

“TARİHÎ EMANETİN TAŞIYICISI”NIN İZİNDE: SÂMIHA AYVERDİ VE MODERNLEŞME-GELENEK EKSENİNDE KADIN*

ON THE TRACK OF “THE BEARER OF HISTORICAL TRUST”:
SÂMIHA AYVERDİ AND THE WOMAN IN THE AXIS OF MODERNISATION AND TRADITION

ZEYNEB ÇAĞLIYAN İÇENER**

ABSTRACT

The number of studies on conservatism has been on the rise recently in Turkey. A majority of these studies analyses the main issues of conservatism by concentrating on the works of male conservative thinkers and thus do not give much space to the world of female conservatives. Focusing on the women's issues through the prism of male conservative intellectuals imposes a serious limitation in the debates. This study aims to overcome this limitation by scrutinizing the women's issues and modernization through the prism of a female conservative. To do so, as the representative of a key strand of Turkish conservatism focusing on history, tradition, Sufism, morality and aesthetic, it analyses Sâmiha Ayverdi's approach to the women's issues within the framework of transformation processes such as modernization and civilization change. The study examines where and how Ayverdi placed the woman, whom she defined as “the monument of wisdom and civilization”, in the old vs. new / East vs. West debates with reference to modernization and issues concerning civilization change.

Keywords: Ayverdi, Conservatism, Woman, Modernization, Westernization, Tradition, Freedom.

ÖZ

Türkiye’de muhafazakârlık alanında yapılan çalışmalar son yıllarda hız kazanmış olmakla birlikte muhafazakârlığın başat konuları daha çok erkek muhafazakâr kalemlerin yazıları üzerinden incelenmektedir. Kadın muhafazakâr dünyasına fazlaca yer ayırmayan bu çalışmalar, kadın bahsinde, ağırlıklı olarak erkek muhafazakâr aydın perspektifini vermekle yetinerek tartışmanın önemli bir boyutunun eksik kalmasına sebep olmaktadır. Bu çalışma, kadın muhafazakâr bakış açısıyla kadın ve modernleşme konularının ele alınışını irdelleyerek bu eksiği gidermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Türk muhafazakârlığının tarih, gelenek, tasavvuf, ahlâk ve estetik odaklı mühim damarlarından birini temsil eden Sâmiha Ayverdi’nin modernleşme ve medeniyet değiştirme gibi dönüşüm süreçleri çerçevesinde kadın meselesine yaklaşımı analiz edilmektedir. Çalışmada, Ayverdi’nin “bir irfan ve medeniyet âbidesi” olarak nitelendirdiği “kadın”, eski-yeni / Doğu-Batı tartışmasında nerede ve nasıl konumlandığı özellikle modernleşme ve medeniyet değiştirme meseleleri çerçevesinde ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ayverdi, muhafazakârlık, kadın, modernleşme, Batılılaşma, gelenek, hürriyet.

* Bu çalışma, İstanbul Şehir Üniversitesi ve Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı işbirliğiyle 20 Aralık 2013’te düzenlenen *Kadın Yazarlığın Tarihi 1: Sâmiha Ayverdi Sempozyumu’nda aynı başlıkla sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.*

** Yrd. Doç. Dr., Bursa Orhangazi Üniversitesi

Giriş

Sâmiha Ayverdi, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan siyasal ve toplumsal dönüşüm sürecinde yaşananları şahsen tecrübe etmekle kalmayıp dönüşümün öncesi ve sonrası arasındaki ilişkiyi, süreklilikleri ve kırılmaları eserlerine taşıyarak sonraki nesillere ulaştırmış bir mütefekkir, muharrir ve mutasavvıftır. Ayverdi’nin yüzeysel okumalarla “nostalji” (Bora ve Onaran, 2004: 257; Azak, 2004: 249) kavramına sıkıştırılmaya çalışılan geçmişle kurdu(rdu)ğu bağ onun Türk muhafazakâr düşünce dünyasına bıraktığı mirasın anlaşılması için kilitlidir. Vatan-millet, kültür-medeniyet, tarih bilinci gibi aidiyet ve kimlik meselelerinde belirleyici olan kavramlar üzerinde yoğunlaşması döneminin aydınlarıyla benzerlik arz etmektedir. Mâmâfih Ayverdi, geleceğe tutunma-modernleşme, Doğulu kalma-Batılılaşma gibi dikotomik, zaman zaman kutuplaştırıcı meselelere getirdiği dengeli yaklaşım ve kendine has üslûbu ile çağdaşları içerisinde ayrı bir yer edinmiştir. İçinden geçilen toplumsal dönüşümün beraberinde getirdiği bunalımlı hâlin Ayverdi’yi ikircikli, özgüven yoksunu ve adaptasyon bir düşünce dünyasına savurmadığı anlaşılmaktadır. Çöküşün inkisârını derinden hisseden Ayverdi, kendisini besleyecek kanalı nâmütenâhî bir coşkunlukta mekâna bağlı olmaksızın ezelden ebede uzanan bir sürekli oluştta bulmuştu. Böyle bakıldığında onun ikilikler dünyasında nasıl kendinden emin ve ikircikli bir hâle düşmeksizin ilerlediğini anlamak kolaylaşmaktadır.

Ayverdi’nin ikilikler dünyasına ilişkin genel yaklaşımının kadın-erkek meselesini ele alışına dair ipuçları taşıdığı muhakkaktır. Bu çalışma bu ipuçlarını takip ederek Ayverdi’nin “bir irfan ve medeniyet âbidesi” (2013: 96, 203) olarak nitelendirdiği “kadın”ı, eski-yeni/Doğu-Batı tartışmasından yola çıkarak modernleşme ve gelenek ekseninde nerede ve nasıl konumlandığını incelemeyi amaçlamaktadır. Türk muhafazakâr düşünce dünyasında genellikle erkek muhafazakârların bakış açılarına dayanarak ele alınan muhafazakârlık ve kadın ilişkisinin bir kadın muhafazakârın düşünce ve eserlerinde nasıl şekillendiğini görmek meseleyi etraflıca anlamak için önemlidir. Muhafazakâr bir dünyadan konuşan Ayverdi’nin eserlerine eğilmek tartışmaya bu açıdan katkı sağlayacaktır.

Ayverdi’nin kadın tasavvurunu anlayabilmek için meseleye öncelikle onun muhafazakâr bakış açısını modernleşme, geleneğin devamını sağlama, değişim gibi olgular merkezinde ele alarak yaklaşmak yerinde olacaktır. Bu girift kavram dünyasından bir kadın portresine ulaşmak ancak bir çerçeveye yardımıyla mümkündür. Bu nedenle, “Ayverdi’nin Düşünce Dünyasında Modernleşme ve Gelenek” başlıklı ilk bölümde; gelenek, süreklilik,

değişim, terkip gibi Türk muhafazakârlığının sentezci kültürel damarının¹ temel hareket noktaları olan kavramlara referansla bir çerçeve oluşturulmaktadır. İkinci bölümde ise, bu çerçevenin içine Ayverdi'nin tasavvuf, tarih, medeniyet yumaklarıyla kültür, estetik, ahlâk, edep, terbiye, hürriyet nakışlarını özene bezene işlediği kadın tablosu tahlil edilmektedir.

