğin radikalliğini yumuşatan, modernliği gündelik yaşama tercüme eden kültürel bir dil olarak kendini göstermektedir. Bu kültürel dilin yaratılmasında kadınların değişimini gözden kaçırmamak ve bu değişim içerisinde onlara tedbirli bir değişim davetinde bulunmak çok önemli bir yer tutar. Kendisi de muhafazakar bir kadın olan Semiha Ayverdi davasında ve yazınında eski değerlerin sürdürüldüğü bir dönüştürme yaratılması adına, kadınların dönüşümü ile ayrıntılı olarak ilgilenmektedir. Bu ilgi kadının gündelik yaşamının ayrıntılarıyla ilgilenmesini getirir. Ayverdi muhafazakarlığın ve dönüşümün sağlam manevi özü olarak Müslüman Türk kadınına öne çıkaracaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Muhafazakarlık, Cinsiyet, Semiha Ayverdi, Terbiye

The portrait of a conservative woman: Semiha Ayverdi

Turkish Conservatism as a cultural apparatus, has a great role in the mollification of radical modernity. Mild modernisation of women is an essential part of this cultural language of conservatism. Ayverdi, as a conservative woman, deals with this mildly modern transformation of women in behalf of maintaining of old cultural merits. She is also interested in details life style. Ayverdi highlights the “Turkish Muslim woman” as a resistant moral essence of Conservatism and Turkish Modernisation

Key Words: Turkey, Conservatism, Gender, Semiha Ayverdi, Discipline

“BİR İSTANBUL HANIMEFENDİSİ” : SEMİHA AYVERDİ

Semiha Ayverdi 1905 Yılında; farklı milletten halayıkların, cariyelerin, dadıların bir arada yaşadığı bir konakta; nesep bağlarının söz konusu olduğu akrabaların ve onun birbirine haberdar komşularının cemaat muhabbeti içinde varlığını sürdürdüğü İstanbul’un en eski semtlerinden birinde, Şehzadebaşı’nda doğmuştur. Delionmana göre bu çevre “sıkıntısız, aristokrat ve varlıklı”dır.¹ Çocukluk yıllarından yetişkinliğe geçişin biyografik salınışları, her edebiyatçının ve fikir insanının eserlerinde izlenmesini mümkün kılan bir zaman-mekân ortaklaşmasının silueti olarak görünür. Osmanlı’nın “aşırı batılılaşma” olarak görülen Tanzimat sonrası ve özellikle savaş yılları içinde İstanbul’da süren yaşamı, Ayverdi fikir dünyasında oldukça belirgin bir yer edinmiştir. Ömer Türkeş’in Türk muhafazakarlığının romandaki canlı damarının, hemen hepsi Osmanlı’nın son demlerini yaşamış,-kimisi Avrupa’da kimisi ise özel olmak üzere- çok iyi eğitim görmüş ve Osmanlı kültürüne derinlemesine nüfuz etmiş kadın yazarların kalemlerinden akmış olduğunu söylemesi Ayverdi’yi de içine alan bir tasvir gibidir.² Ayverdi, yarıbay baba İsmail Hakkı Bey ile güzel-naif bir anne olan Meliha Hanımın ikinci ve son çocuğu³ olarak dünyaya gelecektir.

Baba figürü otobiyografisinde dürüst, namuslu, “zevk ehli ve kalender”, hayatı hafife alan, ciddi meselelere yakınlık duymayan kendine has dünyası içinde mutlu olan ve annesinin fikirlerine göre eğlenceye ve maddi dünyaya düşkün bir kişilik olarak sunulur. Ayverdi’ye göre babasının karşısında şuh ve mizaçgir, neş’eli bir kadın istediği muhakkaktı.⁴ Annesi, hep sevgiyle dış dünyadan korunmuş zayıflığıyla, bir iç dünyanın varlığını taşımaktaydı: “Annemin bir iç dünyası vardı. O, şu büyük kainatın küçük adamları olduğumuzu

bilenler kafilesindendi.”⁵ Babasının belirgin özelliği, Tanzimatçıları destekleyen kendisi gibi kişilerle arada bir buluşarak, fikir alışverişinde bulunmasıdır.

Bu selamlık toplantılarında, yaşının elvermesi dolayısıyla, çoğunlukla Semiha da bulunmaktadır. Çok güzel olan annesi; dadısı ve annesinin yakın koruması nedeniyle oldukça kırılğan bir karaktere sahip olmasına rağmen düzenlediği ev toplantılarında babasından daha derin meselelere ve tasavvufa yönelen bir karaktere sahiptir. Bu karakter ve dünya farklılığı, Semiha’ya maddi ve manevi dünyanın aynaları olarak gördüğü bu ikili yol arasında seçim yapma zorunluluğu getirmektedir.⁶ Babanın maddiyatçılığı ve annenin maneviyatçılığının, Ayverdi romanlarında kadın ve erkek ilişkilerinin canlandırılmasında temel ikilik olarak kendisini göstermesi söz konusudur.

Ayverdi kimliğini soy kütüğüne bağlı olarak kurmaktan kişisel bir haz aldığı kadar siyasal seçimlerine yönelik referanslar da kurar:

*“Ramazan oğullarındanız. Bir ceddin yeniçeri, bir ceddin Macar ellerinde yatan Gülbaba, büyükbabam şehit, babam gazi. Ecdadımız ölüm dirim macerasını bu topraklarda yaşamış hayat ve bek oyununu bu topraklarda oynamış. Bir orta Asya damgasını taşıyan bize ne düşer, artık onu siz hesap edin.”*⁷

Azak’ın Ayverdi’yi “kökü mazide olan ati” düşüncesini savunan Yahya Kemal Beyatlı ekolünün takipçilerinden olarak görmesi bu noktada şaşırtıcı olmaz.⁸ Kaldı ki Ayverdi yine Azak’ın belirttiği üzere 1958’de kurulan Yahya Kemal Enstitüsünün aktif üyesidir.

Ayverdi’nin çoğunluğu hatıralar, görüşler ve makalelerden oluşan külliyatında, çocukluğunun geçtiği mekanlar ve Trablusgarb, Balkan ve Birinci Dünya Savaşları olmak üzere tarihsel vakaların aile çevresinde meydana getirdiği dalgalanmanın bilincinde meydana getirdiği aksamalar bir tortu olarak kendini hissettirir. Balkan savaşları ve Trablusgarb savaşı sırasında İstanbul savaş koşullarını yaşamamaktadır; ancak Birinci Dünya savaşı ile Ayverdi ailesi yoklukla karşılaşacaktır. Yine bu savaşlar, yakın ailelerde ve Osmanlı cemaatinde, eşzamanlı gerçekleşen çözümlenin nedeni olması dolayısıyla, Ayverdi yazınında oldukça etkili olacaktır. Bu tortunun Ayverdi’nin muhafazakarlığına; geçmişin işlevselleştirilmesi nedeniyle çoğu zaman yeniden canlandırıldığı bir “mazi” bereketi sağladığı muhakkaktır. Fakat aynı zamanda temiz çocukluk hatıraları, daha sonraki her nevi çürümeye ilişkin (ayrılıkçı Osmanlı milletlerinden “komünizm heyulasına” kadar) dile getirdiği “milli” inisiyatta, sürekli gönderme yapılan bir dizi karakter ve üsluplar toplamı olarak işlev görecektir. Ayverdi düşüncesinde, kişisel geçmişinin referans verdiği kişiler ve mekanlar, “eski”nin -yeniden-yaratılmasında kişiselliği aşmış bir objektif tarihsel durum olarak yer alırlar. Nostalji; içinde yaşadığı konağın, cemaat ilişkilerinin ve İstanbul’un altın çağının çocukluk günlerindeki izdüşümünde ortaya çıkardığı duygulanımlarla kurulmuş romantizmle yaratılır.

Ayverdi genç yaşta Süleymaniye Kız Mektebini bitirir; bitirir bitirmez 16 yaşında evlendirilecek ve çocuğunun doğumu sonrasında beş sene süren evliliği “düşünce ve maneviyat” ayrılığı sebebiyle sona erecektir. “Çok erken bir yaşta, böylesine hassas ve gelişmiş bir ruh yapısına sahip, fikir çilesi olan bir genç kıza neden bu evlilik uygun görülmüştür ve bu evlilik için kısa sürede bitmiştir? Bilmiyoruz.”⁹ Her ne kadar bu bilmeme nedeni Göze’nin belirttiği gibi “eski İstanbul terbiyesinin kadınlara giydirdiği bir tavır olan biten bir evliliği dedikodu üretmek dillere sakız haline getirmemek” de olsa Ayverdi’nin eserlerinde bu kişisel tecrübesinin izlerini dahi takip etmek mümkün olmayacaktır. Bu noktada pek çok eleştirmen tarafından bir önceki kuşağa dahil edilen Halide Edip’te, örneğin eşi Salih Zeki’yle ayrılık ertesinde münzevi bir düşünme sürecinden sonra yazdığı romanlarda erkek karakterler üzerinden bu ayrılığın hesaplaşması izlenebilmektedir.

Ayverdi’nin geçmişini kurarken ısrarla uzak tarihine, çocukluğuna yaptığı göndermelerin yazılarındaki “eski”nin güzelliğine ve letafetine dair romantik muhafazakar özlemle bir arada düşünülmesi mümkündür. Diğer yandan Ayverdi’nin metinleri ile dönemdeki diğer kadın yazarların eserlerinin karşılaştırılmasında Ayverdi’nin kişiselliğe izin vermeyen dikkatli üslubun “dava kadını” olmasıyla ilgisi kurulmaktadır.

20 Ocak 1950 tarihinde Adile Ayda’nın Cumhuriyet gazetesinde kadın romancıları karşılaştırdığı yazısına göre (Muazzez Tahsin, Kerime Nadir, Peride Celal gibi) yazarların romanları kadınlara “pembe kütüphane” kurmaktadır. Oysa Ayverdi’nin ismi dilinin “ağdalığına” rağmen fikir sahibi, kültür kurucu bir kadın

olarak geçecektir. Ayda'ya göre bir önceki nesle ait olmakla birlikte Halide Edip'le yapılan karşılaştırılmasında da farklılıklar ortaya çıkarılacaktır. Halide Edip'te eksik olan fikir müdafaası yapamaması dolayısıyla yaratamadığı mistik havadır.

“Samiha Ayverdi'nin inandığı davanın müdafaasını vakalara değil de, kendisine yaptırması belki roman tekniğine aykırıdır. Ama onun hedefi ve iddiası önce davasıdır. Çok başarılı bir roman yazarı olmak değildir. Hedefi sanatını sanat için değil ideali için kullanmaktır.”¹⁰

Yine Cahit Tanyol'un eleştirisine göre Halide Edip'ten Yakup Kadri'ye kadar büyük romancıların hepsinde bir fikir ve inanç noksanlığına rastlanırken, “muayyen ve belirli bir düşünce sisteminden içtimai hadiselerle bakmanın şevkini biz ancak Semiha Ayverdi'de bulmaktayız.”¹¹ Özellikle İstanbul'a dair yazdığı eserlerden sonra Ayverdi, muhafazakar çevrelerin ilgisini kesinlikle üstüne çekmiştir.

Ayverdi için “dünyanın kapılarını kendisine açan olay” dayısı Doktor Server Hilmi Bey'in arkadaşı olan Kenan Rifai ile tanışmasıdır:

*“Yıllarca süren fikir çilesinin, bir seçme zorluğunun doğurduğu bocalama devresi 13 mart 1927 senesinde son bulmuş, genç kadın seçimini yapmıştı. Bu ona ölünceye kadar rehberlik edecek bir seçimdi. Bu seçimle nefis ve ruh, madde ile mana barışmıştı. Bu birbiriyle barışan iki sağlam kanat onu hayatının sonuna kadar hep imanı, vatanı ve milleti için olan bir fazilet mücadelesinin kahramanı yapacaktı.”*¹²

Deliorman'a göre Rifai'nin hizmetine girdikten sonra Ayverdi, romanlarında, mürşidi sayesinde olgunlaşarak “ölmeden evvel ölme sırrına” ulaşarak; madde ile mananın, ruhla nefsin, iyilikle kötülüğün savaşının sona ermesini mucizeleyen “aşk”a göndermede bulunacaktır¹³. Deliorman'ın aktardığı eleştirilenlerin Ayverdi üzerine yazdıkları genel olarak bir “büyük şark felsefesinin”, “Müslüman, Türk ve Osmanlı olarak doğan ve ölen” Ayverdi tarafından dillendirildiğidir. Tercüman gazetesinden Deliorman'ın aktardığı bir eleştiri Ayverdi için “sağlam Osmanlı ahlakı, bozulan Osmanlı ahlakı bir arada tasvir edilmiş. Hiçbir yazıda bizden olmayan bir kültür esiri yok. Osmanlı Türk kültürü olduğu gibi naklediliyor. Ne Orta Asya, ne Arabistan, ne Frengistan, ne Amerika... İslam'a, dine, tasavvufa, tarikata bakış açısı Osmanlı Türkünün gibi...bizim görüşümüz” demektedir.¹⁴