Ayverdi'nin Düşünce Dünyasında Modernleşme ve Gelenek

Tanzimat'la birlikte siyasal ve toplumsal yaşamı etkilemeye başlayan ikilikler dünyası, Osmanlı son dönem fikir hayatının odağında yer alarak farklı akımların ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Kültür-medeniyet ilişkisi, Doğu-Batı meselesi ve farklı tezahürleriyle modern-geleneksel veya ilerici-gerici diye de adlandırılan eski-yeni çatışması yüzyıllar aşarak günümüze uzanan derin ihtilâfların temellerini teşkil etmiştir. Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* adlı eserinde, babasının selamlık odası sohbetleriyle şekillenen bu düşünce ikliminin üzerinde bıraktığı tesirden söz eder ([1974], 2005a: 52-53). Meşrutiyet, hürriyet gibi kavramların zikredildiği, II. Abdülhamid döneminin istibdat rejimi olarak nitelendirilip eleştirildiği politik söylemler ve pozitivist-maddeci akımlar, ikilikler dünyasının maddî kanadına açılan kapı olması hasebiyle selamlıktan içeri süzülüyordu. Diğer kanada ilişkin alt-yapı ise yine Ayverdi'nin belirttiği gibi haremden teneffüs ettiği manevî ortam sayesinde oluşuyordu ([1974], 2005a, 55). Çocukluğunda maruz kaldığı bu çift kanallı beslenme, ilerde kişisel güzergâhının belirlenmesinde manevî kanat muzaffer çıksa da, terkip düşüncesine elverişli bir zemin oluşturmuştur. İç-diş, ruh/mânâ-madde, Doğu-Batı gibi ikilikler dünyasına ilişkin olarak ilk bakışta, Ayverdi'nin tasavvufî yol tercihi itibariyle içi, ruhu, mânâyı ve bütün bunları sembolize ettiği düşünülen Doğu'yu öncelediği düşünülebilir. Ancak madde ve mânâyı “kuşun iki kanadı” olarak nitelendirerek uçmak için ikisinin gerekliliğine işaret etmesi (2013: 237), “maddî ilim” ve “manevî ilim” arasındaki ilişkiyi vurgulaması, “dimağ terbiyesi” ile “ruh inzibat ve olgunluğu”nun birlikteliğine vurgu yapması (2013: 72) bu ikiliklerden birini diğerinin üzerinde görüp tercih yapmadığını göstermektedir. Ayverdi ikiliklerin bir'e ulaşmak için gerekli olduğuna inanır. Zaman zaman birbirlerinin zıttı gibi görünen, algılanan bu kategoriler aslında ancak bir'leşerek orijinal bir yapı teşekkül eder ki işte bu da Ayverdi'deki terkip fikrinin düğümlediği noktadır. Ayverdi'nin terkip düşüncesini anlamak, modern-geleneksel /

1 Sentezci muhafazakârlık tartışması hakkında bkz. (Çağlıyan, 2006: 79-100).

Doğu-Batı meselelerine olduğu kadar kadın-erkek ilişkisine de nasıl yaklaştığını analiz etmek açısından mühimdir.

Bir terkiye/senteze ulaşma fikri elbette yalnızca Ayverdi’de karşımıza çıkmaz. Türkiye’de kültürel muhafazakârlığın sentezci bir damarını oluşturduğu öne sürülen isimlerin² medeniyet değiştirmenin beraberinde getirdiği bunalımlı hâlden kurtuluşa reçete olarak terkip düşüncesi üzerinde hemfikir olduğu görülmektedir (Çağlıyan, 2006: 80-81). Bu sentezci muhafazakâr damarın gelenek, süreklilik ve değişim kavramlarına yüklediği anlam, bu kavramlar arasında kurduğu ilişkinin mâhiyeti ve senteze ulaşma biçimi Ayverdi’de de benzer şekilde kendini göstermekte ve bu benzerlik nispetinde Ayverdi’nin kadın tasavvurunu anlamayı kolaylaştıracak çerçevenin somutlaşmasına fayda sağlamaktadır.

Gelenek, Süreklilik ve Değişim

Geleneğin süreklilik ve değişim kavramlarıyla birlikte ele alınması bahse konu sentezci muhafazakâr damarın gelenekselcilik gibi durağan, kalıplaşmış bir fikre hapsolmesine engel olmuştur. Bunu en iyi özetleyen Yahya Kemal’in “imtidad içinde değişim” yaklaşımıdır. Bu, Tanpınar’ın veciz yorumuyla, “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek”tir ([1961], 2001: 24). Ayvazoğlu’nun işaret ettiği üzere imtidad fikri değişim içinde olmak aynı zamanda kendi kalabilmek, kimliği muhafaza edebilmek olarak değerlendirilebilir (1984: 47). Tanpınar, *Mahur Beste*’de İsmail Molla karakterine söylediği “Asıl yaşaması lazım gelen ölmez. O bizim hayatımızdır, o değişir. Değiştikçe de yaratır.” ([1944], 1988: 112) ifadeleriyle süreklilik ve değişim ilişkisine açıklık getirmektedir. “Her canlı varlık, var olabilmek için hem kendi özüne sadık kalmaya hem de değişmeye mahkûmdur.” diyen Peyami Safa’nın da benzer bir görüşü benimsediğini söylemek mümkündür ([1971], 1999: 12). Dolayısıyla söz konusu muhafazakâr damarın temsilcilerinde değişim olgusu süreklilik anlayışıyla çelişmek şöyle dursun onu kucaklamakta, beslemektedir.

Geçmiş-bugün-gelecek ilişkisinin muhtevasını sorgulayan “üç buudlu zaman” anlayışı sentezci muhafazakârlığın bir başka kilit noktasıdır. Söz konusu muhafazakârlar mâzî, hâl veya istikbâlden herhangi birine yapılan tek

2 Batı’nın pozitivist/rölativist felsefi akımlarına karşı metafiziksel bir tepki ortaya koyan Bergson’un temelinde sezgiyi koyduğu felsefesi ve süre/bellek tezlerinin etkisi altında Mütareke yıllarında Dergâh Mecmuası etrafında toplanan Yahya Kemal Beyatlı, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç bu damarın önde gelen temsilcileridir. Ahmet Hamdi Tanpınar ve yer yer Peyami Safa da bu gruba dahil edilebilir.

yanlı bir vurgunun yanlışlığının altını çizerek. Safa'nın zikrettiği geçmişte takılıp kalmış "mürteci" de, geçmişle ilgisini keserek geleceği tek taraflı vurgulayan "devrimbaz" da geleceğin geçmişten doğduğunu es geçerken, muhafazakâr, köprünün bir ayağını geçmişe, diğer ayağını geleceğe kurarak bugünkü yürüyüşünü yapar ([1971], 1999, 11). Yaşayan taraflarıyla bugüne aktarılan mâzî, Tanpınar'ın ifadesiyle değişime ayak uyduran "gerçek sanatlar"la istikbâle uzanmaktadır ([1946], 1987: 32). Ayverdi'nin mâzîye atfettiği önem benzer bir biçimde bugünü ve geleceği de içine alan topyekûn bir bakış açısının parçasıdır; *İki Âşinâ* adlı eserinde geçen "geçmişin nimetleri ile geleceği nafakalandırmak" (2006: 164) ifadesi bu zamanî sürekliliğe yapılan lâtif bir vurgudur. "Bugünkü hayatımız dünün tortusu, bugün de yarının bereketi ve sermayesidir" diyerek zamanı üç buuduyla ele aldığını gösteren Ayverdi'nin (2013: 243) yalnızca mâzî hasretiyle yola çıkmış olduğunu iddia etmek haksızlıktır.