Ayverdi için Osmanlı'yı yaşatan şey şifahi kültürü; Müslüman –Türk ahlakını yayma davasına yönelik hareket etmesiydi. “İslam'ın ruhunda emperyalizm ve şovenizm yoktu. Onun için de içtimai nizam hak ve adalet unsurunu her ırka, her mezhebe ve her sınıfa bol bol dağıtıyor, ibadet saflarında hükümdarla hamalı yan yana koyuyordu.”¹⁵ Ayverdi bir süre sonra - artan komünizm tehdidiyle birlikte de denebilir- “şifahi kültürü ve tarih şuuru” etrafında toplanan “milliyetçi gençleri; cumhuriyetin köksüzlüğü karşısında tutunulacak yerli, nezhir bir kültürün yaratıcıları” olarak görecektir.¹⁶ Bu buluşmanın konjonktürel olduğunu söylemek, Ayverdi'nin, ileride tartışılacağı üzere, muhafazakarlığının milliyetçilikle kurduğu felsefi içkinliğin reddi anlamında yanıltıcı olabilir. Ayverdi'de başından beri, muhafazakarlığının kültürel izleğini belirlemede Türk milliyetçiliği etkin olmuştur. Türk'e maneviyatını sağlayan İslamiyet'tir ki Türkler, geçmişte bu maneviyatının bilincinde hareket etmişler; bugün maneviyat eksikliğinin etkisiyle “Osmanlı” mirasını sürdürmemişlerdir. Bu bilinçle hareket eden Ayverdi, yükselen anti-komünist eylemlilik içerisinde sağ ve milliyetçileri tercih ederek tavrını açık bir biçimde ortaya koyacaktır. Necip Fazıl için artık Ayverdi “maddi eşyanın bittiği, deri üstü hadiselerin tükendiği ve zahir ufukların sona erdiği noktaya bitişik lemin serdengeçti bir meczubudur.”¹⁷

Ayverdi'nin kadınlık üzerindeki yazılarının kendi başına bir seyri olduğu gibi; Türk milliyetçiliği ve İslamiyet konusundaki -özelikle terbiye ve eğitim- analizlerinde ve romanlarında da kadınlığa dair bir hassasiyetin ayrıca yer aldığı muhakkaktır. Milliyetçi muhafazakarlık ara sınırlarında dolaşan Ayverdi'de ayrıntılı “kadınlık” analizinin söz konusu olduğu metinler oldukça açıktır: Bu metinlerde İstanbul kadınları ve diğer kadınlar ayrı sınıflandırılmakta; İstanbul kadınları da batılılaşmanın değişik semptomları üzerinden okunarak kendi içerisinde yeniden sınıflandırılmaktadır.¹⁸ Bu noktada, muhafazakar-milliyetçi bakışını; madde-maneviyat, düşünce-his, şark-garp arasında dönüp duran “mücadele”yi kavrayışına Osmanlıcılığı, aristokratlığı, Müslümanlığı ve İstanbulluluğunun refleksini de katarak kadınlık kategorisini dolaylı göndermelerle oluşturan bir Ayverdi söz konusudur. Ondaki batılılaşma tartışması insana ve dolaylı olarak kadına ilişkin çıkarımlar yapabilmeyi mümkün kılar. Burada Altınay'ın belirttiği bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Kadının

-modernleşmeyle birlikte giderek problemleri bir alan olarak tanımlanmasına rağmen- yok sayıldığı metinler ve politik pozisyonlar genel olarak ideolojiler ve özellikle milliyetçilikler açısından kendi başına bir teknik olarak okunmalıdırlar. Bu noktada toplumsal cinsiyet milliyetçilik açısından tali değil kurucu olarak kabul edilirse;¹⁹ ayrıntılı kategorileştirmeler kadar, yok saymaların da aynı politik dilin süreklilikleri olduğu fark edilebilir. 1966'da "Türk Ev Kadınları Derneği"nin kurulmasını da sağlayan Ayverdi,²⁰ bir "kadın hakkı" meselesi olduğunu reddetmektedir. Bu ret muhafazakarlığın, sınıflaşmaya uğramış organizmacı ve işbölümcü toplumun doğallığı inancına dayandığı kadar; tasavvufun zıtların birliğini mümkün kılacak içtimai birleştiriciliğine manevi inançtan da doğar. Fakat sorun, modernleşmeyle birlikte kamusal alanda giderek daha fazla görünmekte olan kadının "kamusal ahlakının" korunma zorunluluğunun aciliyetinden kaynaklandığından; ister istemez evinde oturan "eski kadın"ın terbiye koşulları yeni baştan tartışılmaya açılmış ve "yeni kadın" meselesi yeni ahlakı sağlamaya dönük "beyan"larla tanımlanmaya çalışılmıştır. Maneviyattan beklenen elbette ki kadının yada erkeğin bu dünyada tasavvufi aşka ulaşmasıdır; ancak Ayverdi'de İslamiyet'in ahlak, terbiye, haya ve edep özelliklerinin "yeni kadın" için tasavvufi beklentilerinden çok, kamu ahlakının kurulmasında işlevsel olması beklendiği görülecektir.²¹

TÜRK MUHAFAZAKARLIĞINA İLİŞKİN BELİRLEMELER VE AYVERDİ

Muhafazakarlık aydınlanmaya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bir tür devrimci dönüşüm proje(cil)lerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir.²² Muhafazakarlığın bir düşünce geleneği olarak belirmesinin moderniteyle birlikte gözlenen büyük toplumsal dönüşümlerin iyimserliğine ve bu dönüşümlerin gerçekleştirilmesini mümkün kılan bir takım ontolojik ve epistemolojik varsayımların geçerliliğine reddiye ile mümkün olduğu söylenebilir. Modernleşme ve modern toplumun semptomları ile (sınıfsal farklılaşma, yoksulluk, aile ve cemaat bağlarının çözülmesi, kutsallığın yitimi pahasına rasyonalizm, bireyin topluma tercihi vs) evrensellik, eşitlik gibi modernlik ilkelerinin gösterdiği üretken/gerilimli çelişki üzerinden muhalefet etmeyen bir düşünce hali olarak muhafazakarlık; ideolojiden çok bir düşünüş tarzı, kapitalizmin yıkıcı etkilerine karşı tedbirli bir tanışma merasimi olarak da görülebilmektedir. Bora, muhafazakarlığın kapitalist modernleşmenin somut, özgül toplumsal malzemeye uyarlanmasında işlev gördüğünü, hatta tikanıklıkları aşmasına yardımcı olduğunu söylemektedir.²³ Muhafazakarlığın bir ideoloji olarak değil bir düşünce üslubu, ruh hali olarak düşünülmesi durumunda Bora'ya göre muhafazakarlık Türk sağının²⁴ modernizmle baş etme serüveninin asli sıfatı olarak görülebilmektedir.²⁵

Muhafazakarlığa göre insanın aciz, sürekli yanlış yapmaya yönelik kusurlu ve eşitsiz doğası toplumsal hiyerarşileri doğurur; gerekli kılar. Akılcı ve ilerlemeci toplumsal yasaların toplumdaki eşitsizliği yok etmeye ve tecrübeyi hiçe sayan projeciliğine karşın muhafazakarlar kötümserlik beslerler. Bu kötümserliğin Özipek'e göre pratik ve teorik olmak üzere iki kaynağı bulunmaktadır: Pratik olanı, akla dayalı siyasi projelerin uygulanılmaya çalışılmasının doğurduğu yıkıma yol açan tecrübelerden; teorik olanı ise hem insan bilgisinin sınırlarına ilişkin epistemolojik kuşku taşıyan felsefi kaynaklardan hem de aydınlanma öncesinin "ilk günah" doktrininde somutlaşan dini ve kültürel kökenden gelmektedir.²⁶