Kendisiyle 1949'da yapılan bir röportajda, mâzîyi aynen yaşatmaya çalışmanın ölüden hayat beklemekten farksız olduğunu belirten Ayverdi, iç bünyeye nüfuz etmiş geçmiş zamanı söktüp atmanın da bir gaflet olduğunu vurgular (2013: 31). Zira bir başka röportajında işaret ettiği şekliyle, "geçmişin üstüne inşâ edilmeyen hâl, temeli olmayan binalar gibi en küçük sarsıntıyla yıkılmaya mahkûmdur" (2013: 89). Bu noktada altı çizilmesi gereken, Ayverdi'nin mâzîyi zorla yaşatmayı da zorla unutturarak öldürmeyi de aynı kefedede değerlendiriyor oluşudur. Ayverdi'nin de tıpkı "En iyisi bırakalım hatıralar içimizde konuşacakları saati kendiliklerinden seçsinler. Ancak bu cins uyanış anlarında geçmiş zamanın sesi bir keşif, bir ders, hulâsa, günümüze eklenen birşey olur" diyen Tanpınar ([1946], 1987: 112) gibi değişimin kaçınılmaz olarak kendi çizgisi içerisinde, müdahalesiz olması gerektiğini düşündüğü açıktır. Bahse konu sentezci muhafazakâr damarda, yenileşmek uğruna değişimin fayda vermeyeceği hatta zararlı sonuçlanacağı üzerinde durulmaktadır. Bu damarın temsilcilerinin kısaca özetlenen gelenek, yenileşme, değişim kavramlarına yaklaşımlarının Ayverdi'nin düşünce dünyasındaki izdüşümlerini takip ederek Batılılaşma, modernleşme meselelerini ele alışına bakmak analizin bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

Batı, Batılılaşma, Modernleşme

Yaşadığı dönemin sosyo-politik havasına sinmiş olan Doğu-Batı tartışması Ayverdi'yi de çağdaşları gibi Batılılaşma ve medeniyet konuları üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Ayverdi Batılılaşma, uygarlaşma gibi adlar

altında, “yaşayan medeniyetin diri diri gömülmesi”ne göz yumulamayacağını ileri sürer (2013: 31). Bu tâbirlerin kullanımına karşıdır. Ayverdi’nin bunları kâh lüzumsuz kâh tehlikeli addettiği görülür. 1975 yılında verdiği bir röportajda belirttiği gibi, olması gereken Batılılaşma değil zamana uymaktır (2013: 88).

Ayverdi’nin Batılılaşma meselesinde salt bir Batı karşıtlığından yola çıkmadığı, XIX. yüzyıldan itibaren dönem dönem başvurulan ıslahat ve inkılâp hamlelerinin olsa olsa “ısmarlama Garplılaşma” ([1977], 1998: 4) olarak nitelendirilebileceği eleştirisiyle hedefine Batıcıları aldığı anlaşılmaktadır.³ Aslında bu meselede Ayverdi ne Doğu’yu ne de Batı’yı karşısına almaktadır. Doğunun kabahati bazılarının düşündüğü gibi onun Doğu olmasında değildir: Kabahat Ayverdi’nin tahliliyle “Şark’ı sarmış olan cehalettedir, bizim Şarklılığımızdadır” (1976c: 404). “Güneşin ve gölgenin sağı solu olmadığı gibi bilginin ve cehlin de ciheti, doğusu batısı olmazdı.” diyen Ayverdi ([1977], 1998: 4) böylelikle meseleyi bir kimlik meselesi olarak ele almaktan çıkararak başka bir mecraya taşımaktadır. Ayverdi’ye göre Şarklılığı bir “aslî kusur” olarak görenler tam da bu nedenle yanılığ içindedirler. Zira o bunu ancak “arızî bir illet” olarak tanımlamaktadır ki bu derdin devâsı “kendi derdinin şuurunda saklı”dır (Ayverdi, 1976c: 404-405).

Tahlili hakkaniyetle yapmaya çalışan Ayverdi, Batı’nın hakkını vermekte de tereddüt etmez. Zira Batı karşısında bir kompleks duymamakta, eziklik hissetmemektedir. “Bir vakitler Avrupa’nın zulmet ve cehaletine ışık tutup rehberlik etmiş olan Şark” (1976c: 404) algısı Ayverdi’deki bu özgüvenli durumun kökeni olarak nitelendirilebilir. Ayverdi, 1979 yılında İslâmâbad’da gerçekleştirilen İslâm Konferansı için hazırladığı tebliğinde Batı’nın teknolojik ve ilmî sahada ileri olduğuna işaret ederek “bugün bir Batı gerçeği mevcut”tur demekten kaçınmamıştır (2013: 267). Muhafazakârlığını, inkâr-la Batı karşıtlığı kurgulamak üzere kurmaz. Nitekim Ayverdi komşu kültür ve medeniyetlerin birbirleriyle münasebet kurarak alışveriş içerisinde olmasını yadırgamaz (1976c: 216), hatta “dış tabiat planında başka milletlerin örnek alınabileceği”ni ifade eder ([1977], 1998: 5). Lâkin Ayverdi, bunda sınırı aşan Doğu’nun madde-ruh ilişkisindeki dengenin ikincisi aleyhine dönmüş olması nedeniyle (2013: 83) Batı karşısında tek kanadı kırılmış, uçmayan bir kuş olduğunu da dile getirir (2013: 237). Ancak Batı’nın da mânâ kanadı

3 Ayverdi’nin Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi inkılâplarına eleştirel yaklaşımına pek çok eserde rastlanmaktadır. Bkz. (Ayverdi, 1976c: 217-18; [1977], 1998: 3-4, 48; [1988], 2008: 82; 2005c: 103; 2013: 119).

kırıktır ve Ayverdi'ye göre “maddeciliğin hakimiyet kurduğu yerde hikmet ve irfana hayat hakkı kalmamış demektir” ([1977], 1998: 48).

Ayverdi'nin ifadesiyle hem Doğu hem Batı “ruh medeniyeti”nden yoksundur ve dünya bir “kıymetler buhranı” yaşamaktadır (1976c: 386). Her ikisi de “büyük ve merkezî insan”a ihtiyaç duymaktadır (2013: 85). Ayverdi bu bunalımlı hâlden çıkış yolunun “tarihin büyük hamle ve hareketleri”nin oluşumunun arka plânında yer alan “Şark'la Garb'ı bir terkibe götüren medeniyet izdivacı” ([1977], 1998: 4-5) olduğunu ileri sürer. Bunun mümkün- lüğünü, 1957'de verdiği bir konferansta İskender ve Fatih dönemlerine atıfta bulunarak dile getirmiş olması önemlidir (2013: 257-259). Ayverdi'ye göre, maddeciliğin ve ahlâkî yozlaşmanın bir manevî buhrana sürüklediği iddia edilen Batı medeniyetinin Şark'ın temelindeki ruhla aşıl原因 olarak bunalımlarını aşmayacağı iddia edilemeyeceği gibi Şark'ın da dağılıp çürüyen bünyesini “bir yeni kalıbın içine dökerek” ([1966], 1976b: 32) yeniden doğmayacağı ileri sürülemez. Ayverdi'nin Doğu ve Batı'yı bir ezeli hasım gibi değil, bir kuşun iki kanadı gibi görmesinin arka planında yatan derin anlam burda aranmalıdır.

Sentez/Terkip Arayışları

Ayverdi'nin çok katmanlı kadın tasavvurunu anlayabilmek için, nihâî olarak, sunduğu terkip formülünü irdelemek yerinde olacaktır. Terkip fikri, yukarıda belirtildiği üzere sentezci muhafazakâr damarın ayırıcı vasfıdır. Nitekim terkip sadece bir durum tespiti ve ârâzın teşhisi değil aynı zamanda karşı karşıya kalınan yozlaşmanın ve medeniyet bunalımını aşabilmenin reçetesidir. Doğu-Batı meselesinde sentezci bakış açısının hareket noktası olarak Safa'nın “coğrafya ve tarihin terkinin muvazenesini bulmağa memur edilmiş” ([1971], 1999: 86) olmak ifadesi kabul edilebilir. Bu terkip kimisinde “geçmişten kopmayarak geleceğe sarkmak, arkasını tarihe dayayarak geleceğe atılmak” (Baltacıoğlu, [1942], 1994: 370) olarak şekillenirken bir diğer formülasyonda hem kendimizi hem de dışarıyı/dünyayı tanımamız gerektiğinden hareketle ve aynı zamanda hayattan geri kalmayarak “memleket realitesi”ne varmak, böylece “bize has yeni bir hayat kurmak” (Tanpınar, 1947: 5) şeklinde dile getirilir. Yahya Kemal'in “mektepten memlekete dönüş” (Ayvazoğlu, 1996: 79) fikrinin uzantısı sayılabilecek olan “memleket realitesi” ifadesinin kullanımına Ayverdi'de de rastlanmaktadır (2013: 212-213).