Muhafazakarlığın karşı çıktığı her türlü somutluktan arınmış akıl, özgürlük, birey, politika gibi soyut proje karşıtlığı, geleneğe ve tarihe güvenmenin hem nedeni hem de sonucu olarak ortaya çıkacaktır. "Varolan", şüphe ve tekinsizliği ortadan kaldıran tek güvenilir kaynaktır: Varolana ilişkin bu güven Bora'da muhafazakarlığın özü olarak tarif edilecektir.²⁷Varolan; din, devlet ve otoritenin sürekli kıldığı gelenek, tarih gibi değerler olacaktır. Bu anlamda "dindarlıktan çok dinin ritüellerine, din bağına ehemmiyet verecek"; dini "belki kendisi uğruna olmaktan çok, toplumun istikrarı ve otorite açısından kaçınılmaz" sayacaktır.²⁸ Muhafazakarlara göre "hükmeden bir kutsal duygusu olmaksızın toplum olamaz; toplum olmaksızın da kutsal olan duygusunun kalıcılığı mümkün olmaz."²⁹

Çiğdem, Mannheim'den aktardığı şekliyle muhafazakarlığın gelenekselcilik ve reaksiyonerlikle farklı tutulması gerektiğinden; muhafazakarlıktan bahsedebilmek için "verili durumdaki tarihsel tarihsel-toplumsal

güçlerin konumu, dinamik, değişmeye yönelimli ve her tikel toplumsal ögenin, toplumsal bütünü gelişmesine katkıda bulunabilecek düzeyde örgütlenmesi; bu sürecin, gelişmeye ayrı tepkiler gösteren farklı sınıfların ortaya çıkmasına yol açacak bir toplumsal farklılaşmanın dinamizmini taşıması;

bunun neticesinde farklı sınıflara karşılık gelen bir fikirler ayrışmasının yaşanması ve bu sürecin politik karakter kazanması” gerektiğinden bahseder.³⁰ Çiğdem, bu tanımdan yola çıkarak Türk muhafazakarlığının soy muhafazakarlığından farklı olarak Cumhuriyet döneminde kendisini siyasal bir düşünce olarak konumlandırmadığını ve bir düzen eleştirisine dönüşmediğini öne sürer. Muhafazakarlığın bu karakteri kendisini siyasal değil “kültürel” olarak temellendirmesine neden olmuştur.³¹ Aslında soy muhafazakarlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlığı onun bir anti-politika olarak değil; çoğu zaman *anti-politik politika* olarak kurumsallaşması sonucunu ortaya çıkarmaktadır.³² Bu noktada muhafazakarlığın anti-politik politika duruşunu kültürel pozisyonla karıştırmamak önemli olabilir. Çiğdem kültürel muhafazakarlığın anlam dünyasının modernitenin hediyesi olması dolayısıyla da modern bir öz taşıdığını ve kültürel muhafazakarlığın modernitenin kendini tahkiminde önemli bir işlev gördüğünü söyler.³³

Baker’in bir metnin “ilerici” yada “muhafazakar” olarak adlandırmaya neden olan şeyin “dil” olduğunu belirtmesi³⁴ ya da Bora’nın muhafazakarlığı Türk sağının “gaz” haline benzetmesi³⁵, Türk muhafazakarlığının siyasal olmaktan çok kültürel temelli gelişimine vurgu yapan açıklamalar sayılabilir. Muhafazakarlığın özellikle teknolojiyle ve teknik akılla 2. Dünya Savaşı sonrası konformist gelişimine eşzamanlı gerçekleşen barış süreci, kapitalizmin teknolojik vechesiyle uyurken, modernizme dönük eleştirisini kültüre münhasır kılması³⁶ muhafazakarlığın eleştirisini kültürle sınırladığı bir başka boyutunu işaret eder. Bu aynı zamanda, 1950’lerden sonraki kalkınmacı-teknokratik tarzın muhafazakarlıktaki ağırlığını anımsatan Çiğdem’in notunu değerli kılar.³⁷ Ayverdi “çalışma inkılabı” adını verdiği makalede şöyle yazmaktadır:

*“Uzun zamandır söz konusu olan politikalar nedeniyle milli iktisat sistemi oluşturulamamış ve Türkiye tümüyle “garp hayranlığının, yerliden ve yerli malından yüz çevirmenin sebep olduğu israf ve idaresizlik” nedeniyle bir sömürü sistemi haline getirmiştir. Oysa kütle olarak (münevverler ve refahlı sınıf da katılarak) çalışmayı öğrenebilseydik çalışmayı bir milli ibadet haline getirirdik.”*³⁸

Ayverdi hatıralarında, komşu evdeki Türk cariye'nin eve terziliğe gelen Rum kadının şapkasını denemesi sırasında ev halkında meydana gelen telaşı aktarır: “kızım o meredi başından çıkar, kafir olursun! Diyerek genç kadını şiddetle kınarlardı. Şuh ve bastığı yeri görmeyen Ferdane'nin bu yaşlı kadınlara cevabı ise odayı çınlatan alaylı bir kahkaha olurdu.”³⁹ Ayverdi'ye göre;

*“şapka ne küfür alametidir, ne de iman. Zira her iş niyetle başlar, niyetle biter. Şapkayı icat eden ve giyen batı, mikrobu buldu, elektriği buldu, telsiz, telefonu, televizyonu, radarı, bilgisayarını, otomobili, uçağı ve füzeleri buldu.”*⁴⁰

Şapka vs. gibi ufak tefek ayrıntılar batıyla yapılan uzun muhasebelerin sonucu olarak “şarklı” toplumun tartışma alanına girebilmektedir. Ayverdi'nin mensubu olduğu Rıfaiyye tarikatının batılılaşma ile kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Rıfaiyye Ayverdi'ye göre Müslümanlığın 20. asrın ışığında yeniden yorumlanmasıdır. Kenan Rıfai devlete ve onun koyduğu yasaklara saygılı biriydi ve dergahların kapatılmasına, şapka ile ilgili radikal düzenlemelere karşı çıkmadı. Ona göre “İslamiyet kalp ve niyettedir; teferruata gerek yoktur.”⁴¹ Ayverdi romanında şöyle der: “Şekil izafi ve mecazidir. Halbuki aşk, bütün lezzetlerin özü ve aslıdır. Ona kavuşan başka şeyden zevk almaz; zevk ve lezzetle hiç bir şeye avuç açmaz. Her ne kadar zevk ve hoşluk varsa, hepsini kendinde bulmaz ve hepsi kendi olmuş olur.”⁴²

Ayverdi de hocasının yolundan gitmektedir. Fakat kadınların giderek daha fazla dışarıda olması münasebetiyle “giyim -kuşam” konusunda daha hassas davranacaktır:

*“Gelelim giyim-kuşam ve kadın erkek münasebetlerine :...bir kere şunu bilmek yerinde olur ki, bir kadının iffeti her şeyden evvel kendisi için mukaddesdir. Kocasını ve evlatları arkadan gelir. Kendi namusunu koruyamayan ve korumak istemeyen bir kadını kimse muhafaza ve müdafaa edemez. Zira fahişelik yalnız vücudunu yabancılara teslim etmekle olmaz gözle, kaşla da fahişelik yapılabilir. Hatta bu kalben de mümkündür.”*⁴³

Ayverdi'ye göre kadının bir erkekle meslek, iş ve cemiyet münasebetlerindeki temasını önlemek imkansızdır. Sanki bu istenmeyen fakat kaçınılmaz duruma ilişkin kadın ahlakının sınırları belirlenmeye çalışılır gibidir.

Elbette ki kadın artık toplumsal alanda boy göstermektedir, “ ama bu demek değildir ki; kadın plaj kıyafetine benzer kılıkta gezip dolaşsın; haya, edep ve terbiyeyi bir tarafa atıp üryan olsun⁴⁴ Bu uyarıdan sonra Ayverdi İslam'ın işinin giyim kuşamla ilgilenmek olmadığını belirtir.

Türk muhafazakarlığının ve milliyetçiliğinin özellikle aşırı (taklit) batılılaşma eleştirisi üzerinde modernleşmeyi “Türkleştirdiği”ni söylemek mümkündür. Yine bu izlekte ‘Türk kadını’ ve ‘Türk ailesi’nin, batıdan farklılığını ortaya koymak adına öne çıkarılması Türk Milliyetçiliğinin epistemolojisini ifadelendirir.⁴⁵ Batı dışındaki dünyada muhafazakarlık, modernleşme süreçlerinin ve Batı uygarlığının meydan okuması karşısında, otantik uygarlığın öze dönerek dirilişi için çağrı yapan gelenekselciliğin izinde geliştirdi.⁴⁶ Burada Bora otantikliğinin; “özünü aslına koruma- aslına bakılırsa yaratma- hedefiyle toplumu modernleştirme arasındaki iç bağıntı ve sürekliliğin, muhafazakarlığı modernleşmenin ve liberalizmin gölge olgusu kıldığından” bahsetmektedir. Özellikle modernleşmenin batı dışı ülkelerde “batılılaşma” olarak telaffuzu; toplumların doğu-batı, iç-dış, ruh-beden, madde-mana ikilikleri çevresinde dönen tartışmalar üzerinden modernleşmeyle tanışmasına vesile olmaktadır. Bu ikilikler arasındaki refakat ilişkisinin muhafazakar tedbirlilikle sağlanabildiği Türk muhafazakarlığı için belirtilen bir husus olur: Bora bu anlamda Türk İnkılabını bir “muhafazakar modernleşme” deneyimi olarak okumaktadır.

MUHAFAZAKARLIKTAKİ DİNDARLIK VE AYVERDİ:

Bora'ya göre Türk inkılabı ve modernleşme açısından muhafazakarlığın tanımı, dini düşünce ve İslamcılıkla özdeşleştirilmektedir.⁴⁷ Özellikle “militan laisizm” politikasının Türk inkılabının aşırılığı olarak muhafazakar damar tarafından eleştirilmesi; İslamcılıkla muhafazakarlık arasındaki özdeşleşmeyi kolaylaştıran bir veri olabilmektedir. Ancak yine Bora'ya göre muhafazakarlık olarak İslamcılıkla, “devlet muhafazakarlığı”nın özellikle anti-komünizmle birlikte simbiyotik ilişki kurması söz konusudur; İslamcılığın muhafazakarlık olarak kurulmasını pekiştiren sıva ise “milliyetçi muhafazakarlık” olmuştur. Ayverdi'nin metinlerinde de milliyetçi muhafazakarlığın İslamcı bir lügate ve zihne dayanarak üretildiğini söylemek zor olmayacaktır.

Ayverdi'nin İslamiyet'i Türkçülüğü ve modernleşmeyi bir arada kabulünü sağlayan gerilimli ve verimli siyasal hattını Çiğdem'in Türk muhafazakarlığına ilişkin söyledikleri yoluyla anlamak mümkündür: Çiğdem modernleşmeye en mesafeli duran İslamcılığın bile batılılaşmaya özgü “seçici bir yakınlaşma” olduğundan bahsetmekte, İslamcılık, Türkçülük ve batıcılığın hem aynı sürecin neticesi olarak ortaya çıkması hem de farklı istikametlerden gelip aynı yola devam etmesi dolayısıyla bir ortaklığa sahip olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Ayverdi'de Müslümanlık ilk olarak Osmanlı Türklüğünün “ıla-yı kelimetullah” davasının maneviyatıdır. Ne zamandır ki İslamiyet birleştirici ve davayı sürdürücü bir maneviyat olmaktan çıkmıştır; Ayverdi için bir arada yaşamayı becerebilmiş pek çok farklı kategori birbiriyle olan ilişkisini kaybetmiştir. “İla-yı Kelimetullah” davasını taşıma kabiliyetini yüzyıllar boyu sürdüren Osmanlı Türkleri yalnız farklı milletleri hak ve adalet anlayışı içinde bir arada tutmamışlar; aynı zamanda içtimai birliği de sağlamışlardır. Bu adalet kadınların alınıp satıldığı kölelik müessesinin bile sağlıklı işlenmesini sağlamaktaydı:

Esasen eski cemiyette, kanunun bir ticaret bir alım-satım mevzuu kabul ettiği cariye ve köle, örf ve adetler muvacehesinde, hakları ve hürriyetleri içtimai teamüllerin garantisi altına alınmış bir sınıftı....onun için de alıcısı ve satıcısı pazarı ve piyasası olan kölelik müessesesi, Müslüman-Türk gelenekleri içinde sadakatın, vefanın, dürüstlüğün temsilcisi olan şerefli bir mevkiye sahipti.⁴⁹

Ayverdi'de İslamcılık, milleti bir arada tutmayı ve “sosyal ethosu” sağlayan, nostaljik muhafazakarlığını siyasallaştıran en belirgin *gelenegi* oluşturur. Ayverdi'nin Rahmet Kapısında yazdığı üzere

“insanoğlu, asıl akrabalığım kandan değil, candan geldiğini ve aralarındaki köprüyü, hasebin ve nesebin değil, ruh ve mana yakınlığının kurduğunu bir bilse, gerçekten kime bağlanacağını da bulmuş olacaktı.”⁵⁰ Cemaat ilişkileri Ayverdi’de dinin bağlayıcılığıyla mümkün kılınır. Nispet’ten aktarılan “kutsal bir gücün merkezinde toplumun oluşturulması” muhafazakar eğiliminin Ayverdi’deki izleği oldukça güçlüdür.