Ayverdi'nin düşünce dünyasında terkinin müşahhaslaştığı örnekler Selçuklu ve Osmanlı medeniyetleridir. Bir başka ifadeyle, bunları

medeniyetleştiren aslında tam da “şahsî bir terkip”e (1976c: 386) varabilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla Ayverdi’nin medeniyet ve terkip arasında bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir Batı medeniyetinden söz ediyorsak onun da bir terkip olduğu ve bu terkinin içinde pek çok farklı maya ve aşî bulunduğu görülmektedir. Haçlı Seferleri’yle Doğu’nun medeniyet ve irfan bolluğu ile karşılaşan Batılıların eve dönüşü fikir dağarcıkları dolu olarak yaptıklarını ifade eden Ayverdi, Batı medeniyetinin bir şahsî hüviyet kazanma sürecini şöyle yorumluyor:

Ne ki ...bu dönüş ve uyumun adına Şarklılaşma değil Rönesans dediler. Zira bu dağarcığın muhtevasını Greko-Romen potasına atarak medeniyetlerine bir şahsî hüviyet kazandırdılar. Öyle ki bu medeniyet, değirmen taşının arasına buğday olarak girip un olarak çıkan başağın macerasını yaşayarak yeni bir çehre kazanmış oldu. ([1977], 1998: 4-5)

Ayverdi’nin terkinin muhteva oluşumunu maya, hamur, aşî gibi kelimelere referansla betimlemesi kayda değerdir. Yalnız bir iç-dış ayrımı yaptığı da gözden kaçırılmamalıdır. Terkinin iç dünyaya bakan yönüyle bir “millî maya”ya ihtiyacı olduğunu öne süren Ayverdi, “dış tabiat plânında” ([1977], 1998: 5) zamanın gereklerini karşılamak adına bir ilmî aşılamanın da önemine dikkat çeker. Ayverdi’nin beklediği diriliş, devamlı eşelenen bir “millî hafıza” eliyle ([1977], 1998: 44) kök salmış kültür ve medeniyet müesseselerinin ihyâsı aslolan ve dış tabiat bilgileriyle takviye edilerek “millî bir kalıb”a dökülen nevi şahsına münhasır inşâ sürecidir ([1977], 1998: 5). İhyâ ve inşâ kavramlarının Ayverdi fikriyatındaki yerini kavramak, yalnızca terkip düşüncesinin değil birçok kavramla ustalıkla ördüğü girift kadın tasavvurunun bir ilmek dahi atlamadan örneğini çıkarabilmeye kapı aralamaktadır.

Ayverdi’nin Düşünce Dünyasında Kadın

Ayverdi’nin düşünce dünyasındaki kadının izini sürmek oldukça karmaşık ilişkiler ağını çözmeyi gerektirmektedir. Gelenek, estetik, tasavvuf, tarih, kültür ve medeniyet tartışmalarında Ayverdi’nin ruhî, fikrî ve edebî derinliğini temâşâ ederken yolun her noktasında Ayverdi’deki kadın ve kadınlık kendini sezdirir. Ancak bu sezîşin bir kavrayışa dönüşmesi meseleyi çetrefilli ve zor bir hâle getirmektedir.

Ayverdi’nin 1979 yılında verdiği bir mülakatta öne sürdüğü “kaybettiğimiz kadını bulmak lâzımdır” (2013: 119) ifadesini geçmişî, bugünü ve geleceği birlikte içine alan şümûllu bir arayışa yaptığı gönderme nedeniyle başlangıç noktası olarak kabul etmek yerindedir. Bu kadını nerde, ne zaman ve niçin kaybettik? Ayverdi bu sorulara doğrudan bir cevap vermese de onun

gittiği yollardan geçerek ve bıraktığı izleri takip ederek tahminlerde bulunmak mümkün. Aslında Ayverdi'ye göre “biz bir tarih, bir görüş, bir nizam, bir üslûp, bir medeniyet kaybettik” ([1966], 1976b: 33). Burdan yola çıkarak kaybettiğimiz kadının bu inkıraz sürecinde kaybedildiğini söylemek yanlış olmaz. Bu durumda biz hem tarihî emaneti hem de bu emanetin taşıyıcılığını yapan kadını yitirmişiz.

Ayverdi yitirilen o kadını bize şöyle tarif eder: Yerli, millî şuurla mayalanmış; hayat/gönül ilmine vâkıf, vakûr, fedakâr, kanaatkâr, cömert; “aile hayatını bir ibadet, evini de bir mâbet bilen” kadın ([1977], 1998: 131). Eskiye ait olan, onun devamı niteliğindeki herşeyin gerikalmışlığın, çağdaşlaşamamanın bir âmili olduğuna ilişkin düşüncenin hakim politik söylem olduğu bir devirde Ayverdi'nin eski dönemlerin kadınına “eski”liğiyle yüceltmesi gözüpük bir hamledir. Modernleşme projelerinin önkabullerinden olan eğitim ve modernlik arasındaki pozitif korelasyon, bu “eski kadın”ı, günümüzde anladığımız mânâda bir örgün eğitimden geçmediği için cahiller kategorisine koymaktadır. Ayverdi, *İbrâhim Efendi Konağı* isimli eserinde “Bir şifâhî kültürün iliklerine işlediği, sonra da elinden, dilinden, gözünden, kulağından taşıp döküldüğü eski kadına nasıl cahil denebilirdi ki” diye sorarken “cesur terkipler [ve] muzaffer renklerin senfonisi” olarak tasvir ettiği örtüleri, peşkirleri, sofraya yaygılarını zerafetin, zevkin ve mücerret sanatın semboller diliyle konuşur olduğu bir üstün dehâ infilâkı” ([1964], 2012: 29) anlatımıyla “eski kadın” örneği üzerinden modernleşmecilerin cehalet tanımını sorgulamaktadır. Ayverdi “Kitabî ilimler cehaleti ifnâ eder fakat adamı insan eylemez” (2013: 71) ölçüsüyle cehaleti hesap-kitap ya da okuma-yazma bilmemek üzerinden değil hayat ilminden nasiplenmemiş olmak üzerinden tanımlar. *Mâbette Bir Gece* kitabının “Dert Ortakları” başlıklı hikayesindeki bir kadın karakterin zorluk ve çileleri tebessümünü kaybetmeyen bir yüzle ve şikayetsiz bir mukavemetle karşılaşması anlatısı üzerinden “hayat ilmi”ni ete kemiğe büründürdüğü görülür ([1940], 2005: 132-133).

Ayverdi bugünün bütün kadınlarını tek bir “yeni kadın” manzarasına dahil etmez. Aslında Ayverdi, 1954 yılında kendisiyle yapılan bir röportajda da belirttiği gibi, kadınlık âlemini “bir bakıma yekpâre, bir bakıma zıd ve çeşitli manzaralar” arz eder biçimde ele almaktadır (2013: 52). “Eski kadın”a karşı her biri kendi içinde çatallanan birkaç “yeni kadın” tipolojisi çizdiği görülür. Dünyadaki ahvâlden yola çıkarak kadınlık âlemindeki bu farklılaşmayı “bedevî kadın”a karşı “medenî kadın” kategorisi oluşturarak karikatürize ettiği görülür (2013: 52). Bu medenî kadının bir Batılı kadın modelinden yola

çıkarak resmedildiği söylenebilir. Ayverdi, bu Batı’dan mülhem yeni şehirli kadının da iki ayrı tipte görünürlük kazandığını ifade eder: Birinci tip kadın, evinin dışında çalışan kadındır ki çalışma hayatının yükünü de omuzlanmış bu kadın aileyle işi arasında kalarak bunalmış, gerek evinde gerek işinde verimsizleşmiştir (2013: 96). Bir başka mülâkatında “Kadının iyi bir anne olmasını iyi bir memur olmasına tercih ederim” diyen Ayverdi’nin kadını ailedeki sorumluluğunu tam anlamıyla yerine getirmekten alıkoymasını nedeniyle kadının çalışma hayatına katılımına temkinli yaklaştığı görülmektedir (2013: 119). Onun, anneliği kadın için en mühim sosyal vazife gören muhafazakâr bir çizgiyi benimsemiş olduğu açıktır. Ayverdi’nin düşüncesinde yitirilen “eski kadın”ın yerini alan ikinci yeni kadın tipi ise yine şehirde yaşayan ama çalışmayan varlıklı kadındır ve Ayverdi tarafından yer yer “gösteriş hastası, meselesiz, gününü gün eden, âvâre ve snop” olarak nitelendirilir (2013: 205). Ayverdi bu “yeni kadın”ın âvâreliğini, meselesizliğini, 1975 yılındaki bir röportajında “vatanın ikbâl ve istikbâli adına tehlike” addetmiştir (2013: 97). Ayverdi’nin bu kadınların dâvâ sahibi edilerek, zaman ve mallarının memleketin hayrına tahsis ettirilmesi amacıyla 1966 yılında Türk Ev Kadınları Derneği’nin⁴ kuruluş ve işleyişine katkıda bulunması, bu hususta görüşlerinin aksiyona dönüşmesine mühim bir misaldir.