“İslam’ın ruhunda emperyalizm ve şovenizm yoktu. Onun için de içtimai nizam hak ve adalet unsurunu her ırka, her mezhebe ve her sınıfa bol bol dağıtıyor, ibadet saflarında hükümdarla hamalı yan yana koyuyordu.”⁵¹ İslam’ın farklı kadın grupları arasında birliği sağlayıcı kaynağı da aynı şuurdan beslenir:

*İmparatorluğumuzda, manevi ve içtimai şuurun solüsyon halinde bütün toplum safları arasında hüküm sürüp bayrak tuttuğu devirlerde, şehirli, kasabalı, köylü her sınıfın kadının, başını bağladığı bir heyecan kaynağı bir ideali vardı: ila-yı kelimetullah hayatın ağırlık noktası bu olunca dünya görüşü ve dolayısıyla da vazife ve mesuliyet çevresinin tanzim ve idaresi aynı müşterek menbada beslenirdi. Onun için de kadın çocukluğunda ana babasına tek mil büyük ve küçüklerine, sonra da kocasına çocuklarına, hulasa bütün muhitine karşı olan davranışını, tutumunu adeta ibadet edercesine mukaddes bildiği, nizamlı, ahenkli bir vazife ve mesuliyet şuru ile örür ve aile bünyesine ve aile bünyesine hariçten sızacak bakterilere açık kalmış bir ihmal köşesi bırakmazdı.*⁵²

İslam’ın Ayverdi’deki tutumu Rıfailik’e uygundur. Kenan Rıfai’ye din nedir diye sorduklarında aldıkları cevap “din ahlaktır; niçin şaşıyorsun? Resullulah da her dinin bir ahlakı vardır, Müslümanlığın ahlakı ise haya ve edeptir” olmaktadır.⁵³ Bu açıdan Müslümanlık Ayverdi için *terbiye* üzerindeki sürekli vurgularla oluşturulmaya çalışılmaktadır. Terbiye tıpkı Halide Edip’de olduğu gibi eğitimin başlıca amacı olmalıdır ki; ikisinin de bahsettiği terbiye devlet otoritesini aşan ve cemaatlerin etki alanına giren şifahi bir kültürün etkisi sonucunda yaratılabilecektir.

*Meklep adedini arttırmakta, kalitesiz fakat yaygın bir okuma-yazma yarışında değil, açılan ve açılacak olan mekteplerin çocuğa vereceği milli ve manevi ruhtadır... insani kalkındırmadan onun kafasını da ruhunu da kontrollü, düzenli ve şuurulu bir seviyeye getirmeden yapılan her maddi hamle, akamete mahkumdur.*⁵⁴

Eğitimden beklenen maneviyatı yeniden sağlamaya dönük bir terbiyeyi yaratabilmesidir. Bu açıdan eğitimin hedefi gençler, çocuklar ve elbette ki dolaylı göndermelerle kadınlardır. Ayverdi’ye göre dil bilmek, batı okullarında okumak, doktora vs yapmak eğitilmiş ve terbiyeli olmaya ilişkin veriler olmayacaktır. Habeşli dadı Nergister kalfa “vefası, sadakati, imanı, aklı, nezaketi, merhameti, ve sabrı” nedeniyle 20 sene dışarıda doktora yapmış Safiye Erol tarafından münevverler sınıfına dahil edilir.⁵⁵ Yine terbiyenin ve maneviyatın öneminden bahsederken “eski kadın”ı tasvir eder:

“*eski kadının büyük çoğunlukla okuyup yazması yoktu. Fakat ona cahil demek, yanlış olduğu kadar hatadır da. Zira eski kadın kendisine vicdani ve içtimai formasyonunu veren bir şifahi kültüre sahipti. Bunun neticesi olarak da memleket realitelerine aşina ve kelimenin tam manasıyla, vatanın su katılmamış, her hali, her tutumu, duygusu, düşüncesi, yaşayış ve hayatının bütünüyle yerli ve milli damgasını taşıyan bir varlıktı... eski kadını sabırlı, temkinli, vakarlı, şefkatli ve bilhassa hamiyetli ve gayretli kılan ve daha nice üstün vasıflarla silahlandırmış bulunan kuvvet.... terbiye sistemi idi.*⁵⁶

Otobiyografisinde ise şöyle der: “Haram ile helali, doğru ile eğriyi, güzel ile çirkini, mektep sıralarına oturmadan öğrenen bir nesil ne kadar bahtiyardır. İşte kütlelerin mukaddes bir zincir halinde birbirine emanet ettiği bu terbiyeyi devam ettirmek, Türk ailesinde bir iman borcu idi.”⁵⁷ Terbiyenin Ayverdi’de beklenen marifeti örneğin modernleşmeye ilişkin görece iyimser olan Adıvar’a göre daha az pragmatist; kimliği korumaya ilişkin çok daha tetikte bir vurgudur. Adıvar tasavvuftan uzak; ancak cemaatçiliğe yatkın liberal hatıyla muhafazakar modernliğe daha yakın bir isim olacaktır.

Ayverdi’de İslamiyet aslında karşı konulamaz modernleşmeye karşı özellikle batının dokunamadığı “iç alemin tasavvuru”dur. Pek çok milliyetçi muhafazakarda olduğu gibi Ayverdi’de de batı Hristiyan; doğu ise Müslüman olmanın özcü karakteriyle maluldür: “Haçlı garp” dünya görüşünün ağırlık merkezini maddeye dayarken; şark mananın spriütel üstünlüklerini kendinde taşımaktadır.⁵⁸ Garbın Hristiyanlıkla şarkın ise İslamiyet ile tanımlanması Ayverdi muhafazakarlığının medeniyet projesinin de ipuçlarını sağlar. Bu proje

batının –artık reddedilemez- olan maddi refahının manevi içtihatla birleştirilmesidir. Maddi batının manevi doğuyla birleştirilmesinin olanaklılığı, “batının ilmi”nin alınmasının mümkün olacağını söyleyen pozitivist Cumhuriyetçilikten; batının ilimciliğinin kuru materyalizmine eleştiri getiren Bersonculuğun Türkiye’deki yansımaları olan cumhuriyetçi muhafazakarlara kadar geniş bir spektrumda çoğunca olumlanarak tartışılacaktır.

Bu minvalde maddi batı-manevi doğunun birleşmesinin olanaklarını araştırmaya dönük gayretin, özellikle geç uluslaşan batı dışı toplumlarda ilerlemekte olan medenileşme sürecine bir plan program dahilinde yön vermeye niyet eden bütün tartışmalara sirayet ettiğini söylemek mümkündür. Ayverdi’de bu birleşme sadece olası değil, şarttır da: “Kuşa tek kanatla uçmak nasıl muhal ise, dünyaya da yalnız madde ile beslenmek maddeye dayanmakla huzur ve asayiş getirmek öylece imkansızdı.”⁵⁹ Batı her ne kadar tekniğiyle göklerde uçmakta, denizlerin dibinde gezmekte ise de; maneviyat eksikliği nedeniyle kendinden kaçmaktadır. “Kendini ikrar” ve ölmeden ölme sırasına kavuşmak anlamındaki tasavvufi aşk fikriyatı olduğu sürece şark maddeyle buluşmaktan korkmayacak ve tıpkı Osmanlı döneminde olduğu gibi maddi ve manevi zenginliği kendisinde var edebilecektir. Asıl olarak tasavvuftan beklenen ikilikler halinde yaratılmış olan dünyanın görüntüsünün ötesine geçmek; madde ile mana arasındaki anlamsız –zahiri- çatışmaya son vermektir. Ayverdi’nin düşüncesi dünyanın zıtlıklardan ibaret olduğunun; bu zıtlıkların ise Allah’ın bir görüntüsü olarak birlik içinde kavranabileceğidir.

Ayverdi’ye göre “iyi kötü güzel çirkin tek mil varlıkların şahsına ve hukukuna hissen hürmet etmezsen hep bir, bir de heptir. Küllün içinden herhangi bir şeyi seçmek ondan nefret etmek birliğe karşı küstahlıkta bulunmak demektir.”⁶⁰ Maneviyat ilimden, fenden farklı olarak insana dünya hakkında bilgi vermez; insanı kendisi hakkında bilgi sahibi yapar. “İnsanoğlunun şahsiyetini lime lime edip soysuzlaştıran, böylece de kütleyi bir bütün olmaktan çıkaran , maddesi ile manasına aynı ölçüde hak tanıyıp ikilikten kurtaran bu yapıcı ve ayarlayıcı merkezlerden uzaklaşmış olması değil miydi.”⁶¹ Burada söz konusu olan kendi kendinin cahili olmamaktır. Tasavvuftan gelen aşk, getirdiği terbiye ve ahlakla kamil insanı teknik bilginin yapamadığı bir bilgiyle donatır. Böylelikle “aşlında dost ve ikiz yaratılmış, şu birbirini tamamlayıcı madde ile mananın” arasını açmayız.⁶²

Şarkın Müslümanlıkla öne çıkarılmasının “batılılaşma” endişesinden ileri gelen nihai olarak “şarklı” bir refleks olduğu söylenebilir. Fakat “maneviyat farklılığı” Ayverdi’de asıl olarak batı ile doğuyu birbirinden ayırt etmeyi sağlayan temel belirleyicidir. Özellikle kadınların giderek kamusal alana çıkması ya da gençlerin yükselen Avrupalı kültürle tanışmasında özlerini [Osmanlı Türkü] yitirmeyeceğine ilişkin olarak güvenilebilecek olan tek şey, İslamiyet’ten gelen iman, ahlak, terbiye ve haya duygularını taşımaları olacaktır. Ayverdi’ye göre İslamiyet’ten gelen terbiyeye ve ahlaka sahip olmayan batı ile doğu arasındaki farkı, toplumsal alanda yaratılmış cemaat kültüründe bulmak mümkündür. “Bekaret kemeri” “haçlı garp”ın haçlı seferlerinde kararlarına ve cemaatlerine duymadıkları güvenin sonucu olarak icat edilmiş bir batı kültür ürünüdür. Ayverdi’de İslamiyet’le ahlak ve haya duygularının varlığı öylesine üst üste biner ki; Osmanlı dönemini aktardığı hatıralarında Müslüman olmayan azınlıkların (Ermeni, Rum, Rus vb) en önemli özelliği Müslüman Türk’ün ahlaklılığına karşı cinsel ahlaktan yoksun ya da maddiyata aşırı düşkün olmalarıyla belirlenir. Özellikle “yeni kadın” ahlakı kurulurken, diğer (batılı kültüre kollarını çoktan açmış gayri Müslimler) kadınların reddi üzerinden kurulacak kimlik, Ayverdi’de önemli olacaktır. İbrahim Efendi Konağında kadınların varlığını sürdürdüğü ev alanına sızmayı başarabilen Beyoğlu Levantenleri ile terzi ve mürebbiye kadınlar Ayverdi için maneviyatını yavaş yavaş terk etmekte olan Osmanlı-kadını için en büyük tehlikeydi. Genel olarak “alafranga, yozlaşmış kentli kadının karşısına iffetli, saf ve çalışkan yerli kadın öreği olarak konan “Anadolu köylü kadını” idealizasyonu 1910-1930 dönemi milli Türk edebiyatında sürekli tekrarlanan bir temadır.”⁶³ Aşırılıklardan arınmış bir Türk modernliğinin yaratılmasının nihai ürünü olan “yeni kadın” ın yaratılmasında ötekiyi kurmak için kullanılan “etnikleştirilmiş cinsiyet” ise sadece Ayverdi’ye özgü değildir, kadın ahlakının yaratılması adına bugün de geçerli olmak bütün edebî sembolizme ve dile sızdığı söylenebilir. Saf ve temiz, biyolojik ve kültürel üretkenliği ve koruyuculuğu anneliğinde cisimleşmiş “Anadolu kadını” özellikle milliyetçi-muhafazakarlıkta çoğunca doğasından uzaklaşmış ve süse boğulmuş “İstanbul kadını”na karşıt olarak kurulur. Ancak eğer ideal türk kadınlığına davet edilen İstanbul kadınıysa öteki olarak zorunlu biçimde Hıristiyan-Türk olmayan kadın profili öne sürülecektir. Kadının annelik ve ev içi rollerinden her türlü uzaklaşma ihtimalini hafifmeşrepleşme, orospulaşma olarak göre bu modernleşme tarzı; “yabancı /öteki kadının orospuluğa yatkınlığına ve buna bağlı akıbetine ilişkin tasvirler, “bizim kadınınızın” gayri milli davranış anlamına gelen iffetsizliğe meyletmesi halinde karşılaşacağı yaptırımı ima eder aynı zamanda.”⁶⁴

İslamiyet birliğinin yarattığı “ıla-yı kelimetullah” davası yüceliğinin ve içtimai terbiyesinin kaybedilmesiyle birlikte bu azınlıklar ayrılıkçı hareketlere yönelecektir. Milliyetçilik Ayverdi’de İslamcı-Osmanlıcı bir hassasiyetle karşı çıkılan bir unsur olacaktır. Bu noktada milliyetçi muhafazakarlığın sade Türkçülüğe evirilmemesini sağlayacak olan, Türklüğe esas karakterini veren, Ayverdi’ye göre İslamiyet’tir.