Ayverdi’nin “kaybettiğimiz kadını bulmak lâzımdır” ifadesini bu çağda eski kadını diriltmek nafîle bir çaba diye düşünebileceklere Ayverdi’nin bir önceki bölümde detaylandırılan “mâzî aynen ayağa kalkmaz” ifadesini hatırlatmak yerinde olacaktır. Ayverdi’nin “memleketin bugünkü realitelerine uygun olan taptaze bir diriliş” (2013: 213) umudundan yola çıkarak “eski kadın”ın vasıflarını referans almakla beraber bugünün koşullarını hesaba katarak kadını resmettiği söylenebilir. Zamanın üç buudunu kucaklayan bir bakış açısına sahip olduğu hatırlanırsa Ayverdi’nin mâzîdekinin eskimediği bilâkis bugün ve yarın için süregiden bir yenileştirici olabileceği mülâhazasıyla hareket ettiği anlaşılır.

Hürriyet, Fert-Cemiyet ve Kadın

Modernleşmeyle kadının daha özgür olduğu iddiası modernleşme prosesinin mimarlarınca sıklıkla dile getirilir. Buna göre gelenek/görenek gibi dışardan empoze edilen pek çok baskı unsurunun zincirinden kurtulan kadın, haklarına da sahip çıkacaktır. Hürriyet kavramını ikiye ayırmak sûretiyle meseleye farklı bir pespektiften yaklaşan Ayverdi’nin “gönül ilmîne vâkıf”

4 Dernek 1971’de Türk Kadınları Kültür Derneği adını almıştır.

addettiği “eski kadın”ı hürriyet bahsinde de “yeni kadın”a mağlup etmediği görülür. Özgür olduğu iddia edilen “medenî kadının aslında mensup olduğu cemiyet tarafından verilen imkân ve müsaadelere karşılık hayatına el konduğu”na ilişkin yorumu (2013: 52) bu yaklaşımının bir uzantısıdır. Maddî hürriyetin dışında Ayverdi bir manevî hürriyetten söz eder ki bu: “Dışardan içeriye değil içerden dışarıya taşan ve dünyayı olgun, arınmış ve kemâlli kütlelerin garantisine teslim eden hürriyet”tir ([1966], 1976b: 102). Bir başka eserinde hür insanı “zaaflarının düğümlerini çözerek onlara hükmetmiş, derûnî bir azatlığa ulaşmış insan” (Ayverdi, [1977], 1998: 74-75) olarak tanımlaması hürriyeti kişi üzerinde baskı oluşturan dış faktörlerden âzâde olmak şeklinde görmek yerine daha çok derûnî ve enfüsî bir yolculuğun neticesi olarak ele aldığını göstermektedir. Dolayısıyla Ayverdi’nin kadının hürriyetini de modernleşen çevresel faktörlerle değil gönül ilmiyle gelen ve kemâle erdiren içsel dinamiklerle ilişkilendirdiği söylenebilir.

Hürriyetle ilgili bir diğer önemli husus, Ayverdi’nin bu kavramı sadece ferdî plânda ve manevî açıdan ele almıyor oluşudur. Ayverdi, insanın şahsında gerçekleşen ve esasında izafî olan hürriyetin cemiyete sirayet etmesinin gerekliliği üzerinde durur ve cemiyete faydalı olabilmemesini önce manevî plânda ardından da madde âleminde kazanılmasına bağlar. Bunun gerçekleşmediği durum bir başıboşluk hâlidir ki Ayverdi’ye göre bu “insanoğlunun etik ilerlemesine en ciddi tehlike”dir ([1966], 1976b: 102). Böylece manevî alemle madde alemi fertten cemiyete uzanan hürriyetle birbirine bağlanmış, ikiliklerden bir’liğe ulaşma bir menzilde daha gerçekleşmiş olmaktadır.

Ayverdi, cemiyeti “ihtiras rüzgârlarıyla savrulup sarsılma tehlikesinde olan ferd”i koruyan bir “siper”e benzeterek fert-cemiyet ilişkisine muhafazakâr bir bakış açısıyla yaklaşır (1976a: 196). Bu ilişkiye hürriyet kavramını dâhil ederek bir tasavvufî boyut kazandırdığı da gözden kaçırılmamalıdır. Ayverdi’de fertte kemâle ermek neyse cemiyetin inkişâf etmesi de odur. “Cemiyetin inşâsı tarih, mefahir, görenek, gelenek, sanat, bilgi, din, dil hevinginden örülmüş bir malzemedan faydalanarak olursa netice bir Süleymaniye olur” diyen Ayverdi’de (2013: 202) ferdin “âbide şahsiyet” olarak inşâ edilmesi sürecinin buna benzetilebileceğini söyleyebiliriz. Şüphesiz ferdî planda bu inşâ sürecinin önemli bir kısmı ihyâyı gerektirir. Ayverdi için şahsı âbideleştiren vasıflar ve hasletlerin ne olduğuna bakıldığında “serdengeçti olmak”, “varlıksız varlık olmak”, “hiç olmak” gibi tanımlarla karşılaşılır. Nitekim Ayverdi, âbide şahsiyetleri, “dış yüzleriyle örf ve adetle başı bağılı” yani cemiyetin nizamından bağımsız olmayan ama “iç hayatlarıyla kendi

dünyalarının kanunlarına göre yaşayan”, ruh dünyası olabildiğine zaptedilmemiş, taşkın, aşk ve vecd dolu olarak tasvir etmektedir (1976a: 196). Genel olarak fert-cemiyet ilişkisini daha çok cemiyetten ferde uzanan himaye etme ve şekillendirme olarak algılamasına rağmen Ayverdi’nin söz konusu âbide şahsiyetler olunca bu ilişkiye bir çift taraflılık kazandırdığı görülmektedir. Bu şahsiyetler cemiyetin şekilleyip düzenlediği onların da cemiyeti feyizleyip uyandırdığı namsız, nişansız kahramanlardır.

Ayverdi cemiyetin tarihine, göreneğine, geleneğine sırtını çevirmesi ihtimalini de göz ardı etmez. Bu durumu “kütleyi kerpiç yığını halinde her türlü tarihî ve an’anevî imkândan mahrum bırakarak bina etme” olarak betimler ve böylece cemiyetin bir gecekondü hüviyetiyle ortaya çıkacağına işaret eder (2013: 202). Ayverdi’ye göre bununla şahsî tekamülünü tamamlayamamış fert arasında da benzerlik kurmak mümkündür. Böyle bir fert gecekondü hüviyetli cemiyet misali sağlam bir hüviyet geliştiremez. Gecekondü hüviyetiyle beliren ya da marazları olan bir cemiyeti tenkit etme noktasında Ayverdi’nin klâsik bir muhafazakâr duruş sergilediği görülür. Her zaman yıkıcılığa karşı yapıcılığı ön plâna çıkaran Ayverdi ([1988], 2008: 134) cemiyete karşı menfî ve yıkıcı tenkitte bulunulmaması gerektiğini ifade eder ve olması gerekenin “hasta evladına yedi dağın otundan ilaç toplayan bağı yanık bir ananın iyilik ve şifa yolundaki gayreti ve titizliğidir” (Ayverdi, [1977], 1998: 58) demek suretiyle anne hassasiyetini cemiyete taşır.

Ayverdi’nin anlayışında hem fert hem cemiyet için iç düzen, diğer bir ifadeyle madde-mânâ muvazenesi ve manevî güç önemlidir. Cemiyet için bu manevî gücü millî şuur olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Bu noktada Ayverdi’nin tarih anlayışına değinmeden geçmemeli. “Tarih cemiyetin yüzünü seyredebileceği tek cilâlî aynadır.” diyen Ayverdi tarihin terbiye ediciliğinin altını çizer ([1977], 1998: 58). Cemiyet kendini tanımak istiyorsa öncelikle suçu da meziyetleri de olduğu gibi aksettirecek bu aynaya bakmalıdır. Tarih şuru bir terbiye unsurudur çünkü millî hafızayı geliştiren, millî haysiyeti oluşturan, maşerî vicdânın kıvam bulmasına yardımcı olan hep odur diyen Ayverdi’nin kurgulanmış bir resmî tarihi kastetmediği; günlük hayatın içinden konuşan bir tarihe ehemmiyet verdiği görülmektedir ([1977], 1998: 58).

Fert-cemiyet ilişkisini, yukarıda temel hatları verildiği biçimde hürriyetin manevî ve maddî âlemlerdeki yansımalarını dikkate alarak ihyâ ve inşâ kavramları üzerinden gidip şahsî kemâlat ile cemiyetin inkişâfı arasında tekamül ortak paydası altında ele alması Ayverdi’nin düşünce dünyasının girifliliğine

güzel bir örnektir. Bu çok katmanlı tabloda Ayverdi'nin kadını nerede konumlandığı ise oldukça mühimdir. Bu noktada yeniden fert-cemiyet ve ihyâ-inşâ kavram kümelerine dönmek ve hem cemiyetin hem ferdin inşâ ve ihyâ süreçlerinin ustalarının kimler olduğu sorusuna yoğunlaşmak yerinde olacaktır. Ayverdi'ye göre söz konusu ustalar isimleri bilinmeksizin âbideleşen, âbideleştiği ölçüde âbideleşiren “mihver insanlar”dır (1976c: 335-339). Bu insanları kadın ya da erkek diye ayırmak mânâsızdır çünkü kâmil insan olma yolunda kadınlığın ya da erkeğin bir etkisi, birbirinden farkı veya üstünlüğü yoktur. Kadının da erkeğin de aynı kemâl noktasına ermek maksadıyla aşacağı merhaleler cinsiyetten bağımsız işleyen bir gönül saatine ayarlıdır.

Ayverdi'nin düşünce dünyasının seyrini takip ederek kadınların, inşâ sürecinin ferdî plandaki ilk ustaları olarak tasavvur edildiği söylenebilir. Buna göre: anneye bahşedilen doğurganlık, süreklilik ve devamın sağlanmasında kilitlidir; anne aynı zamanda ilk öğretmen, ruhu bir sanatkâr gibi titizlikle işleyen ilk müşittir. Böylece çocuğuna kıvam veren anne, cemiyete de kıvam ve nizam vermiş olmaktadır. Ayverdi'nin bir “irfan ve medeniyet âbidesi” olarak takdim ettiği kadının terbiye ile hem insan olmakla hem de insan yetiştirmekle sonuçlanan bir bağ kurduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Ayverdi'nin yukarıda vurgulanan “günlük hayatın içinden konuşan tarih”in nesillere aktarımını kadınlara verilmiş bir “emanet” olarak algıladığı öne sürülebilir.

Ayverdi'de nesillerin birbirine bağlanması, “geçmişten hâle, hâlden de geleceğe peygam [haber] ve meram [istek]” sunulması önemlidir (2013: 219-220). Bunu aile kurumundan yola çıkarak ele alınca karşımıza yine kadınlar çıkmaktadır. “Türk ailesi tarihi ile, dili ile, imanı ile görenek ve gelenekleri ile iç içe devam eden bir medeniyet zincirinin cemiyete zürriyet veren canlı hücreleridir” diyen Ayverdi (2013: 125) aile, cemiyet, gelenek, tarih, medeniyet kavramlarının ilişki ağının merkezine kadını koymaktadır. Kadın, Ayverdi'nin çok kıymet verdiği şifâhî kültürün aktarımında önemli rol oynamaktadır. Masallar, tarihî hikâyeler, bilmeceler, tekerlemeler anneler, büyükanneler, kadın akraba ve komşuların ağzından sonraki nesillere aktarılan “üst üste tabakalaşmış gizli hazineler” dir (Ayverdi, [1974], 2005a: 67). Ayverdi'ye göre eski cemiyetin kadını bir taraftan geleneği kodluyor, aktarıyor ve tarihî emaneti taşıyordu; diğer taraftan onun deyimiyle “tarihî ecdat mirasını yaşayarak” etrafına gösteriyordu. Bu nedenle yine onun tanımlamasıyla “Türk görenek ve geleneklerine bekçilik” yapmış oluyordu (1989: 11).

Ken’an Rifâî’nin Kadın Anlayışının Ayverdi Üzerine Etkileri

Ayverdi’nin kadın tasavvurunun olgunlaşmasında mürşidi Ken’an Rifâî’nin etkisi⁵ büyüktür. Ken’an Rifâî’nin annesi Hatice Cenan Hanım’la kurduğu ilişkinin niteliği, Ayverdi’nin, muhafazakârlığın annenin doğurganlığı ile sürekliliği sağlamadaki önemine ilişkin klişe vurgusunun ötesinde, ilk mürşit olma vasfıyla anneye ilâhî kudret eliyle bahşolunan “devamlı ve şuurlu bir yaratıcılık ve yapıcılık” merkezi olma payesini kazandırmasıyla neticelenmiştir. Hatice Cenan Hanım’da mücessemleşmiş “iç muvazenesini kurmuş”, “güzel ahlâklı” anne, sanatkârane bir terbiye edicilikle oğlunun yoluna ışık tutarak ve ona kendi kendini, insanlık idealini, dünyaya gelmiş olmasının hikmetini bildirerek kendisinin şuuruna vardırarak bir ilk mürşit oluverir (Ayverdi, Erol, Araz ve Huri, 2012: 16). Çocuğuna kıvam veren anne, müridine kıvam veren mürşit misali, aslında cemiyete kıvam ve nizam vermenin ilk merhalesini tamamlamaktaydı. Burdan yola çıkarak, Ayverdi’nin, kadını beşerin insan olma yolculuğunun her aşamasını etkileyecek nispette aktif bir yapıcılıkla donatılmış olarak resmettiği ifade edilebilir. Ken’an Rifâî’nin “nev-i beşerin müstakbel veçhesini tayinde kadını yapıcı, şekil verici bir âmil olarak görmesi” (Ayverdi vd. 2012: 244) ve Mevlânâ’nın bir ifadesini⁶ şerh ederken kadının “...hayatın ve âlemlerin mânâsı olan yaratıcı kudreti bizzat şahsında temsil” ettiği açıklamasını yapması (Ayverdi vd. 2012: 237) bu bakış açısına kaynaklık etmektedir.