SONUÇ:

Ayverdi muhafazakar siyasal kimlik taşıyan bir kadın olarak, dönemin muhafazakarlığına ilişkin bütün tematik konumlanmalara uyumlu bir şekilde davranacak, ayrıca kadın ve aile konularında ‘içerden’ biri olarak kadınlar konusunda çok daha ayrıntılı analizlere girişecektir. Modernleşmenin aşırılığına karşı ‘eski kadın’ın muadili olarak öne çıkardığı “Anadolu kadını” tipolojisi cumhuriyetçi muhafazakarlığın da başat figürü olarak kendini gösterirken; “Anadolu kadını”ın ayrıntıları aynı zamanda Ayverdi’nin bütün kentli ve aristokrat aksanını da ortaya çıkarır. Anadolu kadını eski ile yeni arasında bir ideal olarak varlığını sürdürmek zorunluluğunda gibidir. ‘Yeni kadın’ yeni aile içinde İslami ve milliyetçi bir terbiye içinde yetişecek; yeni annelik ve zevcelik rolleri içerisinden doğacaktır. “Terbiye” gerekliliği Ayverdi gibi diğer muhafazakarlarda da tevhidin sonucudur; yaşamın akıl ve hissiyat birliğinin sağlanmasında özellikle kadınların geçmesi gereken bir yoldur. Terbiye, eski kadına duyulan nostaljinin yeni kadın umuduna dönüştürülmesinde Ayverdi’nin güven duyduğu en etkin yöntemdir. Bu yöntemin bir parçası dindarlık ise diğer parçasını milliyetçi nüveler oluşturacaktır.

- ¹ A. Deliorman, *Işıklı Hayatlar: Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semiha Ayverdi* (İstanbul:Kubbealtı Neşriyat, 2004), 158.
- ² A. Türkeş, “Muhafazakar Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, ed. A. Çiğdem (Ankara:İletişim,2003), 601.
- ³İlk çocuk daha sonra Osmanlı mimarisi üzerine çalışmış ve bir Osmanlı estetiği oluşturma yoluyla Semiha hanımın eski dönemlere ilişkin anımsatmalarını mimarlık alanına taşımış ağabey Ekrem Hakkı Ayverdi’dir.
- ⁴ S. Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*(İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı,2000), 44.
- ⁵ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, 44.
- ⁶Otobiyografisine verdiği “ Bir Dünyadan Bir Dünyaya” başlık, bu iki dünya arasında çocukluğundan beri yaşadığı salınımın, daha sonra da hep üzerine gideceği maddi-manevi dünya arasındaki ayrımın işareti olarak görülebilir.
- ⁷ S. Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*(İstanbul:Kubbealtı Neşriyat,2003), 385.
- ⁸ U. Azak “Semiha Ayverdi”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, ed. A. Çiğdem,249(İstanbul :İletişim)
- ⁹ H. Göze, *Maveradan Gelen Ses*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005),79.
- ¹⁰ Göze, *Maveradan Gelen Ses*, 118.
- ¹¹ Deliorman, *Işıklı Hayatlar: Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semiha Ayverdi* 187.
- ¹² Göze, *Maveradan Gelen Ses* ,81.
- ¹³ Deliorman, *Işıklı Hayatlar: Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semiha Ayverdi*,176.
- ¹⁴ Deliorman, *Işıklı Hayatlar: Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semiha Ayverdi* ,242.
- ¹⁵ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, 39.
- ¹⁶ Azak, “Semiha Ayverdi”, 39.
- ¹⁷ Göze, *Maveradan Gelen Ses*,113, Deliorman, *Işıklı Hayatlar: Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semiha Ayverdi*, 176.
- ¹⁸ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*.
- ¹⁹ A. Altınay, “Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, içinde *Vatan Millet Kadınlar*, ed.Ayşe Gül Altınay,19 (İstanbul: İletişim).
- ²⁰ Deliorman, *Işıklı Hayatlar: Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Semiha Ayverdi*, 202.
- ²¹ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*.
- ²² B. Özipek, *Muhafazakarlık* (Ankara:Liberte,2004),6.
- ²³ T. Bora, *Türk Sağının Üç Hali*,(İletişim.İstanbul,2003a),55.
- ²⁴ Burada muhafazakarlığın sadece Türk sağının değil belki de Türk solunun da modernleşmeyle baş edebilmek için içine girebildiği bir ruh hali olduğunu belirtmesi önemli görünüyor. Bkz. Bora, *Türk Sağının Üç Hali*.
- ²⁵ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 11.
- ²⁶ Özipek, *Muhafazakarlık*,46.
- ²⁷ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 57.
- ²⁸ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 58.
- ²⁹ R. Nispet, “Muhafazakarlık”, içinde *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. M. Tunçay ve A. Uğur,113(Ankara: Ayraç,1997).
- ³⁰ A. Çiğdem, “Sunuş”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, ed. A. Çiğdem,15(İstanbul: İletişim,2003).
- ³¹ Çiğdem, “Sunuş”,19.
- ³² A. Çiğdem, *Taşra Epiği* (İstanbul: İletişim, 2001).
- ³³ Çiğdem, *Taşra Epiği*, 41.
- ³⁴ Baker, U. “Muhafazakar Kisve”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, ed. A. Çiğdem,,101(İstanbul: İletişim,2003).
- ³⁵ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 8-9.
- ³⁶ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 69.
- ³⁷ Çiğdem, *Taşra Epiği*,63.
- ³⁸ S. Ayverdi, *Hatıralarla Baş Başa*, (İstanbul:Kubbealtı Neşriyatı,1998),180.
- ³⁹ S. Ayverdi, *Bağbozumu*, (İstanbul: Hülbe,1987),127.
- ⁴⁰ Ayverdi, *Bağbozumu*,127.
- ⁴¹ Göze, *Maveradan Gelen Ses*,102.
- ⁴² S. Ayverdi, *Batmayan Gün*,(İstanbul: Damla,1977), 50.
- ⁴³ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*, 370.
- ⁴⁴ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*,372.
- ⁴⁵ S. Üşür, “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, *Doğu- Batı*, Eylül-Ekim(2004).
- ⁴⁶ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*,70.
- ⁴⁷ Bora, *Türk Sağının Üç Hali*.
- ⁴⁸ Çiğdem, *Taşra Epiği*, 57.
- ⁴⁹ S. Ayverdi, , *İbrahim Efendi Konağı*, (İstanbul: Baha,1973),178.
- ⁵⁰ Göze, *Maveradan Gelen Ses*,22.
- ⁵¹ S. Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı,2000), 39.
- ⁵² Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*,283.
- ⁵³ Göze, *Maveradan Gelen Ses*, 108.
- ⁵⁴ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*, 28.
- ⁵⁵ Ayverdi, *Bağbozumu*,95.
- ⁵⁶ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*,298.
- ⁵⁷ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*,99.
- ⁵⁸ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*,133.
- ⁵⁹ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, 149.
- ⁶⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*,176.
- ⁶¹ Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*, 77.
- ⁶² Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*,151.
- ⁶³ A. Durakbaşa, *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, (İstanbul: İletişim,2005), 122.
- ⁶⁴ T. Bora, “Analar, Bacılar Orosular: Türk Milliyetçi Muhafazakar Söyleminde Kadın”, içinde *Şerif Mardin’e Armağan*, ed. A. Öncü ve O. Tekelioğlu,122(İstanbul: İletişim, 2005).