Ayverdi’nin tevarüs ettiği bakış açısında beşerin yolculuğunda kıvam ve şekil verme yalnızca annelerin elinden çıkmaz. Kadınlığın diğer hâlleri de bu ulvî vazifenin sorumluluğunu sırtlanma potansiyelini bir tohum gibi içinde taşımaktadır. Kadın, anne rolüyle şahsiyet şekillendirmesinde ilk terbiye edici olarak görevini tamamlayınca bu formasyonun yine biyolojik sahada olduğu gibi psikolojik olarak da çoğalma kabiliyeti olan -kendini bilme yolunda yoldaşlık edecek- bir başka kadına devredilmesinin gerekli olduğu Ken’an Rifâî’nin hayatının, fikirlerinin ve ders mahiyetindeki sözlerinin toplandığı *Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* kitabında aktarılan detaylara dayanarak hülâsa edilebilir. Kadın ve erkek arasında cinsiyet farkı gözetmeksizin emanetin taşınmasını önceleyen bir devam zinciri kurmak sûretiyle tezahür eden silsile, kemâl ve cemâl arayışının ve bir’lik arzusunun bir veçhesi olarak nitelendirilebilir. Ken’an Rifâî için devam zincirinin halkası

5 Ken’an Rifâî’nin Ayverdi üzerindeki etkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Sargut, 2009: 22-103)

6 Per-tev-i Hakkest an mâşûk nî

Hâlîkest an güyyâ mahlûk nî

önce Semîha Cemâl'de sembolleşmiş, onun vefatıyla Ayverdi'nin üretken yazıcılığında bir başka halka olarak devam etmiştir.

Ken'an Rifâî, "İslamiyet Hakk'ın yaratıcı kuvvetini taşıması ve hayatı idamede oynadığı rol bakımından kadına has bir değer vermiştir" (akt. Ayverdi vd. 2012: 237) ifadesiyle İslam'ın kadını eve hapseden bir din olduğu algısına yol açan pratiklerin veya erkekten aklen eksik olduğuna ilişkin yorumların taassubuna karşı durur. Hatta durmanın bir adım ilerisine geçer ve "Fikir, his ve iman alışverişinde kadın erkekten daha müsait bir mutavassıt, daha verimli bir zemindir." der (akt. Ayverdi vd. 2012: 238). Şüphesiz bu yaklaşım Ayverdi ve Ken'an Rifâî'nin diğer kadın talebelerinde kadın olmanın kıymet ve sorumluluğunun idrâkini beraberinde getirmiş ve eserlerine yansımıştır.

Ayverdi'nin mürşidi Ken'an Rifâî'nin kadın anlayışından derin biçimde etkilendiği açıktır. Aile hayatı ve yetiştirilişi de bu etkiye açık hâle gelmesini kolaylaştıracak zemini sunmuş, Ayverdi'nin çocukken selamlık ve harem üzerinden madde-ruh planında aynı anda farklı kaynaklardan beslenmesini ve kadın-erkek dünyalarına eşzamanlı olarak ortak olmasını sağlamıştır. Bu durum ikiliklerden bir'liğe ulaşma marifetinin bir nevi anahtarını Ayverdi'nin eline vermiştir. Ayverdi, kadın-erkek ikiliğinin tevhide ve kemâle ulaşmak için gerekli bir farklılıklar basamağı olduğunu mürşidi sayesinde idrak etmiştir. Fizik ve ruh yapıları farklı olan kadın ve erkeğin vazifeleri de ayrıdır diyen Ayverdi, kadın ve erkeğin birbiriyle yarışmasını boş bir çaba olarak görür (2013: 118). Zira bu farklılıklar üstünlük mücadelesi için değil iki cinsin birbirini tamamlayabilmesi için gereklidir. Nitekim bu anlayışı romanlarında sıkça işlediği görülmektedir. Örneğin *Yaşayan Ölü* (1942) romanındaki karakterler arasındaki münasebetlerin tasavvur edilişi bu görüşüne paralellik arz etmektedir. Birbirine ayna tutan kadın ve erkek bir'e ulaşmak için ikiye ayrılmış bütünü'nün parçaları gibidir. Tekamül ancak birbirlerini tamamlamalarıyla gerçekleşecektir. Zahirde kadın ve erkek olarak ayrılan kategoriler aslında kâmil insan olma yolunda birleşmekte, aynılaşmakta, "mükellefiyetler bakımından eşitlenmekte"dir (Güner Zülfikar, 2008: 163). Dolayısıyla ulaşılabilecek mertebeye cinsiyet eksenli bir farklılaşmadan çok uzaktır. Nihayetinde aşık ve maşuk arasındaki ayrım başta olmak üzere her türlü ayrımı kaldıran ve sürecin olmazsa olmazı olan aşk kavramı, cinsiyetten bağımsız bir biçimde tasavvur edilmektedir.

Ayverdi, toplumsal alanda erkeğin lehine sonuçlanan kadın-erkek ayrımını besleyen görüşlere itibar etmeksizin ama kadın-erkek eşitliği tezi de savunmaksızın farklılıklar üzerinden eşitleyici, özgüvenli bir söylem

geliştirmiştir. *Mâbette bir Gece* eserinin “Anadolu” isimli hikayesinde doğum yapmasını beklerken eşinin çılgınlıklarına dayanamayıp evden uzaklaşmak isteyen erkeğin önüne geçerek onu durduran bir kadın karaktere şunları söyletmesi bu eşitleyici söyleme örnek olarak verilebilir: “Siz muharebe meydanında güreşirsiniz, biz de bu yol savaşırız işte. Ölenimiz ölür, kalanımız kalır.” (Ayverdi, [1940], 2005b: 122). Kadınlığa ait hâller kadını erkekten farklılaştırır ancak Ayverdi için bu farklılıklar ne eksiklik ne de üstünlük kaynağıdır.

Ayverdi’nin kadına ait görülmeyen meselelere farklı bir yaklaşım getirirken şiirsel dili ve sağlam üslubunun yanısıra kadınların “hafif” konulardan müteşekkil dünyasına ait sayısız kavramı, görünmez engellerle kadınlara sınırlandırılmış “ciddi” meseleler alanına aktarabilme ustalığının da üzerinde durmalıdır. Maya, hamur, tekne, beşik ve daha niceleri Ayverdi’nin kaleminde en ciddi meseleleri yalın ve can alıcı biçimde anlatan tasvirlerle, teşbihlere iştirak ediverir. Ayverdi’nin bu başarılı aktarım tarzı hemen her eserinde kendini gösterir. *Boğaziçi’nde Tarih* adlı eserinde karşılaştığımız “şanlı bir tarihi, şerefli bir mâzîyi içinde yoğurduğumuz zaman teknesi, yeni bir hamur ve bu hamura katılacak taze bir maya bekliyor.” ([1966], 1976b: 31) ve “...gebe olan zaman, hâmil olduğu halk-ı cedîd’i bir kere daha doğurup beşiğinde sallasın.” ([1966], 1976b: 33) ifadeleri, Hey Gidi Günler Hey’de “Çocukluk bir bakıma mâzî demektir. Mâzî ise milletlerin de cemiyetlerin de fertlerin de süt emdikleri analardır.” ([1988], 2008: 58) ve “Oluş sırrı, dalâletlerin hakîkatlere gebe olduğu Müslüman-Türk anlayışının derinlerinde bulunmaktadır.” ([1988], 2008: 111) cümleleri ve *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* adlı biyografik eserindeki “...beşeriyetin yıkıcı cesarete gebe olduğu, artık her önüne konandan tiksinsmesinden, alışılageldiği maddî manevî rızka karşı aş yermesinden belli idi.” ([1974], 2005a: 28) ifadesi zikredilen aktarımın örneklerinden sayılabilir.

Sonuç

Türkiye’de muhafazakârlık alanında yapılan çalışmalar son yıllarda hız kazanmış olmakla birlikte muhafazakârlığın temel tartışmaları daha çok erkek muhafazakâr kalemlerin yazıları üzerinden incelenmektedir. Kadın muhafazakâr dünyasına fazlaca yer ayırmayan bu çalışmalar, kadın bahsinde, ağırlıklı olarak erkek muhafazakâr aydın perspektifini vermekle yetinerek tartışmanın eksik kalmasına sebep olmaktadır. Bu çalışma, kadın muhafazakâr bakış açısıyla kadın ve modernleşme konularının ele alınışına ilişkin

mevcut olan bu eksiği giderme amacıyla, verimli bir düşünce havzası sunan Sâmiha Ayverdi'nin kadın tasavvurunu ele almaktadır.

Ayverdi Türk muhafazakârlığının tarih, gelenek, tasavvuf, ahlâk ve estetik odaklı mühim damarlarından birinin temsilcilerindendir. Birbiriyle pek çok açıdan ilişkilendirilmiş bu alanların Ayverdi'nin kavram dünyasında müthiş bir uyum yakalanmasına zemin teşkil ettiği görülmektedir. Bu çok katmanlı ilişkiler ağına eğilmeden yapılan her Ayverdi analizinin sathî kalmaktan kurtulamayacağı açıktır.

Ayverdi'nin kadın tasavvurunu mercek altına almak üzere yol çıkınca kadın ve kadınlığın zengin bir kavram dünyasıyla beslendiği girift bir tabloyla karşılaşmamak nerdeyse imkansızdır. Bu giriftlikte kaybolmamak için bu çalışmada öncelikle bu tabloyu bir çerçeveye oturtma sâikiyle Ayverdi'nin genel olarak modernleşme ve medeniyet değiştirme gibi dönüşüm süreçlerine yaklaşımı incelenmektedir. Gelenek, süreklilik, değişim, terkip gibi kavramlar etrafında Ayverdi'nin kültürel muhafazakârlığın sentezci damarına yaklaştığı hatta zaman zaman bu damarla örtüştüğü noktalar çerçevenin somutlaşmasına hizmet etmektedir. İlk bakışta bu kavramlarla Ayverdi'nin kadın tasavvuru arasında yakın bir alâkanın olmadığı düşünülebilir. Ancak Ayverdi'nin ikilikler dünyasından bir'liğe uzanma iştîyâkının geleneksel-modern, Doğu-Batı, madde-mânâ, fert-cemiyet ikiliklerinde seyrettiği güzergâhı anlamak kadın-erkek meselesindeki izdüşümünü anlamlandırmayı kolaylaştırmaktadır.

Ayverdi'nin düşünce dünyasında kadın kavramı muhafazakârlığın kavram dünyasıyla birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içerisinde. Ayverdi kadını yerlilik, millîlik, devamlı ve şuurlu bir yaratıcılık, hâl diliyle terbiye, gönül ilmîne vukûfiyet, tarihî emanetin taşıyıcılığı gibi adeta medeniyet imbiğinden süzülerek oluşturulmuş terkip kavramlarla tasavvur eder. Bu demektir ki bu tasavvur sürecinde Ayverdi sırtını tasavvuf, tarih, medeniyet havzasında toplanmış kültür, estetik, ahlâk, edeb, terbiye, aile, cemiyet, şahsiyet, hürriyet vb. nosyonları içeren çokkatmanlı bir entelektüel mirasa yasarken aynı zamanda Türk muhafazakâr düşüncesinin kavram dünyasını ilmek ilmek örmektedir. Kadın tasavvuru ve muhafazakâr düşünce geleneği arasındaki birbirini besleyen bu dinamik yaklaşımın incelenmesi içerden bir bakış açısının analiz edilmesi açısından muhafazakârlık ve kadın çalışmalarına farklı bir pencere açmaktadır.

Ayverdi'nin hiçbir eserinde kadın olmanın bir eksiklik doğurduğu yahut doğuracağına ilişkin bir peşin hüküm, önkabul ya da önyargı görülmez ve

hissedilmez. Ayverdi, mürşidi Kenan Rifâî'nin kadına bakışının tesiri altında olarak kadın ve erkek biyolojik farklılıklarını ve bundan kaynaklı sosyal vazife ayrımlarını bir üstünlük mücadelesine dönüştürmeye karşı çıkmıştır. Kadın ve erkek; ruh-madde, iç-dış, Doğu-Batı gibi kimilerince yalnızca zâhirî bir nazarla zıtlık ilişkisi içinde algılanan ama aslında birleşme nüveleriyle dolu bir ikiliktir. Bu minvalde Ayverdi'nin diğer ikilik kavramsallaştırmalarından mülhem, birlik arzusuyla yaratılmış kadın ve erkeği de bir kuşun iki kanadı gibi gördüğü ve bu kanatların tevhide açılan aşk âleminde uçmayı ancak birlikte hareket ederek mümkün kılabileceğini düşündüğü çıkarımına ulaşılabilir.

Muhafazakâr düşünce dünyasının erkek egemen biçimde kurgulanmış meydanlarında bir kadın olarak dolaşan Ayverdi kadın dünyasına özgü kavramları sandıklardan, mutfaqlardan çıkararak herkesin yer bulması gereken meydanlara dâhil etmiştir. Yalnız bu Ayverdi'nin sadece kadın duyuş ve hassasiyetini taşımasından ibaret bir aksiyon olarak değerlendirilirse Ayverdi'nin terkip fikri anlaşılmamış olur. Son kertede amaç kadın bakış açısını da dâhil ederek cinsiyet ekseni olmayan bir söylem geliştirmektir ki bu muhafazakâr düşünce dünyasına sunulan orijinal bir katkıdır.

Kaynakça

- AYVAZOĞLU, Beşir (1984). “Yahya Kemal’de Tarih ve Tarih Şuuru.” *Türk Edebiyatı* sayı 134, 46-50.
- _____, (1996). *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam* (2. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- AYVERDİ, Sâmîha (1976a). *Âbide Şahsiyetler*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- _____, (1976b). *Boğaziçi’nde Tarih* (3. Baskı). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Neşriyatı.
- _____, (1976c). *Millî Kültür Meseleleri ve Maârif Davamız*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- _____, (1989). *Küplüce’deki Köşk*. Ankara: Hülbe Basım ve Yayın A.Ş.
- _____, (1998). *Hâtıralarla Başbaşa* (2. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2005a). *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya* (3. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2005b). *Mâbette Bir Gece* (5. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2005c). *Mülâkatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2006). *İki Âşinâ* (2. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2008). *Hey Gidi Günler Hey* (3. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2012). *İbrâhim Efendi Konağı* (12. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- _____, (2013). *O da Bana Kalsın: Anketler, Röportajlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- AYVERDİ, Sâmîha, EROLİ Safiye, ARAZ, Nezihe ve HURİ, Sofi (2012). *Ken’an Rifâî ve Yirminci Asrın İşğinde Müslümanlık* (7. Baskı). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

- AZAK, Umut (2004). "Sâmiha Ayverdi." Ahmet Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık* (2. Baskı) içinde (s. 248-55). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı (1994). *Türke Doğru* (3. Baskı). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- BORA, Taml ve ONARAN, Burak (2004). "Nostalji ve Muhafazakârlık: 'Mâzî Cenneti.'" Ahmet Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık* (2. Baskı) içinde (s. 234-60). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇAĞLIYAN, Zeyneb (2006). "Erken Cumhuriyet Dönemi Sentezci Muhafazakârlığında 'Değişim': Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernleşmesi." *Muhafazakâr Düşünce sayı 9-10*, 79-100.
- GÜNER ZÜLFİKAR, Cangüzel (2008). "20. Yüzyıl'ın İslâm Mutasavvıflarından Ken'an Rifâi'nin Kadına Bakışı." TÜRKKAD İstanbul Şubesi (Der.), *Kadın ve Tasavvuf içinde* (s. 156-72). İstanbul: Nefes Yayınları.
- SAFA, Peyami (1999). *Din, İnkılâp, İrtica* (5. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- SARGUT, Cemâlnur (2009). *Sâmiha Ayverdi ile Sırta Yolculuk*. Sadık Yalsızuçanlar (Der.), İstanbul: Nefes Yayınları.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1947). "İş ve Program." *Memleket* 7.
- _____, (1987). *Beş Şehir* (7. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____, (1988). *Mahur Beste* (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____, (2001). *Yahya Kemal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.